



HAL
open science

Philosopher selon Thompson M. Clarke ou la paradoxale équivocité de l'ordinarité. La question de l'emprise de l'expérience et du langage sur les conditions de la connaissance et du scepticisme.

Stéphane Cormier

► To cite this version:

Stéphane Cormier. Philosopher selon Thompson M. Clarke ou la paradoxale équivocité de l'ordinarité. La question de l'emprise de l'expérience et du langage sur les conditions de la connaissance et du scepticisme.. Philosophie. Université Bordeaux III - Michel de Montaigne, 2012. Français. NNT: . tel-02512661

HAL Id: tel-02512661

<https://hal.science/tel-02512661v1>

Submitted on 19 Mar 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.

Université Michel de Montaigne-Bordeaux 3

École Doctorale 480 « Montaigne – Humanités »

Équipe d'Accueil 4574 « Sciences, Philosophie, Humanités »

THÈSE DE DOCTORAT EN PHILOSOPHIE

Présentée et soutenue publiquement le 06 juillet 2012 par

STEPHANE CORMIER

Sous la direction de M. Charles RAMOND

**Philosopher selon Thompson M. Clarke
ou la paradoxale équivocité de
l'ordinarité**

*La question de l'emprise de l'expérience
et du langage sur les conditions de
la connaissance et du scepticisme*

Tome 1

Membres du jury

M. Charles RAMOND, Professeur des Universités, Université Paris 8 Vincennes-Saint-Denis /
EA 4574 SPH (Bordeaux3 / Bordeaux1).

Mme Sandra LAUGIER, Professeur des Universités, Université Paris 1 Panthéon-Sorbonne / EA 3562
PhiCo (Paris1).

M. Jean-Philippe NARBOUX, Maître de conférences, Université Bordeaux 3 Michel de Montaigne /
EA 4574 SPH (Bordeaux3 / Bordeaux1).

M. Jean-Jacques SZCZECINIARZ, Professeur des Universités, Université Paris 7 Diderot /
UMR 7219 SPHERE (Paris 1 / Paris 7 / CNRS).

A M. Michel Bousseyrroux et Mme Françoise Efel

«... Et tout ce temps de mon silence en terre lointaine, aux roses pâles des ronciers j'ai vu pâlir l'usure de vos yeux. Et vous seule aviez grâce de ce mutisme au coeur de l'homme comme une pierre noire...Car nos années sont terres de mouvance dont nul ne tient le fief, mais comme un grand *Ave* de grâce sur nos pas nous suit au loin le chant de pur lignage ; et il y a un si long temps que veille en nous cette affre de douceur...

... Et la tristesse des hommes est dans les hommes, mais cette force aussi qui n'a de nom, et cette grâce, par instants, dont il faut bien qu'ils aient souri. [...] Ainsi l'homme mi-nu sur l'Océan des neiges, rompant soudain l'immense libération, poursuit un singulier dessein où les mots n'ont plus prise. Epouse du monde ma présence, épouse du monde ma prudence !...

Epouse du monde notre patience, épouse du monde notre attente !... Et au delà sont les grands lés du songe, et tout ce bien fongible ou l'être engage sa fortune...».

Saint-John Perse, *Exil, III, Neiges*. New York, 1944

Remerciements

Mes remerciements vont tout particulièrement à M. Jean-Philippe Narboux qui m'a donné l'occasion de parfaire ma formation en philosophie. Je lui suis redevable non seulement de l'initiative intellectuelle d'étudier Thompson Morgan Clarke, mais également la découverte d'une part importante de la philosophie anglo-américaine contemporaine. Pareillement, je tiens à le remercier pour la révision qu'il a apportée à l'établissement des traductions des articles clarkiens. Je tiens à le remercier pour la patience dont il a su faire preuve afin que ce travail puisse voir le jour et pour ses invitations à venir présenter nos recherches au sein de ses séminaires et lors du colloque international consacré à Thompson Clarke.

Durant toutes ces années, M. Narboux m'a guidé et soutenu avec une grande générosité en me faisant bénéficier de son intense acuité critique, en appuyant avec tact ma candidature pour l'attribution d'une bourse d'allocation de recherche d'un an et ma candidature à la fonction de tuteur et de chargé de cours au département de philosophie de l'université Michel de Montaigne Bordeaux 3. Qu'il trouve ici le témoignage infini de ma profonde gratitude et l'hommage à sa grande probité et à son exigence intellectuelle.

À M. Charles Ramond qui bien voulut assurer et accompagner avec bienveillance et disponibilité la direction administrative de cette recherche, en me prodiguant de précieux et sages conseils tout au long de ces années. Je tiens aussi à le remercier en tant que directeur de l'E.A. 4201 L.N.S avec lequel j'ai eu l'avantage et le plaisir de travailler durant trois ans au sein du conseil scientifique de l'E.A.

À l'ensemble des enseignants-chercheurs du département de philosophie et de l'Équipe d'Accueil 4574 "*Sciences, Philosophie, Humanités*" qui m'ont témoigné leurs encouragements et qui m'ont attribué très généreusement une bourse d'allocation de recherche durant l'année universitaire 2008-2009.

À l'ensemble des participants du Colloque international "*The Legacy of Thompson Clarke : From Skepticism to Contextualism*" qui a eu lieu à l'Université Michel de Montaigne Bordeaux 3 entre les 7 et 11 juin 2011. Qu'ils soient remerciés de l'accueil qu'ils m'ont réservé et de l'écoute bienveillante qu'ils ont su me prêter, en particulier M. Bruno Ambroise, Mme Juliet Floyd, M. Arata Hamawaki, Mme Élise Marrou, M. Mike Martin, Messieurs Barry Stroud et Charles Travis, fins connaisseurs de Clarke.

À l'ensemble de ceux qui m'ont précédé et inspiré dans la lecture de Clarke, de la philosophie anglo-américaine, dans l'exposition des problèmes de la nature de nos concepts, de la nature du scepticisme et du contextualisme, du philosopher et de ce nous pouvons savoir de la réalité. Je tiens particulièrement à souligner ma dette intellectuelle envers M. Christophe Al-Saleh, M. Jocelyn Benoist, Mme Cora Diamond, Mme Élise Domenach, M. Neil Gascoigne, Mme Sandra Laugier, M. Franck Lihoreau, M. Jean-Philippe Narboux, Mme Layla Raïd, Mme Claudine Tiercelin.

À l'ensemble de mes amis et proches qui dans les moments difficiles ont été indéfectiblement de chaleureux et secourables soutiens. Pour leurs lectures de tout ou partie de ce travail, pour l'acuité critique et l'indulgence dont ils ont fait preuve, en l'occurrence, Martine Buis et Olivier Leblond, Christophe Perez, Sébastien Pons, Régis Tomas, Laetitia Perret et Pierre Truchot.

Aux étudiants des départements de Philosophie de l'Université Michel de Montaigne Bordeaux³, aux étudiants des départements de Psychologie et de Mathématiques Appliquées & Sciences Sociales de l'Université Victor Segalen Bordeaux 2 auxquels j'ai dispensé un enseignement philosophique et dont le produit de ces enseignements a nourri peu ou prou mes réflexions.

Je tiens à remercier tous ceux qui ont apporté leur pierre directement ou indirectement à cet édifice doctoral : Mme Aurélie Bergin, M. Ray Cook, Mme Jane Coulter, Melle Sophie Le Ledan, M. Sylvain Machefert, Melle Deirdre Williams.

À tous ceux, disparus ou vivants, qui de près ou de loin ont veillé avec bienveillance à ce que je poursuive mes pas sur les chemins escarpés de la philosophie.

À l'ensemble de mes professeurs, philosophe ou non, pour leur exemple et pour l'inspiration qu'ils m'ont apportée.

À Kant, Sartre et Wittgenstein avec lesquels nous avons eu nos premiers émois philosophiques.

Last, but by no means least, j'exprime une pensée toute particulière envers ma compagne Muriel qui a partagé l'ensemble de mes états d'âme tout au long de ces années. Je lui témoigne toute mon affection et ma reconnaissance pour son agréable présence sans laquelle rien n'aurait été possible.

Cette question de la réalité du monde extérieur, telle que nous l'avons envisagée jusqu'ici, avait pour origine une méprise de la raison se méconnaissant elle-même ; il y avait d'autres moyens d'y remédier que de mettre en lumière le contenu même de la raison.[...] Pourtant, outre cette origine toute théorique, il en a une autre absolument différente, celle-là purement empirique, bien qu'on s'en serve, même sous cette forme, dans un dessein spéculatif. La question ainsi posée devient beaucoup plus intelligible. Voici comment elle se présente : nous avons des songes ; la vie toute entière ne pourrait-elle donc pas être un long rêve ? Ou avec plus de précision : existe-t-il un critérium infaillible pour distinguer le rêve de la veille, le fantôme de l'objet réel ? On ne saurait sérieusement proposer comme signe distinctif entre les deux degrés de netteté et de vivacité, moindre dans le rêve que dans la perception ; personne, en effet, jusqu'ici, n'a eu présentes à la fois les deux choses à comparer, et l'on ne peut mettre en regard de la perception actuelle que le souvenir du rêve. Kant tranche la question en disant que c'est « l'enchaînement des représentations par la loi de causalité qui distingue la vie du rêve ». [...] Toutefois, il serait assez difficile, souvent même impossible de déterminer, à l'aide de ce critérium, si une chose a été perçue ou simplement rêvée par nous ; nous sommes, en effet, incapables de suivre anneau par anneau la chaîne d'évènements qui rattache un fait passé à l'état présent, et pourtant nous sommes loin de le tenir en pareil cas pour un pur rêve. Aussi, dans l'usage de la vie, n'emploie-t-on guère ce moyen pour discerner le rêve de la réalité. L'unique critérium usité est tout empirique ; c'est le fait du réveil qui rompt d'une manière effective et sensible tout lien de causalité entre les évènements et ceux de la veille.

Arthur Schopenhauer, *Le monde comme volonté et comme représentation*, § 5

Ce qui m'étonne le plus est de voir que tout le monde n'est pas étonné de sa faiblesse. On agit sérieusement et chacun suit sa condition, non pas parce qu'il est bon en effet de la suivre puisque la mode en est, mais comme si chacun savait certainement où est la raison et la justice. On se trouve déçu à toute heure, et par une plaisante humilité on croit que c'est sa faute et non pas celle de l'art qu'on se vante toujours d'avoir. Mais il est bon qu'il y ait tant de ces gens-là au monde qui ne soient pas pyrrhoniens pour la gloire du pyrrhonisme, afin de montrer que l'homme est bien capable des plus extravagantes opinions puisqu'il est capable de croire qu'il n'est pas tant dans cette faiblesse naturelle et inévitable et de croire qu'il est au contraire dans la sagesse naturelle.

Rien ne fortifie plus le pyrrhonisme que ce qu'il y en a qui ne sont point pyrrhoniens. Si tous l'étaient, ils auraient tort. Cette secte se fortifie par ses ennemis plus que par ses amis car la faiblesse de l'homme paraît davantage en ceux qui ne la connaissent pas qu'en ceux qui la connaissent.

Blaise Pascal, *Pensées*, § 31 de l'édition de Michel Le Guern

La destinée d'un doute est de mourir. Mais les doutes soulevés par le sceptique ne meurent jamais. S'agit-il de doutes ? S'agit-il de pseudo-questions ? Ils n'apparaissent tels que jugés à l'aune de ces normes jumelles que sont le sens commun et le discours commun. La véritable difficulté est plus profonde : elle tient à ce que le sceptique jette un doute sur les faits mêmes qui sous-tendent l'usage du langage, sur ces traits permanents de l'expérience qui rendent possible la formation de concepts, et qu'on retrouve à l'état de précipité dans l'usage de nos mots les plus communs.

Friedrich Waismann, *La philosophie telle que je la vois*, §3

L'arrogance de la philosophie n'est un secret pour personne. Elle joue indéfiniment avec les mondes, et lorsque ses découvertes rabaissent la fierté de l'homme, comme lorsque Kant prouve la nécessaire limitation de la connaissance humaine, ou lorsque Nietzsche interprète nos ressentiments, elle en tire une superbe exorbitante.

Stanley Cavell, *Un ton pour la philosophie*.

Pas l'empirisme, et pourtant le réalisme en philosophie, voilà le plus ardu.

Ludwig Wittgenstein, *Remarques sur les fondements des mathématiques*. 6 partie, §23

L'idée de la connaissance et de la théorie de la connaissance n'est-elle pas en soi métaphysique ?

Jacques Derrida, *La voix et le phénomène. Introduction au problème du signe dans la phénoménologie de Husserl*.

Il en va en grande partie de même pour les problèmes centraux de la philosophie de l'esprit que sont le problème esprit-corps et le problème des autres consciences. Non seulement ces problèmes trouvent quotidiennement leur (di)solution dans une manière répandue de vivre, mais le philosophe qui les a énoncés s'aperçoit, au terme infructueux de son long itinéraire de pensée, que l'engagement effectif dans une vie est l'ingrédient, à la fois indispensable et inassimilable par quelque ordre descriptif que ce soit, de la solution cherchée. Non seulement les problèmes de la philosophie de l'esprit se trouvent de fait résorbés par une certaine forme de vie, mais ils font partie de ceux dont la « solution » n'est en principe accessible qu'à condition de (la) vivre.

Michel Bitbol, *Physique et philosophie de l'esprit*.

Un savoir au sens ordinaire est en effet tout de même un discours qui dispose d'un objet pré-connu en le déterminant. Savoir, c'est savoir quelque chose, c'est donner les réponses aux questions relatives à un quelque chose partagé entre les hommes. Mais que signifie savoir dans le cas ou savoir, c'est savoir ce qu'il en est de l'antimatière, ce qui suppose d'abord d'en apprendre le concept à partir de l'équation de Dirac et de ses solutions, sauf erreur ? Que signifie savoir si savoir, c'est savoir la dépendance de la courbure de l'espace sur la distribution des quantités de mouvement, et si ce savoir passe par la compréhension des tenseurs de courbure et d'énergie impulsion, dont le statut renvoie à la compréhension du dictionnaire para-riemannien de la théorie de la relativité générale ?

Jean-Michel Salanski, *Les deux triades de Canguilhem-Foucault*.

Or de ce point de vue, humiens et kantien sont à la même enseigne : ce à quoi nous parvenons, ce ne sont pas aux choses, à leurs propriétés intrinsèques, mais à des apparences phénoménales. Réceptivité de notre sensibilité, limitation de nos facultés cognitives, nous ne pouvons sortir des cadres contraignants de la représentation.[...]Passée au prisme du relativisme, cette humilité prend la forme que l'on sait : si tout n'est pas construit, ce à quoi nous avons affaire, au mieux, ce sont des airs de famille, à des jeux de ressemblance qui permettent, dans ce continuum d'identités flottantes et vagues, de s'y retrouver, malgré tout. Mais comment sérieusement songer à expliquer les choses, voir à ambitionner d'édifier un système, quand ne s'offrent à nous que des analogies, des figures, des éclats que, par le jeu des associations, nous pouvons certes apprécier, combiner, voire identifier, mais sûrement pas approcher autrement que par nos descriptions, nos fictions et nos fables. Nous ne connaissons jamais le cœur et le ciment des choses. Dans le meilleur des cas, la fable étant alors dite par la science, ce à quoi nous aurons accès, c'est un réel voilé.

Claudine Tiercelin, *Le Ciment des choses. Petit traité de métaphysique scientifique réaliste*.

Sommaire

Remerciements	5
Sommaire	9
Introduction	15
Partie 1. LA NATURE DE L'ÉPISTÉMOLOGIE TRADITIONNELLE	42
1.1. LA SIGNIFICATION DE L'ARGUMENT DES <i>SENSE DATA</i> ET LA CROYANCE DU <i>COMMON SENSE</i>.	43
1.1.1 INTRODUCTION.	43
1.1.1.1 Thompson Clarke et Stanley Cavell.	43
1.1.1.2 Pourquoi l'argument des <i>sense data</i> ?	46
1.1.2 LES <i>SENSE DATA</i> ET LA NATURE DE L'INVESTIGATION ÉPISTÉMOLOGIQUE.	62
1.1.2.1 Ayer et l'argument des <i>sense data</i> .	62
1.1.2.2 L'héritage de Broad, Goodman, Firth, Lewis, Moore & Price.	66
1.1.2.3 La question des enquêtes typiques dans l'épistémologie traditionnelle.	72
1.1.3 LES ENQUÊTES ÉPISTÉMOLOGIQUES DES PHILOSOPHES À PROPOS DU MONDE EXTÉRIEUR ET LES ENQUÊTES ÉPISTÉMOLOGIQUES MONDAINES DE LA VIE QUOTIDIENNE : UN RAPPORT D'ANALOGIE.	82
1.1.3.1 Les investigations spécifiquement philosophiques à propos du monde extérieur & les investigations épistémologiques mondaines de la vie quotidienne.	82
1.1.3.2 L'enquête-illusion ou le paradigme de l'investigation épistémologique des philosophes.	84
1.1.4 LE PROBLÈME DE LA NATURE TYPIQUE DES ENQUÊTES À PROPOS DES <i>SENSE DATA</i>.	88
1.1.4.1 La typification des investigations de l'épistémologie traditionnelle.	88
1.1.4.2 L'espace grammatical de la perception : la dialectique de l'être et du paraître.	90
1.1.5 LE LANGAGE DE LA PERCEPTION : CONTENU, ILLUSION, REPRÉSENTATION, <i>SENSE DATA</i>.	93
1.1.5.1 La question de l'expérience perceptive et de son langage.	93
1.1.5.2 Représentationalisme et phénoménologie linguistique.	98
1.2. LA SIGNIFICATION DE LA NATURE DE L'ÉPISTÉMOLOGIE TRADITIONNELLE.	101
1.2.1 LE SENS DE « <i>THE SURFACE INQUIRY</i> » ET LA DIMENSION DE NON-RÈGLE DANS « <i>THE DAILY LIFE</i> ».	101
1.2.1.1 L'enquête de la surface comme investigation typique de l'épistémologue.	101
1.2.1.2 Le problème de la dimension régulée de la connaissance empirique.	106
1.2.2 L'ÉPISTÉMOLOGIE TRADITIONNELLE ET LE <i>COMMON SENSE</i>.	109
1.2.2.1 De quoi le sens commun est-il le nom ?	109
1.2.2.2 À quelles règles est contrainte la connaissance du monde extérieur ?	112
1.2.3 LA NATURE DE L'ÉPISTÉMOLOGIE TRADITIONNELLE ET « <i>THE DAILY LIFE</i> ».	117
1.2.3.1 Quelle est la nature des prétentions épistémiques des philosophes en matière de perception ?	117
1.2.3.2 Ce que la connaissance empirique doit au concept de sens commun.	119
1.2.4 LA NATURE DE L'ÉPISTÉMOLOGIE TRADITIONNELLE ET LA QUESTION DES CRITÈRES.	121
1.2.4.1 Que vise l'épistémologie traditionnelle ?	121
1.2.4.2 Les revendications épistémologiques obéissent-elles à des règles ?	123
1.2.5 DÉCLARER SAVOIR <i>VERSUS</i> CE QU'EST SAVOIR.	127
1.2.5.1 Phénoménologie linguistique <i>versus</i> contextualisme épistémique.	127

1.2.5.2 La querelle des méthodes à propos de la nature réelle du sens commun _____	128
1.3. LA QUESTION DE LA NATURE DE L'EXPÉRIENCE ET LE MYTHE D'UN DONNÉ DE L'EXPÉRIENCE. _____	131
1.3.1 LA REVENDICATION ÉPISTÉMOLOGIQUE ET LA QUERELLE DU PHÉNOMÉNALISME. _____	131
1.3.1.1 Phénoménalisme, physicalisme et expérience contre-intuitive : dire voir selon l'épistémologie traditionnelle. _____	131
1.3.1.2 L'examen clarkien d'une certaine philosophie traditionnelle de la perception : une critique grammaticale de l'applicabilité des concepts empiriques. _____	134
1.3.2 PHYSIQUE ET MÉTAPHYSIQUE DES SENSE DATA. _____	137
1.3.2.1 Les données des sens constituent-elles le fondement de la connaissance empirique ? _____	137
1.3.2.2 La question du schème perceptif du sens commun. _____	141
1.3.3 LE PROBLÈME DE L'ONTOLOGIE DANS LA NATURE DE L'ÉPISTÉMOLOGIE TRADITIONNELLE. _____	144
1.3.3.1 L'investigation épistémologique traditionnelle et son improbable ontologie. _____	144
1.3.3.2 A quelle ontologie répond la thèse des sense data ? _____	147
1.3.4 SENS, SENSIBILITÉ ET EXPÉRIENCE DANS L'ÉPISTÉMOLOGIE TRADITIONNELLE. _____	154
1.3.4.1 Empirisme et vérificationnisme. _____	154
1.3.4.2 La question du réalisme empirique dans les analyses épistémologiques traditionnelles. _____	156
1.3.5 EXPÉRIENCE ET INTENTIONNALITÉ DE LA PERCEPTION. _____	159
1.3.5.1 Explication et Description. _____	159
1.3.5.2 Être et connaissance de l'être : la question du recours à l'idée de sens commun. _____	162
Partie 2. VOIR ET SAVOIR SELON L'ÉPISTÉMOLOGIE TRADITIONNELLE _____	165
2.1. L'OBVIE, LE SENS COMMUN ET LEURS CONTESTATIONS. _____	166
2.1.1 INTRODUCTION. _____	166
2.1.2 L'HÉRITAGE DE MOORE, DE WITTGENSTEIN ET D'AUSTIN À PROPOS DU SENS COMMUN. _____	171
2.1.2.1 Le sens commun ou l'obscur objet de la <i>libido sciendi</i> des philosophes. _____	171
2.1.2.2 Le réalisme clarkien ou un certain renouveau conceptuel de l'idée de sens commun. _____	173
2.1.3 VOIR ET SAVOIR SELON L'ÉPISTÉMOLOGIE TRADITIONNELLE ET SELON LE SENS COMMUN. _____	177
2.1.3.1 Dire voir & dire savoir selon les épistémologues traditionnels. _____	177
2.1.3.2 Dire voir & dire savoir : la question du fondement de la connaissance. _____	183
2.1.4 MATIÈRE À PENSER : LE SCEPTICISME. _____	189
2.1.4.1 Le problème d'un critère de l'expérience. _____	189
2.1.4.2 L'ordre des choses : épistémologie et scepticisme. _____	193
2.1.5 LANGAGE ET PENSÉE EN CONTEXTE : DIRE VOIR ET DIRE SAVOIR. _____	202
2.1.5.1 Le mythe de la constatation et de la pure objectivité. _____	202
2.1.5.2 De l'épistémologie traditionnelle au legs du scepticisme. _____	204
2.2. L'ÉPISTÉMOLOGIE DES PHILOSOPHES VERSUS L'ÉPISTÉMOLOGIE DES « GÉNÉRATIONS D'HOMMES ORDINAIRES ». _____	207
2.2.1 PHILOSOPHIE DE LA PERCEPTION ET SENS COMMUN. _____	207
2.2.1.1 La dimension factuelle et normative de l'épistémologie traditionnelle. _____	207
2.2.1.2 L'examen de la perception : modélisation géométrico analytique <i>versus contextualisme</i> épistémique. _____	216
2.2.2 LE SENS COMMUN ET LE SCEPTICISME. _____	220

2.2.2 La connaissance empirique, l'idée de sens commun et le scepticisme.	220
2.2.2.2 L'improbable ontologie du sens commun à l'intérieur et à l'extérieur des cabinets philosophiques.	225
2.2.3 LA CONNAISSANCE EMPIRIQUE ET LE SCEPTICISME.	227
2.2.3.1 Les présupposés de la connaissance empirique et du scepticisme.	227
2.2.3.2 La connaissance ordinaire et la connaissance extra-ordinaire.	229
2.2.4 QU'EST-CE QUE PHILOSOPHER ?	232
2.2.4.1 Les critères traditionnels de l'expression philosophique selon Clarke.	232
2.2.4.2 Les prérequis traditionnels de <i>savoir</i> .	236
2.2.5 SAVOIR : UN PIED DANS LE PHILOSOPHIQUE, UN PIED DANS L'ORDINAIRE.	241
2.2.5.1 Le problème de la nature de <i>savoir</i> ou la question de son applicabilité conceptuelle.	241
2.2.5.2 Complétude & incomplétude : concevoir <i>savoir</i> .	246
2.3. LA QUESTION PHILOSOPHIQUE DE LA NATURALITÉ DU SCEPTICISME OU LE PROBLÈME DES RELATIONS COMPLEXES ENTRE LE SCEPTICISME ET L'EMPIRISME, LE SCEPTICISME ET L'ORDINAIRE.	255
2.3.1 L'HÉRITAGE D'AUSTIN ET DE WITTGENSTEIN DANS L'ANALYSE CLARKIENNE DE LA NATURE DU SCEPTICISME.	255
2.3.1.1 La question de l'origine du scepticisme épistémologique.	255
2.3.1.2 Le problème de la signification philosophique du scepticisme.	260
2.3.2 LE PROBLÈME DE L'ÉVALUATION DU SCEPTICISME PAR LA RÉFÉRENCE AU LANGAGE ORDINAIRE.	265
2.3.2.1 Thompson Clarke et le regain d'intérêt pour le scepticisme.	265
2.3.2.2 Antinaturalisme et naturalisme de la posture sceptique.	268
2.3.3 L'INQUIÉTANTE ÉTRANGETÉ DE L'ORDINARITÉ OU LE PROBLÈME DE LA FACTUALITÉ DE L'EMPIRISME ET DU SCEPTICISME.	273
2.3.3.1 La question des preuves de l'existence de traits internes à l'expérience.	273
2.3.3.2 Raison et déraison du scepticisme épistémologique	282
2.3.4 DE L'IRRÉDUCTIBILITÉ D'UNE EMPRISE DE L'EXPÉRIENCE SUR LES JUGEMENTS.	288
2.3.4.1 Expérience et jugement : la question de l'applicabilité conceptuelle.	288
2.3.4.2 Le problème de la signification & la question de l'usage comme principe transcendantal d'explication de l'applicabilité conceptuelle.	292
2.3.5 LA QUESTION DE L'EMPIRISME, DU SCEPTICISME ET DE L'ORDINARITÉ : ENTRE LANGAGE ORDINAIRE ET LANGAGE IDÉAL.	297
2.3.5.1 Le problème de la nature des strates du langage.	297
2.3.5.2 Complétude et incomplétude des strates du langage.	300
Partie 3. L'EXPÉRIENCE & L'ORDINARITÉ	303
3.1. L'EXPÉRIENCE COMME OBJET DE L'INVESTIGATION PHILOSOPHIQUE.	304
3.1.1 INTRODUCTION.	304
3.1.2 LA QUESTION DE LA « PURE ENQUÊTE ».	305
3.1.2.1 Quelle est la nature réelle des investigations épistémologiques ?	305
3.1.2.2 La question de la connaissance absolue et de ses possibles.	310
3.1.3 DE LA PENSÉE DE L'EXPÉRIENCE À L'EXPÉRIENCE DE PENSÉE ÉPISTÉMOLOGIQUE.	315
3.1.3.1 Penser la phénoménalité.	315
3.1.3.2 Penser l'expérience et les conditions de possibilité du scepticisme.	321
3.1.4 LE CONCEPT D'EXPÉRIENCE ET LA QUESTION DE LA NATURE DES CONCEPTS EMPIRIQUES.	329
3.1.4.1 Physique et métaphysique de l'expérience et de la phénoménalité.	329
3.1.4.2 La question de la relative non-objectivité de l'expérience.	334
3.1.5 DE L'IDÉE D'EXPÉRIENCE AU DISCOURS SUR L'EXPÉRIENCE : VOIR, DIRE, ET DIRE VOIR.	341

3.1.5.1	Généalogie de la connaissance empirique.	341
3.1.5.2	Sensibilité au contexte et contextualisme sémantique.	346
3.2.	UNE CERTAINE CONCEPTION DE L'EXPÉRIENCE ET DU SCEPTICISME.	354
3.2.1	LE LEGS DU SCEPTICISME OU UNE CERTAINE CONCEPTION DE L'EXPÉRIENCE.	354
3.2.1.1	L'épistémologie traditionnelle, le scepticisme & le contextualisme épistémique.	354
3.2.1.2	Comment les objets physiques sont-ils vus par les épistémologues traditionnels ?	356
3.2.2	LA NATURE DE LA CONNAISSANCE EMPIRIQUE	362
3.2.2.1	La connaissance par description	362
3.2.2.2	La nature des concepts empiriques et leur signification.	366
3.2.3	LA CONNAISSANCE EMPIRIQUE ET LA QUESTION DE LA PERCEPTION D'OBJET.	372
3.2.3.1	L'hypothétique donation absolue des choses.	372
3.2.3.2	La connaissance empirique : la présupposition de l'objectivité & de l'objectité.	375
3.2.4	LANGAGE, PERCEPTION ET RÉALITÉ.	378
3.2.4.1	L'examen analytique clarkien de la perception.	378
3.2.4.2	La réalité phénoménale : entre perception et nomination.	381
3.2.5	LA PERCEPTION SENSIBLE AU CONTEXTE.	386
3.2.5.1	Anxiété transcendantale et énigme épistémologique : les sources de l'épistémologie traditionnelle.	386
3.2.5.2	Le problème de l'ancrage conceptuel & le problème de la typification de l'expérience perceptuelle.	389
3.3.	L'ANODIN, LE SENS COMMUN ET L'ORDINAIRE.	393
3.3.1	MOORE : L'HOMME ANODIN OU ORDINAIRE INVÉTÉRÉ ET SON FURIEUX SENS COMMUN.	393
3.3.1.1	Moore ou l'homme du commun invétééré selon Clarke.	393
3.3.1.2	Moore l'intuitif : un philosophe de l'anodin, pas si commun	398
3.3.2	LA CONVERSION SUBREPTICE DE L'ANODIN ET DU SENS COMMUN OU L'AVÈNEMENT PARADOXAL DE L'ORDINARITÉ.	406
3.3.2.1	Sens commun et scepticisme : Gulliver au pays du <i>plain</i> .	406
3.3.2.2	Engagements et témoignages : la question de la valeur réelle des théorisations de la connaissance.	413
3.3.3	LE SENS COMMUN « COMMUN » OU ORDINAIRE & LE SENS COMMUN PHILOSOPHIQUE.	420
3.3.3.1	L'équivocité de la notion de <i>sens commun</i> .	420
3.3.3.2	La plasticité du <i>plain</i> comme condition de possibilité de nos aptitudes à philosopher.	425
3.3.4	LE COMMUN OU L'OBJET PARADOXAL DE L'EXPÉRIENCE PHILOSOPHIQUE.	436
3.3.4.1	Le sens trivial du commun & le sens philosophique du commun.	436
3.3.4.2	L'anodin, le commun & l'ordinarité.	438
3.3.5	LA PARADOXALE ÉQUIVOCITÉ DE L'ORDINARITÉ.	442
3.3.5.1	La question de la structure relativement non objective du <i>plain</i> .	442
3.3.5.2	Le problème de l'applicabilité conceptuelle du terme <i>philosopher</i> .	448
Partie 4.	LE LEGS DE THOMPSON CLARKE A LA PHILOSOPHIE ANGLLO-AMÉRICAINNE CONTEMPORAINE	452
4.1.	DU LEGS DE LUDWIG WITTGENSTEIN AU LEGS DE THOMPSON CLARKE.	453
4.1.1	INTRODUCTION.	453
4.1.2	L'ÉPISTÉMOLOGIE TRADITIONNELLE, L'ÉPISTÉMOLOGIE NATURALISÉE ET LA QUESTION D'UNE PHILOSOPHIE DE LA CONNAISSANCE CLARKIENNE.	459
4.1.2.1	L'épistémologie traditionnelle et la naturalisation de l'épistémologie.	459

4.1.2.2	Contextualisme sémantique & naturalisation de l'usage : une conception anthropologique de la signification.	470
4.1.3	L'ÉPISTÉMOLOGIE CLARKIENNE : ARRIÈRE-PLAN, CONTEXTUALISME ET INTENTIONNALITÉ	473
4.1.3.1	Arrière-plan et contextualité : Clarke philosophe de la connaissance	473
4.3.1.2	Naturalisation de l'usage et conception contextualiste de l'intentionnalité.	484
4.1.4	LA QUESTION DE L'EMPRISE DU LANGAGE : CONTEXTE, USAGE ET SIGNIFICATION.	488
4.1.4.1	La référence gricéenne et la référence moréenne dans le « <i>Legs du scepticisme</i> ».	488
4.1.4.2	La question des traits structurels de la phénoménalité.	501
4.1.5	DE LA CONNAISSANCE ORDINAIRE AU SCEPTICISME ÉPISTÉMOLOGIQUE : LE CONTEXTUALISME CLARKIEN.	504
4.1.5.1	Le contextualisme épistémique.	504
4.1.5.2	Contextualisme et scepticisme.	509
4.2.	DU SCEPTICISME AU CONTEXTUALISME : PENSER L'ORDINARITÉ.	511
4.2.1	LE PROBLÈME DE LA RELATION DIALECTIQUE ENTRE L'ORDINARITÉ ET LE PHILOSOPHER.	511
4.2.1.1	L'expression du scepticisme épistémologique : une certaine manifestation à récuser l'ordinarité.	511
4.2.1.2	L'ordinarité : entre dialectique et plasticité.	515
4.2.2	LE SCEPTICISME COMME ARTEFACT DE LA PHILOSOPHIE OU LE PARADOXE DE LA CONDITION HUMIENNE.	520
4.2.2.1	La vérité du scepticisme selon Cavell et le legs du scepticisme selon Clarke : des considérations contrastées à propos de la « condition humienne ».	520
4.2.2.2	Le paradoxe de la condition humienne selon Clarke.	525
4.2.3	L'ÉVENTUELLE NATURE DE L'ORDINARITÉ SELON CLARKE.	528
4.2.3.1	Le problème de l'ordinarité : concept & phénoménalité.	528
4.2.3.2	La question de l'applicabilité conceptuelle de l'ordinarité.	532
4.2.4	L'HÉRITAGE CLARKIEN DE LA QUESTION DU CONTEXTUALISME, DE L'ORDINARITÉ ET DU SCEPTICISME.	539
4.2.4.1	Relativité conceptuelle et relative non-objectivité <i>versus</i> relativisme épistémique.	539
4.2.4.2	La relative « non-objectivité » structurelle de l'ordinarité d'après Clarke.	544
4.2.5	ANTHROPOLOGIE ET PHILOSOPHIE DANS LE LEGS DE THOMPSON CLARKE.	552
4.2.5.1	Philosopher : un exercice intermédiaire entre la naturalité de formes de vie et l'expression symbolique.	552
4.2.5.2	Anthropologie et philosophie de la connaissance selon Thompson Clarke : que faisons-nous de nos concepts ?	559
Conclusion		568
ANNEXE		577
Voir les surfaces et les objets physiques Thompson Clarke		578
I		578
II		580
III		583
IV		587
Le legs du scepticisme Thompson Clarke		591
MOORE : L'HOMME ORDINAIRE INVÉTÉRÉ		591
AU-DELÀ DE L'ORDINAIRE		594
PHILOSOPHER : SES CARACTÉRISTIQUES ET SON BUT		595
CONTRE-INTERROGATOIRE DU SENS COMMUN_{ph}		597
LE DESTIN DU SC_{ph}		600
LE LEGS DU SCEPTICISME		602

INDEX NOMINUM	603
INDEX RERUM	607
BIBLIOGRAPHIE	610

Introduction

« Celui qui ne commence pas par ne pas comprendre ne sait pas ce qu'est penser. »

Alain, Les idées et les âges.

Selon quelles règles sommes-nous conduits à appliquer nos concepts à telle ou telle situation ? Quels sont les critères empiriques et langagiers qui fondent l'établissement de tel usage conceptuel et non de tel autre, lors d'une occasion précise de signifier la connaissance du monde ? À ces deux redoutables interrogations, les philosophes de la connaissance ont tenté peu ou prou d'apporter leurs propres réponses en analysant la nature de la connaissance et la connaissance de cette connaissance. À cette fin, ils ont revendiqué des méthodes d'appréhension intellectuelle au moyen de procédures spécifiques caractérisées comme typiquement philosophiques. Ces investigations intellectuelles ont été présentées le plus généralement comme étant symétriques à celles que nous faisons dans la vie quotidienne, mais en aspirant à un degré épistémique supérieur. Elles ont ainsi conduit les philosophes à s'identifier et à s'opposer en se qualifiant entre autres, d'analytiques, d'empiristes, d'idéalistes, de rationalistes, de phénoménologues, etc., au regard de ce qu'ils ont considéré être absolument la nature de la connaissance. Mais quel est donc précisément l'objet visé traditionnellement par les philosophes de la connaissance ? Proposer une réponse à une telle question, suppose que l'on examine plus avant, les interrogations et les perspectives intellectuelles qu'elles suscitent.

Que voyons-nous et que savons-nous précisément lorsque nous cherchons à connaître quelque chose ? De quelles manières et par quelles médiations les hommes se rapportent-ils au monde pour constituer une connaissance relevant indissolublement de la pensée et de la sensibilité ? Proposer une réponse à ces questions relève de notre faculté à définir non seulement ce qu'est la connaissance mais aussi à circonscrire sa principale source : la perception. Qu'est-ce qui fait la perception ? Peut-être un certain genre de relation entre l'homme et le monde qui la caractérise comme un type d'expérience spécifique par lequel nous prenons connaissance de la réalité. Mais est-ce si simple ? Lorsque nous cherchons à savoir ce que c'est que percevoir, deux questions principales nous viennent à l'esprit. Qu'est-ce que nous percevons ? Comment pouvons-nous savoir ce que nous percevons ? Autrement dit, comment sommes-nous à même de porter un jugement quant à l'état du monde et comment acquérons-nous un tel savoir ? De la réponse apportée à la première interrogation relative aux caractéristiques et à la nature de la réalité perçue dépendra la réponse explicative à la seconde interrogation relative à la manière dont nous sommes amenés à connaître et à savoir. Dès lors, toute théorie de la connaissance perceptive a pour ambition de comprendre par quels moyens nous transformons nos expériences perceptives en jugements. Mais, elle a aussi pour projet d'évaluer la pertinence de cette capacité ou de ce pouvoir de juger au sein des doctrines philosophiques. A moins de supposer que nos expériences perceptives sont toujours et déjà, en quelque sorte, non conceptuelles.

Mais, sommes-nous véritablement en mesure de savoir ce qui fait que nous aurions la faculté de connaître ? Quelles fonctions ont la conscience, la pensée et le langage dans ce qui constitue une expérience perceptive ? Par ailleurs, l'expérience de la perception d'une douleur physique doit être distinguée de celle de la perception d'un rapport analogique entre deux choses dissemblables. Ces deux perceptions différentes sont des formes de connaissance perceptive qui reposent sur l'idée de conscience de « *quelque chose* » qui donne à penser et nous incite à décrire ou relater. Mais avons-nous accès à ce « *quelque chose* » qui fait que nous sommes en mesure de connaître ? Quelle peut être la nature de ce « *quelque chose* » ? Est-ce interne ou externe à notre pensée ? Et que penser de ces faits d'expériences quotidiens que sont le rêve et l'illusion qui nous font prendre le faux ou le vraisemblable pour le vrai ou la réalité ?

Ces expériences perceptives que sont les fictions posent le problème de l'existence ou non d'un critérium de la vérité afin de porter un jugement. Si nous ne savons pas que nous ne rêvons pas, qu'est-ce qui nous assure de la réalité d'une expérience perceptive ? Par ailleurs, si nous supposons que nos expériences perceptives sont conceptuellement structurées,

l'identification conceptuelle de ces expériences implique que tout jugement dont elles sont le produit soit nécessairement vrai. Comment parvenons-nous alors à expliquer qu'une expérience perceptive puisse relever de l'illusion ? C'est peut-être le jugement qu'il faut incriminer. Ce dernier se serait alors trompé dans la manière dont il aurait dû dire ou penser, c'est-à-dire rapporter l'expérience. Pouvons-nous philosophiquement nous prémunir d'un tel risque ? Quelle part le langage a-t-il dans ces effets ?

Les circonstances ou situations dans lesquelles nous parlons de la réalité perçue peuvent déterminer les manières dont nous devons convenir de rapporter la réalité. Notre sensibilité aux contextes peut ainsi définir les objectifs des modèles descriptifs convoqués pour rendre compte de la réalité. Mais l'état de ce que nous nommons une réalité perceptive est-il réductible au seul fait d'être rapporté d'une manière ou d'une autre ? Les différentes manières dont nous pouvons rapporter une réalité perceptive résultent d'argumentations distinctes qui entendent rendre compte de la nature de ce qu'est une expérience perceptive. Comment dès lors pouvons-nous constituer un critère qui nous assure de la véracité de tel ou tel argument mis en œuvre pour expliquer ce que nous percevons véritablement ? Afin de répondre à cette question, il est impératif de comprendre que rapporter ou relater une expérience perceptive constitue aussi un certain fait du langage. Une analyse descriptive de la perception d'un objet constitue en elle-même une certaine opération du langage sur la réalité relatée. Aussi, décrire ou relater quelque chose est un fait qui en lui-même constitue une certaine modification de l'expérience perceptive au moyen du langage. En conséquence, l'analyse de ce qu'est une expérience perceptive n'est plus réductible à l'expression « *je relate ce que je perçois* » mais ouvre la possibilité épistémologique d'affirmer « *je perçois ce que je relate* ».

Telle est l'apparente thèse paradoxale soutenue par le philosophe américain Thompson Morgan Clarke¹. Ce dernier étudie la nature d'une analyse descriptive de la perception d'un objet qui démontre que le langage a une valeur opératoire sur la réalité perceptive rapportée. En conséquence, le présupposé selon lequel le langage n'exerce pas d'influence sur les "faits" perceptifs relatés est mis à mal. Le langage a une certaine efficacité, il opère sur le réel au moyen de l'analyse tout comme une dissection sur un corps. Il nous est alors plus difficile de penser que nos analyses descriptives d'expériences perceptives agissent seulement comme des révélateurs ou présences significatives d'une réalité alors donnée. Aussi, selon Clarke, les analyses descriptives de perceptions d'objets ne décrivent pas les "faits" qu'elles prétendent.

¹ Thompson Clarke, « Seeing Surfaces and Physical Objects », in *Philosophy in America*, Edited by Max Black, 1965, p. 98-114.

Elles constituent en elles-mêmes un fait de la valeur opératoire du langage sur nos ambitions épistémologiques. Ceci n'est d'ailleurs pas sans conséquence non seulement sur ce que nous prétendons percevoir mais aussi sur ce que nous prétendons savoir.

L'idée que nous n'avons aucune certitude sur le caractère d'évidence de ce qu'est savoir est un problème classique de la philosophie. Communément, le scepticisme est l'idée selon laquelle nous savons bien moins de choses que nous le croyons ou pensons. Quant au scepticisme philosophique, il consiste dans l'affirmation qu'aucune proposition étayée sur notre expérience n'est à l'abri d'un doute sur sa véracité. Par conséquent, il nous est non seulement possible de contester nos raisons de croire ou de penser que nous savons quelque chose mais nous devons le faire afin de renoncer à certaines de nos ambitions ou prétentions cognitives. Le problème général du scepticisme philosophique devient alors en matière d'épistémologie celui du défi qu'il lance à la connaissance en affirmant son impossibilité. Ce défi présuppose un problème analytique consubstantiel au fait de connaître : comment sommes-nous conduits à définir « connaître » ? La difficulté majeure que représente la possibilité de définir le plus exactement ce qu'est connaître quelque chose, conduit inévitablement à la nécessité de constituer une théorie de la connaissance. Une théorie de la connaissance répond ainsi au caractère problématique de la notion de connaissance et au besoin philosophique que nous avons de le faire : c'est-à-dire savoir ce qu'est la connaissance afin de circonscrire nos relations à l'idée de vérité. Mais si le scepticisme philosophique est une réponse négative à nos ambitions épistémologiques et cognitives, l'idée même de connaissance s'en trouve affaiblie en devenant relative à tels ou tels critères. Ces critères fonctionnent comme des exigences pré-requises qui doivent être absolument satisfaites afin que nous puissions parler véritablement de connaissance. Face à ce qu'il conteste, l'efficacité du défi sceptique est celle d'opérer une élévation toujours renouvelée et plus dense qui repose sur l'exigence épistémique de mieux justifier ce que requiert le fait de savoir tel qu'il soit impensable d'y satisfaire. En conséquence, le scepticisme philosophique se révèle comme la maximalisation d'une volonté rationaliste d'infailibilité argumentaire. Radicalisé, le défi sceptique consiste à dire que si nous ne pouvons rendre compte de tout alors nous ne pouvons rendre compte de rien. C'est pourquoi, paradoxalement, le sceptique est celui qui cherche le plus à caractériser rationnellement la certitude de l'obvie. Mais l'obvie relève-t-il de l'idée de certitude, de la preuve ou de la cohérence d'une démonstration ?

Malgré les apparences, le scepticisme ne donne pas nécessairement matière au relativisme. Le scepticisme épistémologique est foncièrement la manifestation d'une quête d'absolu craignant que l'ordre des choses puisse relever de l'ordre du relatif. Si nous ne

pouvons rendre compte de toutes nos certitudes (savoir, connaissance), alors nous ne pouvons rendre compte de rien. Voilà la seule certitude qui vaille pour le sceptique. Son déni apparent de la connaissance, l'ignorance supposée, semble ainsi relever au contraire d'une obsession pour la connaissance qui doit être conceptualisée comme forcément certaine. Pour ces raisons, certains philosophes ont considéré avec sérieux l'attitude sceptique². Ils ont cherché et tenté de lui répondre en démontrant sous quelles conditions il nous est possible de connaître. Pour cela, ils ont développé des épistémologies ou théories de la connaissance qui ont intégré une part plus ou moins importante du défi sceptique. Toute théorie de la connaissance peut être comprise comme le lien qui unit l'homme à la question de la vérité et la question de la vérité peut être comprise comme le lien qui unit la pensée humaine à la réalité. Aussi, la connaissance est-elle une chose certes problématique, mais qui nous intéresse tous et pour laquelle nous éprouvons un certain désir, même si nous ne désirons pas tous savoir ce qu'est la connaissance.

Si nous faisons nôtre l'*incipit* de la *Métaphysique* d'Aristote³, nous pouvons en déduire que si le fait de savoir intéresse tout homme pour le philosophe, l'objet de cet intérêt peut être la connaissance, mais également la perception. L'idée d'une philosophie de la connaissance et d'une philosophie de la perception résulte alors de la nécessité dans laquelle le désir philosophique s'incarne pour analyser et comprendre cette notion si problématique qu'est la connaissance. Ces constatations nous conduisent à étudier et évaluer les prétentions épistémologiques. Autrement dit, les ambitions conceptuelles et théoriques de la philosophie qui peuvent nous aider à penser la complexité et la richesse de ce qu'elles nomment la connaissance et la perception. La question suivante peut alors être posée : comment certains philosophes rendent-ils compte de la nature de ce que c'est que voir et savoir quelque chose ? Les notions de *voir* et *savoir* sont communément convoquées pour définir nos aptitudes à la connaissance mêmes les plus triviales. Elles sont pour ces raisons des objets conceptuels⁴

² En l'occurrence David Hume, George Edward Moore et Ludwig Wittgenstein en lesquels Clarke puise les sources de son analyse. Clarke examine et confronte leurs arguments afin de présenter sa propre conception de la valeur du scepticisme.

³ « *Tous les humains ont par nature le désir de savoir.* », Aristote, *Métaphysique*, livre Alpha, 1, 980a présentation et traduction par M. P. Duminil et A. Jaulin, Paris, Editions Flammarion, 2008, p. 71.

Voir également, Aristote, *De l'âme*, I,1,402a 1, « *le savoir, à notre avis, est au rang des belles choses qu'on honore.* » traduction et présentation par R. Bodéüs, Paris, édition Flammarion, 1993, p. 75. Au demeurant, nous souhaitons préciser que nous partageons la réflexion du philosophe et historien des sciences Alexandre Koyré qui affirme : « *Car n'en déplaît à Aristote, l'homme n'est pas naturellement animé du désir de comprendre ; même pas l'homme athénien.[...]Car il faut bien le reconnaître, la théorie ne conduit pas, du moins pas immédiatement, à la pratique ; et la pratique n'engendre pas, du moins pas directement, la théorie.* », in *Études d'histoire de la pensée scientifique*, Paris, (1966) Gallimard, 1973.

⁴ Nous appelons objets conceptuels les idées abstraites et générales résultant d'opérations par lesquels la pensée isole certaines réalités données dans l'expérience afin de proposer des définitions rigoureuses en rassemblant des caractères communs.

pour lesquels certains philosophes cherchent à proposer une meilleure compréhension et définition des termes. Plus encore, ils cherchent à analyser de manière descriptive et normative nos différentes possibilités de connaître. Il en résulte de riches controverses philosophiques sur la nature des concepts et des facultés que sont voir et savoir quelque chose.

Ces controverses résultent d'argumentations pour lesquelles Thompson Clarke exige de notre part une attention particulière. Les analyses clarkiennes s'inscrivent dans une certaine continuité avec les thèses développées par Wittgenstein⁵ concernant la notion d'*aspect* et de « voir...comme ». Selon Wittgenstein, le fait de voir quelque chose ou de remarquer un aspect consiste indéfectiblement à voir et interpréter, à voir et penser. Comme le remarque très justement J. Benoist, « ce "voir comme", dans son indiscutable et irréductible diversité d'emploi, a,[...] toujours à voir en un sens ou en un autre avec l'idée de "voir sous une description", au sens de : un voir tel que ce qui est vu **pourrait être décrit** d'une certaine façon⁶. » L'enjeu des deux articles de Clarke apparemment distincts est moins la volonté de montrer de quelle(s) manière(s) « voir » et « savoir » peuvent s'articuler au sein d'une investigation épistémologique que celle de rendre compte d'apparitions et de perceptions d'aspects lorsque nous disons « voir » et nous disons « savoir ». Cette sensibilité à l'aspect, aux différences, relève de la signification attribuée aux mots de manière explicative au moyen d'exemples. Aussi, le sens à dire « voir » et le sens à dire « savoir » dans les argumentations philosophiques dépendent-ils moins de la signification des termes que de la façon dont on explique la signification de ces termes. Par conséquent, la signification de concepts philosophiques tels que *voir* et *savoir* ne peut être réductible à la seule et totale appréhension d'un acte de la pensée ou intuition.

Selon Clarke, nos compréhensions et nos façons de rendre compte de la connaissance empirique du monde sont foncièrement relatives à des contextes où nous mobilisons des usages et des manières distincts d'employer le terme *voir* et d'employer le terme *savoir*. Ces usages langagiers nous donnent le sentiment que l'instance du jugement, pour parfaire ces expériences du monde, doit les définir le plus correctement possible au moyen d'arguments explicatifs.

La norme d'un jugement vrai nous conduit à mesurer la vérité de la connaissance à l'aune de la rationalité d'une théorie de la connaissance. Cette dernière nous prévient d'une

⁵ Ludwig Wittgenstein, *Le cahier bleu et le cahier brun*, trad. M. Goldberg & J. Sackur, Paris, Gallimard, 1996 ; *Recherches philosophiques*, (dir.) E. Rigal, Paris, Gallimard, 2005 ; *Remarques sur la philosophie de la psychologie*, trad. G. Granel, Mauvezin, T.E.R., Vol. 1 & 2, 1989-1994.

⁶ Jocelyn Benoist, *Sens et sensibilité. L'intentionnalité en contexte*, Paris, Cerf, 2009, p. 70.

situation pour laquelle nous ne sommes jamais certains de rendre compte de la vérité de notre savoir et de son procès. L'idée philosophique qu'il n'y a de véritable connaissance que là où nous pouvons produire un savoir implique que le savoir soit l'étalon infaillible qui ne puisse être confondu avec la *doxa*, c'est-à-dire la faillibilité de l'opinion. Le caractère d'infaillibilité constitue l'essence même de la définition philosophique la plus courante du savoir d'après Clarke. Là où il y a un risque de faillibilité, il ne peut advenir de véritable concept de *savoir*, selon la plupart des définitions proposées par les philosophes, car la faillibilité serait le signe même d'une connaissance relative dépendante de circonstances, de situations ou de contextes divers. L'idée d'infaillibilité du savoir semble l'un des pré-requis épistémologiques fondamentaux de la philosophie pour Clarke. Cette conception supposée de l'essence de *savoir* par « *la nature traditionnelle de l'épistémologie philosophique* »⁷ affirme que toute conception de *savoir* doit être absolue. Du point de vue des philosophes, le concept *savoir* exige ou « *requiert effectivement l'invulnérabilité* »⁸. Généralement, l'idée de savoir ou toute conception de savoir présuppose que le concept *savoir* est invulnérable aux doutes. Plus encore, il ne peut intrinsèquement développer l'idée d'une connaissance partielle ou relative sans courir le risque de ne plus être véritablement le concept de *savoir*. L'idée philosophique que nous ne pourrions saisir la connaissance de la réalité ultime de l'être qu'au moyen d'un concept absolu de *savoir*, conduirait les philosophes à chercher une structure pérenne ou un contenu à *savoir* d'après Clarke. Aussi, selon ce dernier, « *la nature de l'épistémologie traditionnelle* » fait-elle prévaloir l'idée d'un contenu de la connaissance ou de ce qui fait connaissance tel le concept de *sens datum* de la connaissance empirique. Cette idée d'un contenu de la connaissance empirique entretient par voie de conséquence les prétentions philosophiques de l'épistémologie traditionnelle à penser que seul le concept de *savoir*, défini comme invulnérable, peut nous prémunir des menaces sceptiques. L'idée d'un contenu de la connaissance empirique constitue également l'un des fondements de la connaissance pour la plupart des philosophes traditionnels. Clarke prétend rendre compte de cette idée qui structure l'ensemble des discours épistémologiques traditionnels afin d'y lire un présupposé puissant. Lequel ? La connaissance philosophique de notre expérience du monde nous permettrait de rendre compte *absolument* de « *la manière dont les mots s'accrochent au monde* »⁹.

⁷ Voir Thompson Morgan Clarke, *The Nature of Traditional Epistemology*, Ph.D. Dissertation, Harvard University, 1962. Cette thèse inédite, nous avons pu la consulter et nous en procurer un exemplaire grâce à la diligence du service de reprographie de l'Université d'Harvard et de son représentant Mike Melor que nous tenons vivement à remercier.

⁸ Thompson Clarke, « The legacy of Skepticism », *The Journal of Philosophy*, Vol. 69, n°20, Sixty-Ninth Annual Meeting of the American Philosophical Association Eastern Division, 1972, (Nov. 9, 1972), p.754-769.

⁹ Hilary Putnam, *Le réalisme à visage humain*, § Métaphysique, 3, Après l'empirisme, Paris, Tel Gallimard, 2011, p. 164.

Pour Clarke, les philosophes traditionnels sont amenés à sous-évaluer et à déconsidérer l'impact de la relativité conceptuelle qui est à l'oeuvre à la fois dans leurs jugements sur la connaissance et dans leur langage. Les uns comme les autres présupposent qu'il n'existe qu'une seule manière véritable de décrire absolument le monde. Par conséquent, leurs désirs d'absolu ou de pureté épistémique tendent à présenter une intelligibilité du monde idéalisée qui les conduit à des polémiques conceptuelles et philosophiques incessantes. Les épistémologues traditionnels supposent l'existence d'un monde constitué d'objets indépendants de l'esprit humain et dont la vérité nous serait révélée au moyen des concepts qui leur correspondraient. Leurs concepts philosophiques seraient à même d'extraire la vérité ou ce qui serait réellement propre au monde, voire de correspondre ou de référer au monde par le truchement d'une justification, celle de données empiriques. Telle est la véritable nature de l'épistémologie des philosophes traditionnels selon Clarke.

L'épistémologie dite « traditionnelle » et le scepticisme ne sont que l'endroit et l'envers d'une même ambition philosophique, à savoir : la croyance à la toute-puissance de l'argumentation de l'analyse philosophique. Pareillement à la confrontation des différentes thèses constituant des arguments analytiques de ce qu'est dire « voir »¹⁰, point par point, le scepticisme philosophique constitue une réponse analytique et "contre-épistémologique" à l'ambition philosophique d'instituer une théorie de la connaissance. A une théorie de la connaissance, le scepticisme répond par une théorie de la non-connaissance ou du non-savoir¹¹. Mais le scepticisme comme l'épistémologie traditionnelle déploie une même présupposition. La croyance ou l'assurance que seule une analyse descriptive prétendument absolue et idéale permet de définir exactement la nature de concepts tels que *voir* et *savoir*. Ceci constitue une fiction épistémique quant à la nature réelle de nos concepts pour Clarke. Selon le philosophe américain, nous voyons et nous savons seulement d'après des situations ou selon des circonstances à partir desquelles, nous sommes amenés contextuellement à dire *voir* ou dire *savoir* quelque chose. En conséquence, le sens de ce que nous nommons *voir* et *savoir* résulte bien moins d'une entreprise d'édification théorique (l'épistémologie) ou d'une entreprise de déconstruction théorique (le scepticisme) que de ce que nous instituons comme sens au travers de différences linguistiques. La signification des propositions dans lesquelles les concepts *voir* et *savoir* sont mobilisés a pour caractère une "naturalité" de distinctions que désignent les facultés différenciatrices du langage. Pour ces raisons, elles peuvent nous paraître plus "naturelles" et plus véridiques que la seule signification vraisemblable de

¹⁰ T. Clarke, « Seeing Surfaces and Physicals Objects », *Op. Cit.*

¹¹ T. Clarke, « The Legacy of Skepticism », *Op. Cit.*

propositions où *voir* et *savoir* produisent les distinctions établies par la seule analyse théorique de l'épistémologie traditionnelle ou du scepticisme. Le langage opère dans le réel, car nous agissons avec lui dans nos entreprises d'investigations. Pour Thompson Clarke, le langage épistémologique des philosophes devient alors lui-même quelque chose à étudier dans la mesure où il prétend nous faire accéder absolument et idéalement à une certaine perception des choses. Le langage épistémologique ne peut donc plus être présenté comme simplement le médium par lequel la donation du sens s'effectue, comme le pense généralement l'empirisme et le rationalisme, mais également le scepticisme. En cela, Clarke hérite de ses grands prédécesseurs à savoir Moore, Wittgenstein et Austin qui se sont également interrogés sur la façon dont le langage est articulé au monde.

Pour ces philosophes, le langage n'est plus seulement le médium par lequel la description de la réalité perçue advient. Il devient lui-même ce qui doit être perçu comme étant consubstantiel à la réalité perceptive que nous cherchons à appréhender. En conséquence, penser le langage et penser la perception nous conduit peut-être à défaire leurs relations classiques établies par « *la quête philosophique de la connaissance traditionnelle* »¹². Cette dernière nous présente indéfectiblement l'idée selon laquelle la perception conduit nécessairement à la connaissance. La perception serait ainsi réductible au produit du jugement ou d'une inférence, c'est-à-dire au processus cognitif. Or, au quotidien, il s'avère que ce que nous nommons une perception est aussi l'expérience d'une action et d'une certaine pratique de la réalité. Lorsque nous disons voir un objet ou lorsque nous disons savoir quelque chose, nous l'assertons selon les situations dans lesquelles nous sommes. Nous ne cherchons pas systématiquement à rendre compte de manière analytique l'effectivité de ce que nous voyons ou de ce que nous définissons comme savoir. Fondièrement, l'ambition traditionnelle de la philosophie tente d'instituer que notre seul et véritable rapport au monde est avant toute chose celui de la connaissance. La connaissance philosophique serait ainsi le produit d'un genre de présence au monde essentiellement sur le mode épistémologique. En retour, ce mode mobilisé par nos facultés de l'esprit minimise la variabilité des contextes de nos pratiques et usages du monde. Telles pourraient être les raisons pour lesquelles généralement, les philosophes seraient enclins à développer des théories et des philosophies de la connaissance, malgré toutes les difficultés et controverses rencontrées.

D'après Clarke, nos doutes ne rivalisent en rien avec les procédures du scepticisme épistémologique qui sont l'expression d'une mise à l'épreuve de l'infaillibilité supposée de la

¹² Stanley Cavell, *Les voix de la raison*, § 8 La quête de la philosophie de la connaissance : fin, trad. franç. par S. Laugier & N. Balso, Paris, Seuil, 1996, p. 289-360.

connaissance ou de la perception. Pour autant, le scepticisme philosophique est-il une aberration ? Comment expliquer les raisons de cette légitime pérennité au cours de l'histoire de la philosophie de la connaissance ? Quelle valeur faut-il lui accorder ? Par ailleurs, est-il possible de porter réellement un jugement en termes de correctibilité sur la valeur de vérité de la connaissance perceptive ? Comment est-il possible de rendre compte de la diversité des arguments de la thèse des *sens data* sur la possibilité de la connaissance empirique ?

Paradoxalement, car sans affiliation possible¹³, certaines interrogations de la philosophie clarkienne paraissent avoir des similitudes avec celles contemporaines de la philosophie de Jacques Derrida, à savoir : l'être comme présence épistémique n'est-il pas la condition en soi « métaphysique » de toute ambition épistémologique ? La présence de la chose ne serait-elle pas finalement réductible à une présence signifiée ou décrite ?¹⁴ Clarke comme Derrida nous paraissent plaider de manière distincte pour la thèse d'une fundamentalité du langage qui dénonce l'illusion d'un niveau directeur prélangagier¹⁵. Pour l'un comme pour l'autre, le problème traditionnel de la philosophie de la connaissance résulte en partie de la présupposition que le langage serait l'instrument par lequel la réalité se réfléchit comme représentation et s'expliquerait sur le mode descriptif. Cependant, le langage ne doit pas être conçu comme extérieur au monde, au-dehors de la phénoménalité, mais bien *in media res*, là où il est communément dans nos vies ordinaires. Mais, à l'encontre de Derrida, Thompson Clarke, en digne représentant de la philosophie analytique, envisage le langage comme la voie à privilégier sur le parcours de l'expérience de la présence des choses et du monde. A l'inverse, Derrida pense que le langage n'est pas en mesure de circonscrire ou de cloturer définitivement ce qui nous importe car il est toujours mouvant et ne peut s'identifier à la pleine certitude de la présence des choses. Le langage devient ainsi constitutif d'un certain rapport impossible à un propre ou à un référent qui conduit à la dispersion et prolifération du sens. Pour Clarke, la nature de la relation entre le linguistique et le perceptif semble devoir être posée autrement. Son approche singulière du contextualisme épistémologique en répond. Il s'agit d'expliquer que les conditions de vérité de nos attributions de connaissance peuvent varier en fonction du *contexte*, en un sens radical et novateur, de celui qui les effectue. Pour cette raison, la philosophie clarkienne est à la croisée de l'épistémologie et de la philosophie du langage. Pour autant, Clarke et Derrida perçoivent les termes du langage philosophique comme des épreuves intellectuelles qui mettent en

¹³ Excepté le partage d'un certain rapport critique aux œuvres d'E. Husserl et de J. L. Austin.

¹⁴ Jacques Derrida, *La voix et le phénomène*, Paris, PUF, 1967.

¹⁵ Jean-Michel Salanskis, « La philosophie de Jacques Derrida et la spécificité de la déconstruction au sein des philosophies du linguistic turn », (dir.) C. Ramond, *Derrida : la déconstruction*, Paris, PUF, 2004, p. 21.

évidence l'ambiguïté intrinsèque des concepts de la philosophie traditionnelle. De manière distincte, ils nous conduisent à constater une certaine fragilité¹⁶ à l'endroit de ce que sont les *concepts* et à nous interroger sur ce que nous dénommons communément sous le terme de *philosophie*.

Si nous devons être vigilants à l'ambition descriptive de l'expression philosophique, sommes-nous à mêmes de renoncer à toute exigence descriptive ? Pour Clarke, cela ne semble pas concevable. Si le descriptivisme conçoit l'examen du réel comme ce qui délivre sa vérité par le truchement du langage, il souligne aussi une certaine exigence philosophique : celle de décrire l'expérience. Mais que signifie décrire une expérience perceptuelle ? Et que décrivent exactement les théories de la connaissance empirique pour expliquer le phénomène de la perception ? Selon Clarke, le projet descriptif de la connaissance par les différentes théories traditionnelles de la philosophie de la perception et de la philosophie de la connaissance partage une même illusion : une sous-évaluation de la nature des effets du langage sur ce que nous pensons être la réalité de voir et de savoir quelque chose. Car le langage agit tout autant qu'il décrit. Aussi, les descriptions épistémologiques sont-elles moins ce qu'elles nous paraissent être, par exemple un fait perceptif, qu'un effet ou un fait du langage sur la réalité décrite. Clarke pose une interrogation cruciale quant aux possibilités réelles du langage à décrire nos expériences perceptives. Pareillement, il nous interroge sur nos capacités réelles à décrire ce qu'est l'effectivité de nos modes de connaissances et les manières dont nous sommes conduits à en rendre compte.

La pensée clarkienne se confronte explicitement aux procédures de la connaissance empirique. Mais elle se confronte également à la méthode phénoménologique de la connaissance constituée par Husserl. Cette méthode prétend nous mettre en relation avec l'expérience de la perception des phénomènes afin de pouvoir les caractériser nominalement. Elle déploie une analyse et un statut de l'exemple où ce dernier incarne le sens de ce qui est vécu et dit, le plus généralement comme paradigme. Aussi, le recours à l'exemple n'est-il pas fortuit dans les deux articles clarkiens¹⁷. Il répond à une stratégie argumentative précise. Laquelle ? Afin d'exposer la nature de cette stratégie, encore nous faut-il répondre à cette interrogation : quel peut être le rôle et la signification d'un exemple en philosophie ?

Généralement, nous distinguons deux fonctions principales de l'exemple. La première consiste en une illustration d'une analyse argumentative et conceptuelle conduite indépendamment de l'exemple lui-même, et ce, sur un mode général et *a priori*. Dans ce cas,

¹⁶ Charles Ramond, *Le vocabulaire de Derrida*, Paris, Éditions Ellipses, 2001, p. 3.

¹⁷ T. Clarke, « Seeing Surfaces and Physicals Objects », « The Legacy of Skepticism ».

la fonction d'exemple est alors dérivée car elle vient confirmer la validité d'un concept ou d'une théorie préalablement élaborée. Quant à la seconde fonction de l'exemple, elle compose originairement la puissance d'une analyse argumentative ou conceptuelle. La vérité de l'analyse argumentative et conceptuelle repose alors sur la qualité spécifique de l'exemple invoqué. Dans ce cas, la fonction de l'exemple est heuristique car elle constitue la part essentielle de l'argumentation conceptuelle. Un exemple peut également remplir à l'origine une fonction simplement illustrative qui s'avère ultérieurement avoir en retour une fonction déterminante et modificatrice de l'argument conceptuel lui-même. En conséquence, nous devons remarquer qu'assigner un rôle et une signification à l'exemple dans ce cas précis retient notre attention. Nous devons constater une certaine relation interactive entre l'exemple et ce qu'il exemplifie, c'est-à-dire l'argument ou le concept¹⁸. Aussi, l'exemple peut-il remplir tout autant une fonction d'explicitation qu'une fonction de recherche pour une argumentation conceptuelle dans une logique de la connaissance philosophique. Ces fonctions engendrent l'une par rapport à l'autre une riche interaction au point qu'elles peuvent expliquer les divergences des analyses philosophiques de *ce qu'est dire voir* un objet physique, selon Thompson Clarke. C'est pourquoi la confrontation de la pensée clarkienne à la méthode phénoménologique correspond à une critique de l'argument selon lequel les données sensibles (*sens data*) « *motivent expressément l'analyse conceptuelle* »¹⁹. Par conséquent, le rôle de l'exemplification au sein de la connaissance empirique et au sein de la méthode phénoménologique est-il de participer activement à la genèse des concepts et des catégories.

L'interrogation clarkienne de la fonction de l'exemple dans la genèse d'une argumentation conceptuelle reconduit en quelque sorte l'antique problème aristotélien de la connaissance du singulier. Plus précisément, il s'agit d'évaluer la pertinence de la mise en œuvre d'exemples et de contre-exemples dans des argumentations philosophiques distinctes qui prétendent atteindre chacune à l'universalité de la preuve. La singularité intrinsèque de l'exemple fait que sa vérité est plutôt de l'ordre du possible ou de la contingence.²⁰ Par conséquent, l'exemplification comme fait empirique constitue certes une puissante dimension concrète mais elle est aussi irréductible à une dimension universelle. La notion d'exemple renvoie aux deux fonctions précédemment citées : celle d'illustrer et celle de constituer ce dont elle est l'exemple. Aussi, la notion d'exemple comporte-t-elle une ambiguïté quant à son

¹⁸ Nathalie Depraz, *Plus sur Husserl. Une phénoménologie expérientielle*, § Le rôle de l'exemple, Paris, Éditions Atlande, 2009, p. 71-75

¹⁹ Nathalie Depraz, *Plus sur Husserl. Une phénoménologie expérientielle*, § Le rôle de l'exemple, Paris, Éditions Atlande, 2009, p. 72

²⁰ Aristote, *Seconds Analytiques, Organon IV et Topiques, VIII, Organon*, trad. franç. J. Tricot, Paris, Vrin, 1984.

sens. Elle peut désigner distinctement et tout à la fois soit un échantillon, un spécimen d'une série ou d'un groupe, c'est-à-dire l'identité dans la pluralité ; soit au contraire, un modèle ou un paradigme, c'est-à-dire l'identité de la singularité. En ce sens, l'exemple comme singularité ou cas unique devient un modèle à suivre. En conséquence et selon les exemplifications, prime, soit l'identité du générique sur la singularité, soit l'unicité de la singularité de l'exemple qui vaut seulement pour lui-même. Comme le souligne J. P. Narboux²¹, « Clarke montre dans une veine wittgensteinienne, que la prétention à l'universalité et à la particularité de l'exemple, dans l'argumentation » peut constituer intrinsèquement la faiblesse de l'argument. L'examen clarkien du rôle précis de l'exemple dans la constitution de l'argumentation du scepticisme épistémologique et de la connaissance empirique montre donc que certains « faits » exemplifiés ne sont pas ce qu'ils paraissent être²². Selon Clarke, certains « faits », à l'exemple du "H.M. Fact"²³, ne sont pas relatés dans des analyses argumentatives philosophiques au moyen de descriptions qui se présentent comme "exemplaires", comme nous le pensons généralement. Mais ces « faits » résultent plutôt de ce que l'argumentation elle-même produit²⁴. Par le truchement des analyses de ce qu'est dire « voir » et ce qu'est dire « savoir », Clarke propose une lecture critique du problème de l'exemplification et de son arbitrarité. Plutôt que de chercher à épuiser le réel au moyen d'un descriptivisme excessif toujours plus accru en distinctions et en précisions, Clarke nous propose de mettre l'accent sur ce que produit le langage comme "faits". Ces derniers prennent une valeur spécifique dans nos argumentations philosophiques sur la connaissance. Ils conduisent alors à soutenir, soit des thèses paradoxales comme le scepticisme épistémologique, soit à soutenir des théories de la perception contradictoires. Par suite, ces "faits" sont à l'origine de nombreuses controverses philosophiques sur la nature de la connaissance.

Pour l'ensemble de ces raisons, nous avons souhaité étudier et présenter l'oeuvre si singulière de Thompson Clarke dans ce qui nous paraît le plus caractéristique. Loin d'avoir la renommée des grandes figures du "Panthéon philosophique", Clarke présente néanmoins, une pensée originale et séminale pour une part non négligeable de philosophes anglo-américains contemporains. Mais qui est-il précisément ?

²¹ Jean-Philippe Narboux, *Dimensions et paradigmes. Wittgenstein et le problème de l'exemplarité*, Paris, collection Mathesis, Vrin, à paraître, p. 264-265.

²² T. Clarke, « Seeing Surfaces and Physicals Objects » et « The Legacy of Skepticism ».

²³ T. Clarke, « Seeing Surfaces and physicals Objects ».

²⁴ T. Clarke, *Idem* ; voir également J.-Ph. Narboux, *Dimensions et paradigmes*, Op. Cit., p. 124-125

Méconnu en France, Thompson Morgan Clarke fut le condisciple et l'ami du philosophe américain Stanley Cavell lorsqu'ils étaient doctorants à l'Université de Harvard²⁵. Cette information est importante car l'influence de Clarke sur une partie de l'oeuvre cavellienne est sans conteste. En effet, l'analyse de la nature de l'expression du scepticisme et la critique cavellienne de la théorie de la connaissance traditionnelle puise largement aux sources de la pensée clarkienne. Clarke et Cavell sont fascinés par les phénomènes de projection à l'oeuvre au sein de nos constructions intellectuelles qui nous permettent d'appréhender et de percevoir le monde. Autrement dit, Clarke et Cavell interrogent le problème classique de la représentation en philosophie de la connaissance. Mais, ils en renouvellent en partie le questionnement de la manière suivante, à savoir, en y interrogeant la dimension transcendantale ou les conditions de possibilités de ce phénomène général de projection. A quelles conditions et pour quelles raisons les objets que nous contemplons font-ils monde ? Cette question fondamentale est au coeur des oeuvres respectives de Clarke et Cavell. Elle conduit Clarke à interroger exclusivement les dispositifs épistémologiques qui participent à ordonnancer une cohérence et une consistance théorique et absolue du monde selon des critères purement philosophiques. Pour Cavell, cette question le conduira à déployer une réflexion philosophique articulée constitutivement à l'expression cinématographique dans laquelle il voit l'incarnation des phénomènes de projection et la "présence absente"²⁶ du monde équivalent à celle qu'opère la philosophie de la connaissance traditionnelle et le scepticisme. Cette fascination commune pour la structure projective d'une certaine expérience inquiète du monde conduit Clarke et Cavell à proposer respectivement et en partie différemment une réinterprétation philosophique de l'expression du scepticisme et de sa vérité. Leurs réinterprétations du scepticisme se fondent sur analyse minutieuse des menaces et des réponses qu'il peut appeler. Elles requièrent également une attention renouvelée aux expériences d'accords et de désaccords dans l'expression philosophique où nos doutes peuvent être dépassés, voire justifiés, sans pour autant être vaincus²⁷.

²⁵ Lire en particulier l'avant-propos de S. Cavell à la traduction française par S. Laugier et N. Balso de son ouvrage, *Les voix de la raison. Wittgenstein, le scepticisme, la moralité et la tragédie*, Paris, Seuil, 1996, p. 15. Pour mémoire, nous rappelons que S. Cavell, dédie non seulement cet ouvrage à la mémoire d'Austin mais aussi à son ami T. M. Clarke. Ils furent ensemble doctorants à l'Université d'Harvard et enseignants à l'Université de Berkeley entre les années 1957 et 1963, Élise Domenach, "Scepticisme, sense data et contexte : Austin, Cavell, Clarke", conférence du 13 décembre 2001 à Amiens. Voir également l'ouvrage de S. Cavell, *Un ton pour la philosophie. Moments d'une autobiographie*, Paris, Bayard, 2003, p. 110. Nous renvoyons également à l'autobiographie de Stanley Cavell, *Little Did I Know. Excerpts from Memory*, Stanford University Press, 2010.

²⁶ Élise Domenach, *Stanley Cavell, le cinéma et le scepticisme*, § "L'expression du scepticisme au cinéma", Paris, PUF, 2011, p. 118.

²⁷ Élise Domenach, *Stanley Cavell, le cinéma et le scepticisme*, Paris, PUF, 2011, p. 15.

Au cours de la seconde moitié du XX siècle, Clarke devint professeur à l'Université de Berkeley durant une trentaine d'année où il enseigna essentiellement l'épistémologie²⁸. Certaines analyses de ses deux articles majeurs ont suscité de nombreux commentaires dans la littérature épistémologique anglo-américaine. Explicitement ou non, maints philosophes contemporains²⁹ ont discuté les analyses de Clarke. Son originale conception de la valeur du scepticisme et sa réflexion contextualiste sur le phénomène de la perception constituent principalement matière à ces discussions. Notre intérêt à étudier et à présenter sa pensée réside dans le fait qu'il nous semble être l'une des figures majeures de la philosophie anglo-américaine contemporaine. Sa philosophie "analytique" se caractérise par une méthode véritablement argumentative et convaincante qui offre l'avantage de montrer la profondeur de sa pensée. Fondamentalement, Clarke nous interroge et prétend répondre prudemment à certaines questions essentielles de l'exercice philosophique, qui articulent notre lecture de sa singulière oeuvre, à savoir :

- Quelles sont véritablement la nature de nos concepts et la nature de nos critères de l'applicabilité conceptuelle ?
- Que faisons-nous précisément lorsque nous prétendons *philosopher* ?
- Sommes-nous capables de constituer et de juger *a priori* ce qui relève du philosophique et ce de qui n'en relève pas ?
- Que désignons-nous sous le concept d'*ordinarité (Plain)* ?
- Quel peut-être *le legs du scepticisme* ?

Publiés respectivement en 1964 et 1972³⁰, les articles de Clarke cherchent à analyser et à clarifier ce que nous concevons comme relevant d'une connaissance certaine. Ils

²⁸ Hubert Dreyfus, Paul Feyerabend ou bien encore John Searle furent parmi ses collègues les plus célèbres au département de philosophie de Berkeley. Voir Source : *Directory of American Philosophers 1990-1991, Fifteenth edition*, Philosophy Documentation Center, by Archie J. Bahm editor, 1990.

²⁹ Lire entre autres, Avrum Stroll, *Surfaces*, University of Minnesota Press, 1988 ; Barry Stroud, *The significance of Philosophical Scepticism*, Oxford University Press, 1984 ainsi que le recueil d'articles, *Understanding Human Knowledge. Philosophical Essays*, Oxford University Press, 2000 ; Hillary Putnam, *The threefold Cord, Mind, Body and World*, Columbia University Press, 2000 ; David Lewis, *Elusive Knowledge*, Australian Journal of Philosophy, Vol.74, N°4, December 1996 ; Michael Williams, *Unnatural Doubts. Epistemological Realism and the Basis of Scepticism*, Princeton University Press, 1996 ; Charles Travis, *The Uses of Sens*, Oxford Clarendon Press, 1989 et du même auteur *Les Liaisons ordinaires. Wittgenstein sur la pensée et le monde*. Leçons au Collège de France - Juin 2002, Vrin, 2003 ; Marie McGinn, *The Everyday Alternative to Scepticism : Cavell and Wittgenstein on Other Minds*, in , *Wittgenstein and Scepticism*, Ed. McManus, London, Routledge, 2004.

³⁰ Clarke, Thompson, « *Seeing Surfaces and Physical Objects* », *Philosophy in America*, Edited by Max Black, 1965, p. (98 –114) ; Clarke, Thompson, « *The legacy of Scepticism* », *The Journal of Philosophy*, Vol. 69, N° 20, Sixty-Ninth Annual Meeting of the American Association Eastern Division, (Nov. 9, 1972), p. (754–769). Voir également nos traductions inédites en Appendices, (révisées par J.-Ph. Narboux) « Voir les surfaces et les objets physiques » et « Le legs du scepticisme ».

N.B. En 1952, en réponse aux travaux du philosophe Nelson Goodman, Clarke avait également publié antérieurement à ces textes, un article moins connu "Reflections on Likeness of Meaning", in, *Philosophical Studies : An international Journal for Philosophy in The Analytic tradition*, Vol.3, N°1 (January, 1952), p. 9-13.

proposent d'étudier les manières dont nous sommes conduits à asserter et à rendre compte de la certitude de nos connaissances lorsque nous sommes amenés à dire « voir » et à dire « savoir ». Clarke analyse les valeurs que recèlent les concepts *voir* et *savoir* dans leurs usages épistémologiques proposés traditionnellement par la philosophie de la connaissance. Il cherche à évaluer nos facultés de penser, de ce qui relève du *plain* ou de ce que nous avons choisi de traduire et d'interpréter par les termes de *commun* et d' "ordinarité ". Il s'agit ainsi pour Clarke de poser la question des conditions de possibilité du réalisme dans les procédures de l'épistémologie traditionnelle. Cette question transcendantale du réalisme interroge aussi les manières et les raisons pour lesquelles les philosophes traditionnels de la connaissance sont conduits à désigner sous les termes de *commun*, d'*évidence*, de *manifeste* ou d'*obvie* une certaine conception de la réalité. En effet, selon Clarke, la philosophie de la connaissance traditionnelle tend à nous présenter le philosophe de la connaissance comme un pur observateur du monde, des choses qui le composent. Nous serions ainsi placés devant un monde de choses qui s'offrirait à notre perception et qu'il s'agirait simplement de trouver selon des critères et procédures spécifiquement philosophiques. Le monde des philosophes traditionnels de la connaissance se projeterait ainsi comme une certaine situation perceptive du monde qu'il s'agirait de rendre compte selon des aspects, des perspectives ou des points de vue. Mais, selon Clarke, cette situation perceptive constitue une conception mythologique puissante à l'oeuvre dans la nature de l'épistémologie traditionnelle qui explique l'existence des polémiques épistémologiques à propos de ce qu'est dire « voir » et dire « savoir ». Cette situation perceptive selon des points de vue, selon des "vues" résultant de la projection de ce qu'est *dire voir* présuppose de la part des philosophes l'existence d'une constitution conceptuelle humaine de type standard³¹. D'après Clarke, ce présupposé motiverait ainsi la "découverte philosophique" des *sense-data* qui résultent de notre visibilité projetée de données sensorielles considérées comme des faits empiriques purs. Cette visibilité projetée du monde issue de la supposée constitution conceptuelle standard nous placerait alors à distance et devant le monde, comme de purs observateurs qui auraient ainsi la faculté d'en décrire minutieusement les détails et les contours. Mais, pour Clarke, cette constitution conceptuelle standard n'est rien d'autre qu'un songe ou un fanstasme auquel adhère indifféremment la plupart des philosophes de la connaissance, y compris les sceptiques. L'idée que nous serions dotés d'une constitution conceptuelle standard explique alors les raisons pour lesquelles

³¹ T. Clarke, « The Legacy of Skepticism », *The Journal of Philosophy*, vol. 69, n° 20, 1972, p. 761.

épistémologues et sceptiques s'opposent indéfiniment dans leurs prétentions et revendications à nous dire ce que sont *voir* et *savoir*.

Par ailleurs, Thompson Clarke a consacré une partie de sa thèse³² à discuter certains présupposés de la pensée du philosophe Austin. En particulier, l'idée selon laquelle la philosophie du langage ordinaire et ses procédures seraient les plus à même de décrire exactement la réalité du langage de la connaissance. Selon Clarke, la philosophie du langage ordinaire austinienne est en partie incapable de rendre compte de l'existence de la connaissance empirique. Cela proviendrait d'une certaine forme de méconnaissance de sa propre nature en tant qu'exercice philosophique, mais aussi d'une réelle méconnaissance de la nature réelle de l'empirisme. En d'autres termes, la philosophie du langage ordinaire d'Austin ignorerait ce qu'est véritablement la nature de la connaissance dite "empirique".

Pour cette raison, d'après Clarke, l'ironie austinienne à l'égard des théories de la connaissance traditionnelle est le produit de cette méconnaissance. La conception austinienne de « la connaissance ordinaire » est en partie également une fiction du réel tout autant que la connaissance empirique. Selon Clarke, l'idée d'Austin de convoquer constamment l'exemplification pour expliquer le langage de la connaissance ne suffit pas pour rendre compte de l'effectivité de nos manières dont nous disons connaître, *voir* ou *savoir* quelque chose. A sa façon, Clarke interroge les limites de la méthode philosophique austinienne de la manière suivante : le particularisme de l'exemple convoqué à l'explication peut-il rendre compte de l'ambition à l'universalité à laquelle prétend la connaissance philosophique ? Si le langage n'est pas simplement le moyen par lequel nous relatons des faits, autrement dit, *quand dire, c'est aussi faire*, une question néanmoins demeure. Que fait exactement la philosophie du langage ordinaire lorsqu'elle exemplifie ? Pour Clarke, la conception même de *l'ordinarité* du philosophe Austin ne correspond pas véritablement à celle que nous vivons comme hommes ordinaires (*as plain mens*)³³ dans nos vies quotidiennes (*the daily life*)³⁴.

A la lecture des articles clarkiens, trois questions sont implicitement posées : comment la référence aux objets de la perception s'effectue-t-elle ? Le caractère éminemment intuitif et sensible de la connaissance humaine ne nous induit-il pas en erreur lorsque nous prétendons rendre compte de la nature réelle du langage de la connaissance ? Lorsque nous philosophons n'avons-nous pas recours de manière excessive aux possibilités sémantiques illimitées que nous offrent les concepts philosophiques ?

³² T. Clarke, *The Nature of Traditional Epistemology*, (1962) thèse inédite.

³³ T. Clarke, « The Legacy of scepticism », *Op. Cit.*, p. 758.

³⁴ T. Clarke, *The Nature of Traditional Epistemology*, p. 240 & suiv.

Ces trois interrogations nous paraissent s'inscrire plus largement dans le projet clarkien de circonscrire ce qu'il nomme « *la nature de l'épistémologie traditionnelle* ». Il est celui d'une certaine critique du langage de la connaissance et de la perception. Thompson Clarke cherche à comprendre si chacune de nos expériences perceptives aspire ou vise la connaissance. Il s'agit d'établir s'il n'y a pas lieu de rejeter en partie la conception de la perception comme savoir, celle où le lien entre expérience et jugement semble apparemment si indissociable.

A la première question, Clarke propose de répondre en nous éclairant sur la nature des expressions référentielles fondamentalement constitutives de la réalité. Pour cela, il analyse à l'aide d'exemples d'expériences perceptives, la nature des expériences référentielles et prédicatives par lesquelles nous sommes conduits à désigner et à signifier des aspects du monde auquel le langage renvoie. Notre relation à la connaissance est ainsi constituée par le langage en termes essentiellement d'objets et de propriétés, qu'illustrent les exemples de ce qu'est dire *voir une tomate* et de dire *voir un morceau de fromage grignoté*³⁵. Il importe pour Clarke de rendre compte par ces exemples de la manière dont nous sommes conduits à signifier le réel en analysant la valeur de vérité des propositions, c'est-à-dire en démontrant comment l'idée de sens est relative à la notion de contexte. Clarke étudie ainsi les liens qui unissent le langage, la perception et la réalité afin de comprendre ce qui relie l'expérience sensorielle au jugement de perception, mais aussi les manières dont nous établissons les conditions de vérité dans un acte de connaissance. En conséquence, il pose implicitement les questions suivantes : la perception est-elle fondamentalement le produit d'un jugement ou une forme de savoir ? Peut-on concevoir une perception non épistémique ? Ce que nous percevons dépend-il de ce que nous savons ? Selon Clarke, nos conceptions ordinaires de la perception peuvent se réduire à un certain état mental psychophysique duquel il est particulièrement complexe de dissocier sans risque les conditions internes des conditions externes. Par ailleurs, Clarke en étudiant le langage de la perception restitue sa part respective d'activité et d'expérience à tout état ou situation de perception.

Thompson Clarke constitue une méthode propre à traiter de questions épistémologiques qui lui permet de développer une conception contextualiste de la perception. La thèse clarkienne est la suivante : nos perceptions ne prennent sens que par rapport à des contextes dans lesquels nous formulons des énoncés qui cherchent à rendre compte de ces mêmes perceptions. Cette thèse résulte pour partie de l'influence du philosophe J. L. Austin et

³⁵ Exemples respectivement cités dans T. Clarke, « Voir les surfaces et les objets physiques », *Op. Cit.* .

sa critique des *Sense-data*³⁶. Mais elle résulte aussi d'une analyse singulière du scepticisme afin de répondre à la question du réalisme qui se pose à nouveau dans la philosophie américaine de la seconde moitié du XX^{ème} siècle³⁷. Cette question du réalisme se constitue autour de la conception traditionnelle de la perception qui impliquerait un médium entre le percevant et ce qui est perçu, l'objet matériel. Mais pas seulement. Cette interrogation est l'héritière de controverses qui convoquent tout à la fois des philosophes anglais et américains, tels que entre autres Moore, Russell, Broad, Lean, Chisholm et bien entendu Austin. Pour ce dernier, l'idée qu'il faille concevoir une philosophie du langage ordinaire répond au problème général des philosophies de la connaissance. Austin conçoit une méthode philosophique afin de répondre à un renouveau de la connaissance empirique fondée sur les sensations. Ce savoir empirique pose de nouveau l'interrogation de savoir ce qui est réellement perçu et conduit à présenter une conception renouvelée d'entités intermédiaires dénommées *Sense-data*³⁸. Le *Sense-datum* constitue ainsi l'objet de la perception, tout à la fois objet de certitude et susceptible d'illusion. Cet état de fait conduit à introduire le scepticisme épistémologique. Nous ne sommes plus assurés du lien réel entre ce que nous percevons et la perception elle-même car l'immédiateté de la relation perceptuelle est altérée par ce *sense-datum*.

Pour Austin, il s'agit moins de défendre une thèse philosophique du réalisme que de montrer en quoi ce débat du réalisme est infructueux. En effet, le problème du réalisme philosophique ne considère pas nos usages du langage ordinaire comme suffisamment digne d'attention philosophique et donc se méprend sur l'aspect tangible du problème du langage de la connaissance³⁹. Selon Austin, les philosophies de la connaissance surestiment le langage dans sa capacité à « dire » les choses et mésestime à l'inverse, l'impact du langage à « faire », c'est-à-dire à constituer ce que nous décrivons. Lorsque nous disons quelque chose, nous faisons réellement quelque chose avec et dans le langage. Nous distinguons, nous faisons ou remarquons telle ou telle chose et pas telle autre, comme nous pouvons protéger nos intérêts ou qualifier l'état d'une chose.

Par ailleurs, selon Austin, maints philosophes qui entendent défendre telle ou telle thèse à l'égard de la connaissance depuis une analyse de la perception ont une pratique irrespectueuse de nos usages communs du langage. Ils déploient ainsi un langage spécifique

³⁶ J. L. Austin, *Le langage de la perception*, trad. franç. de P. Gochet, nlle édition française S. Laugier & B. Ambroise, Paris, Vrin, 2007, p. 78 & suivantes.

³⁷ Elise Domenach, *Stanley Cavell et le renouveau du scepticisme dans la philosophie américaine*, Thèse inédite, Université de Picardie Jules Verne, Amiens, 2006.

³⁸ B. Ambroise, « Le sens commun contre la « position scolastique » : langage ordinaire et méthode philosophique chez Austin », *Normativités du sens commun*, Amiens/ Paris, CURRAP & PUF, 2009, p. 111 & 112

³⁹ J. L. Austin, *le langage de la perception*, Op. Cit. .

concevant ses propres conditions d'usage et ses critères qui peuvent alors devenir complètement inintelligibles au regard des conditions d'usage ordinaire du langage commun. Ces philosophes nient l'historicité de nos usages linguistiques des mots et donc remettent en cause leur signification ou ce que veulent dire ces termes. Ils déniaient aussi une réelle valeur aux procédures ordinaires de la connaissance.

La critique austinienne des *Sense-Data* est la critique de l'idée selon laquelle il existerait des données qui nous permettraient de « sentir » le monde ou le réel. Le "témoignage des sens" cartésien n'a pas de sens pour Austin. Ils n'ont rien à nous apprendre ou à nous dire. Par conséquent, nous ne pouvons être trompés quant à la nature de nos perceptions. Seul le langage de la conception traditionnelle de la perception peut nous induire en erreur. Voilà ce dont hérite Clarke⁴⁰ pour évaluer et soupeser ce qu'il nomme "*la nature de l'épistémologie traditionnelle*". Ceci lui permettra à son tour de faire apparaître la véritable nature du scepticisme philosophique.

Aux deux autres questions, les réponses apportées par Clarke vont être celles de mettre à jour les procédures traditionnelles et ordinaires de la philosophie de la connaissance, tant celles de l'empirisme que celles des théories « représentationalistes » de la connaissance. C'est pour ces raisons qu'il en vient à discuter et à évaluer la portée de certains arguments des théories de la connaissance présentés par Descartes et Hume. Mais aussi ceux de Moore et ceux des philosophes qu'il nomme « *philosophe intuitif* »⁴¹ parmi lesquels S. Cavell s'est reconnu. Clarke étudie les « scénarios », c'est-à-dire les procédures qui sont mises en oeuvre respectivement par l'épistémologie traditionnelle et le scepticisme. Ces scénarios ont pour finalité d'établir leurs thèses respectives à propos de la possibilité ou non de pouvoir dire *voir* ou de pouvoir dire *savoir*. Aussi, Clarke s'attache-t-il à analyser minutieusement les mécanismes des procédures épistémiques des philosophes et les usages spécifiquement philosophiques du langage convoqués dans ces procédures. Clarke renouvelle la question de la nature du réalisme dans une certaine continuité avec Austin. Pour l'un comme pour l'autre, il s'agit d'établir les manières dont le langage est en mesure de rendre compte de ce que nous ressentons, nous humains, comme éléments constitutifs du réel.

L'enjeu philosophique des articles clarkiens est celui où selon les propos de l'auteur « *le legs du scepticisme* » manifeste pleinement sa part de vérité : nous ne pouvons jamais savoir ce que sont les choses indépendamment de nous. Il serait même absurde d'y prétendre.

⁴⁰ Rappelons pour mémoire que Clarke fut l'auditeur comme Cavell des célèbres « Conférences Williams James » prononcées par Austin à l'Université d'Harvard en 1955. Elles furent publiées sous le titre « How to do Things with Words » en 1962.

⁴¹ Voir l'avant-propos de l'édition française des *Voix de la raison* de S. Cavell, Paris, Seuil, 1996, p. 15.

Clarke pose ainsi le problème transcendantal du réalisme en soulignant dans une certaine filiation kantienne combien est fallacieuse l'idée fascinante selon laquelle nous pourrions connaître la réalité indépendamment de nos concepts. Il pose également le problème transcendantal du réalisme en montrant combien toute prétention au réalisme est dépendante d'une perspective ou d'un point de vue sur le monde. Il ne peut ainsi exister une conception du monde qui soit en mesure d'appréhender ou de saisir comment est *absolument* ou *vraiment* le monde en soi. Pour ces raisons, toute ambition et prétention à connaître la réalité du monde ne peut se réaliser indépendamment des concepts que nous pouvons en avoir. Il ne peut y avoir, ni conception *absolue* du réalisme, ni possibilité d'une connaissance objective qui transcenderait les limites de ce qui est raisonnablement concevable. Or, selon Clarke, la nature de l'épistémologie traditionnelle et le scepticisme supposent respectivement une telle transgression par rapport à la relativité conceptuelle. L'un comme l'autre présupposent une croyance. Laquelle ? Celle de penser que le problème de la relation de nos concepts au monde et à ses composants puisse être résolu définitivement au moyen d'un savoir empirique, philosophie ou science, pouvant lui-même décrire exhaustivement le monde indépendamment de toute perspective conceptuelle. Pour cette raison, l'épistémologie traditionnelle et le scepticisme déploient une conception erronée et métaphysique de l'objectivité qui nous éloigne de nos pratiques ordinaires et quotidiennes en matière de connaissance⁴². A propos du problème des liens de la connaissance à l'expérience immédiate, Wittgenstein notait déjà que « *pas l'empirisme, mais le réalisme en philosophie, c'est la chose la plus difficile.*⁴³ » Afin d'explicitier l'interrogation clarkienne, héritière de Wittgenstein, à l'endroit de la valeur du réalisme en philosophie, nous pourrions faire nôtre la remarque d'un philosophe contemporain selon laquelle « *le réalisme est la grande invention hominisante de la vie* »⁴⁴. Pour ce dernier, comme pour Clarke, nous semble-t-il, « *notre humanité se définit moins en elle-même et en ses caractéristiques empiriques propres que par la présomption idéalisante qui la traverse, et qui l'emporte au-delà d'elle même en direction du monde* »⁴⁵. Ce point nous paraît également circonscrire l'anthropologie philosophique implicite au projet clarkien.

Pourquoi l'épistémologie traditionnelle et le scepticisme proposent-ils une conception erronée et métaphysique de l'objectivité ? Aucune description ne peut satisfaire l'ensemble de nos besoins descriptifs et répondre par là-même aux impératifs du scepticisme. Plus encore,

⁴² C'est en grande partie la constatation à laquelle Clarke se confronte dans ses analyses issues de sa dissertation doctorale.

⁴³ Ludwig Wittgenstein, *Remarques sur les fondements de mathématiques*, §10, trad. franç. par M. A. Lescourret, Paris, Gallimard, 1983.

⁴⁴ Etienne Bimbenet, *L'animal que je ne suis plus*, Paris, Gallimard, 2011, p. 387-388.

⁴⁵ E. Bimbenet, *Id.*, p. 388-389.

l'ensemble de nos capacités ou moyens descriptifs est lui-même conditionné et relatif à un système de description. Une incomplétude descriptive et un anti-réalisme sémantique semblent conditionner ainsi nos facultés intellectuelles à signifier le monde. Pour Clarke, les conceptions épistémologiques traditionnelles ne doivent pas être prises au pied de la lettre. Les théories de la connaissance des philosophes nous parlent seulement des idées, des expériences et des objets construits à partir uniquement de théories. De là résulte en partie la vérité et la pérennité du scepticisme philosophique. Cette part de vérité est un certain type de questions posées à la possibilité de la connaissance qui caractérise le défi sceptique. Clarke cherche à restaurer le problème philosophique que pose la nature du scepticisme en rendant à ce dernier sa juste place et sa véritable signification au sein des épistémologies philosophiques. Bien que le scepticisme philosophique puisse être soit faux, soit incohérent, sa signification semble être une certaine appréciation de notre place dans l'ordre des choses. Il est ainsi la conscience d'une limite inhérente à la découverte que la raison humaine souffre de sa propre condition. Par conséquent, les soins que mettent en œuvre certains philosophes à vouloir nier le scepticisme sont eux-mêmes une expression de celui-ci. Telle est l'une des vérités du scepticisme selon Clarke.

Par ailleurs, le fait de chercher à comprendre ce que nous voyons véritablement d'un objet ou ce que nous disons voir de celui-ci pose un problème décisif. La perception est-elle réductible à un savoir ou une connaissance intentionnelle de la conscience ? L'originalité de la réponse clarkienne à cette interrogation réside dans l'apparente et paradoxale trivialité de la thèse soutenue : *ce que nous voyons dépend de ce que nous disons voir*. Clarke conteste ainsi l'idée d'un ordre du discours qui décrirait l'ordre de la réalité et qui lui serait secondaire. Selon Clarke, nous ne disons pas ce que nous voyons mais nous voyons ce que nous disons voir. En conséquence, Clarke cherche à rendre compte et à évaluer les conceptions traditionnelles de la perception qui dominent depuis le 17^{ème} siècle jusqu'à celles qui lui sont contemporaines⁴⁶. La nécessité de comprendre le problème de ce qu'il nomme « *la dextérité de l'esprit* »⁴⁷ le conduit ainsi à analyser l'exemplification de situations ou d'expériences perceptives comme celles de la vision d'une tomate et d'un morceau de fromage grignoté.

La réflexion clarkienne autour de la nature de l'empirisme et du sens commun philosophique n'est pas une certaine continuité de pensée avec celle de W. James et ses *Essais d'empirisme radical*. L'un et l'autre examinent la dimension concrète de l'expérience de la

⁴⁶ Telles celles des philosophes Charles Dumber Broad (1887-1971), Martin Lean (1918-1992) et Roderick Milton Chisholm (1916-1999) auxquelles il fait allusion en note de bas de page de l'article « Voir les surfaces et les objets physiques », p. 1.

⁴⁷ T. Clarke, « Voir les surfaces et les objets physiques », *Op. Cit.* .

connaissance empirique même si leurs conclusions sont opposées. Nous souhaitons également mettre l'accent sur l'intérêt à confronter et comparer les conceptions et analyses de Clarke et Wittgenstein. L'un comme l'autre cherchent à analyser et à clarifier ce que requiert l'usage de *savoir* et ce que requièrent les usages sceptiques à mettre en doute nos certitudes.

Wittgenstein rédige, semble-t-il, la plus grande partie *De la Certitude* dans les derniers dix huit mois de sa vie. Clarke publie son article *Le legs du scepticisme* un peu plus de vingt ans plus tard alors qu'il est tout jeune professeur assistant à Berkeley. L'influence wittgensteinienne sur Clarke est sans conteste même si elle n'est pas nommément explicite. Si Clarke ne fait aucune allusion à Wittgenstein, ni à la moindre de ses œuvres, c'est bien toutefois la référence à G. E. Moore dès le début de l'article qui conditionne une certaine filiation de pensée avec l'auteur de *De la certitude*. Clarke souhaite rendre hommage, comme Wittgenstein, à l'une des figures tutélaire de la tradition philosophique dite « analytique »⁴⁸ et désire poursuivre l'analyse et la réflexion de Wittgenstein au-delà des seules conclusions auxquelles ce dernier est arrivé. Clarke conduit sa propre réflexion en se démarquant peu à peu des thèses de Moore et de celles de Wittgenstein, tout en soulignant l'importance et la pertinence de certaines des analyses de ce dernier. Il souhaite revaloriser à sa manière l'apport philosophique de Moore après la lecture critique de Wittgenstein. En définitive, Clarke cherche à démontrer la valeur tout à fait singulière et novatrice que recèlent encore les thèses mooréennes sur le commun, l'ordinarité.

Une philosophie véritablement novatrice et féconde comme celle de Clarke finit toujours par être reconnue à sa juste valeur, ne serait-ce que par une fraction de la communauté philosophique, du fait de son inscription au sein d'un certain héritage de problèmes philosophiques fondamentaux. L'idée d'héritage ou de « legs » nous paraît fortement présente dans la pensée clarkienne. Etre héritier en pensée n'est pas sans renvoyer à l'idée d'une tradition dont le legs est constitutif de ce que l'on transmet, même si l'on redéfinit la conception classique de la nature du scepticisme telle que le propose Clarke. Il est profondément l'héritier de « ces générations d'hommes ordinaires »⁴⁹ qui ont constitué le vaste ensemble de la connaissance humaine avec ou sans l'ambition épistémologique de la philosophie. En cela, il s'inscrit dans la voie inaugurale tracée par Wittgenstein et Austin. Il n'a donc aucune raison d'opposer les philosophes à ceux qui ne le sont pas, ni d'annoncer de manière prophétique et péremptoire le crépuscule de la philosophie. Pour ces raisons, nous

⁴⁸ Généralement, quatre figures tutélaires sont consacrées dans la tradition analytique : Frege, Moore, Russell et Wittgenstein.

⁴⁹ « Le legs du scepticisme », § Moore : l'homme ordinaire invétéré, (Voir *intra* Annexe, trad. S. Cormier & J.-Ph. Narboux), *Op. Cit.* .

souhaitons éclairer notre propos en faisant nôtre la profonde réflexion suivante : « *Il se trouve que ce qui est original modifie la conception que celui qui l'entend se fait de la structure qui détermine les possibilités du sens. Mais même dans ce cas, il ne peut s'agir que de tordre une conception préalable de la topographie de l'intelligibilité. Une énonciation ne peut pas s'intégrer à un esprit compréhensif d'un seul coup, en redéfinissant complètement les conceptions que l'auditoire a de ce qui est possible. Même une pensée qui transforme une tradition doit être enracinée dans la tradition qu'elle transforme. On doit pouvoir exprimer cette pensée dans un discours qui soit intelligible à tous ceux qui se tiennent bien fermement les deux pieds dans la tradition telle qu'elle est.* »⁵⁰ Cette citation nous semble expliquer dans quelle mesure il nous faut comprendre la philosophie de Clarke. Sa philosophie consiste à répondre à l'impérative question que présuppose toute authentique ambition philosophique : « *Que dois-je savoir afin de dire ce que je dois dire ?* »⁵¹. Dès lors, il devient un auteur décisif pour la philosophie anglo-américaine contemporaine. Au moyen d'une critique philosophique du langage de la connaissance, Clarke poursuit en un sens les *Recherches philosophiques* de Wittgenstein. En digne héritier, il pose à son tour la question de l'héritage du langage et de l'héritage philosophique. Il considère et vérifie l'idée d'ordinarité de la connaissance qui se constitue depuis nos vies quotidiennes. Cette idée décisive d'ordinarité répond au caractère quotidien ou ordinaire du langage auquel nous attribuons une fonction de critères.⁵² La puissance de la reconnaissance ou de la non-reconnaissance de l'ordinarité pour la philosophie constitue en grande partie l'engagement que mène la philosophie contre elle-même. Pourtant, nous pourrions également lire l'œuvre de Clarke comme un au-delà à la confiance ou à la méfiance du langage de l'ordinarité, un au-delà au point de vue, tout autant qu'à une certaine déconsidération philosophique du quotidien. Par là, l'idée d'un rapprochement de la connaissance philosophique avec celle qui ne l'est pas mais qui n'en demeure pas moins une authentique connaissance n'a jamais été aussi accomplie. Clarke incarne précisément le propos élogieux qu'il adresse à Moore, c'est-à-dire d'être « *particulièrement éclairant par ce qu'il n'est pas (seulement) un philosophe de philosophe, mais un philosophe d'homme ordinaire* »⁵³.

⁵⁰ John McDowell, in *L'esprit et le monde, Post-scriptum à la 6^e conférence*, trad. fr. de C. Al-Saleh, Vrin, 2007, p. 231. Par ailleurs, la question du legs des traditions en philosophie doit être aussi comprise nous le rappelle Sandra Laugier depuis le fait que « *la difficulté de savoir ce qu'il faut hériter en philosophie est inséparable de tout travail en philosophie* », cité par Cora Diamond, préface à l'édition française de son ouvrage, *L'esprit réaliste. Wittgenstein la philosophie et l'esprit*, p. XI., trad. E. Halais & J. -Y. Mondon, Paris, PUF, 2005.

⁵¹ S. Cavell, *Qu'est-ce que la philosophie américaine ? De Wittgenstein à Emerson. Une nouvelle Amérique encore inapprochable*, Gallimard, 2009, p. 33.

⁵² *Idem*, p. 48.

⁵³ T. Clarke, « Le Legs du scepticisme », § Moore : l'homme ordinaire invétéré, *Op. Cit.* .

En conséquence, l'idée d'héritage dans la philosophie clarkienne est aussi fondamentalement la conception d'une communauté de langage partagé, un accord dans le langage qui précède l'accord sur le sens. Cette faculté à la communauté de langage constitue et définit le langage comme le sens même de "l'ordinarité" dans les usages et sensibilités traditionnels portés à nos vies quotidiennes⁵⁴. La communauté de sens est alors ce qui est circonscrit par ce préalable à tout accord dans le langage ordinaire, le sens commun. Une certaine concordance ou harmonie du langage et de la concaténation des formes de vie en normes⁵⁵. Le contextualisme épistémologique austinien dont Clarke est légataire et qu'il radicalise compose la motivation caractérisée de l'usage du langage ordinaire à parler de la connaissance. La généralisation du scepticisme épistémologique est inconséquente dans ses présupposés et ses applications. Car les raisons qui motivent un véritable doute font que celui-ci dispose d'une méthode possible de résolution inscrite dans le réel et non dans une analyse logique. Le fait de qualifier comme connaissance ou savoir ce qui ne se justifie qu'au moyen de preuves inconditionnelles est inapproprié à rendre compte de ce qu'est *voir* ou *savoir* quelque chose. Selon Clarke, une preuve conditionnant la vérité d'un énoncé de connaissance, n'est jamais qu'une preuve que relativement aux exigences et aux attentes qu'elle requiert. Elle remplit ainsi et seulement des conditions contextuelles dans lesquelles elle est efficiente et pour lesquelles elle opère ce pourquoi elle est conçue.

Aussi, la philosophie clarkienne constitue-t-elle dans son ensemble, une critique du vérificationnisme inconditionnel de *la nature traditionnelle de l'épistémologie* que recèlent l'empirisme, la phénoménologie de la perception et le scepticisme⁵⁶. Elle constitue également une vive critique de l'illusion descriptive et vériconditionaliste du Sens Commun Philosophique⁵⁷, c'est-à-dire une critique des conceptions logicistes et traditionnelles du langage⁵⁸. La pensée clarkienne est un examen critique d'un postulat des investigations de la connaissance empirique. Ce postulat consiste à penser que l'aptitude la plus générale de la connaissance humaine est de produire un nombre indéterminé et toujours révisable de descriptions de faits.

⁵⁴ L. Wittgenstein, *Recherches philosophiques*, Paris, Gallimard, 2005 ; J. L. Austin, *Le langage de la perception*, nouvelle édition, Vrin, 2007 ; S. Cavell, *Dire et vouloir Dire*, trad. S. Laugier & C. Fournier, Paris, Éditions du Cerf, 2010.

⁵⁵ L. Wittgenstein, *Recherches philosophiques*, § 226, § 241, § 242, trad. franç. par F. Dastur, M. Elie, J. L. Gautero, D. Janicaud, É. Rigal, Paris, Gallimard, 2005.

⁵⁶ Voir les analyses de B. Ambroise et J. P. Narboux précédemment citées.

⁵⁷ Critique explicite dans le « Legs du scepticisme » mais également présente dans « Voir les surfaces et les objets physiques ».

⁵⁸ G.E. Sarfati, « Des normes du sens commun à une politique du sens commun », *Normativité du sens commun*, (dir.), C. Gauthier & S. Laugier, Amiens/Paris, CURRAP & PUF, 2009, p. 180.

Selon Clarke, la connaissance n'est pas réductible à une simple ressource pour la description. Nos « *opérations épistémiques* »⁵⁹ comme celles, entre autres, d'abstraire, catégoriser, généraliser ou objectiver accomplissent des actions que seule une étude analytique du langage est capable d'apprécier. Pour ces raisons, Clarke interroge à son tour les liens qui unissent le langage ordinaire et le sens commun comme le firent ses prédécesseurs Moore, Wittgenstein et Austin. Il conduit ainsi une analyse des conceptions et pratiques traditionnelles de l'épistémologie. Pour Clarke, les philosophes ont insuffisamment réfléchi à leur propre langage, aux effets qu'il induit et opère alors même qu'il est l'expression de la connaissance et de la pensée par excellence, que l'on soit philosophe ou non, par ailleurs. Dans un style non dénué d'humour et d'ironie, proche de celui d'Austin ou de l'éloquence socratique, la conclusion des études clarkiennes consiste à présenter l'incapacité de la plupart des philosophes traditionnels à pouvoir rendre compte réellement de la connaissance empirique.

Examinant les manières dont l'épistémologie traditionnelle prétend garantir la construction empiriste des concepts philosophiques⁶⁰ et les facons dont le scepticisme épistémologique met en cause cette prétention, Thompson Clarke souligne leur acceptation implicite d'un même système de croyance. Cette communauté d'esprit partagée par les épistémologues et les sceptiques se trouve confrontée à un manque de détermination complète des concepts et des objets par l'expérience. Par ailleurs, dans une veine frégréenne, Clarke souligne combien les *objets* de la connaissance perceptuelle sont avant toute chose *ce que nous nommons* plutôt que *ce que nous percevons ou voyons*.⁶¹ En effet, le fait que nous ayons des « *motifs empiriques qui nous portent à penser n'induit pas que toutes nos connaissances soient empiriques.* »⁶²

Par conséquent, selon Clarke, les épistémologues traditionnels y compris les sceptiques ont un semblant de connaissance car ils ne savent pas véritablement ce qu'est un concept empirique. Ce problème de la nature des concepts et de leur application caractérise pleinement l'interrogation philosophique clarkienne. Il constitue essentiellement le *legs* de Thompson Clarke à la philosophie. Ce legs conduit à nous interroger sur la portée de la

⁵⁹ Albert Ogien, « Du sens commun comme une sorte de faculté de juger », *Normativités du sens commun*, (dir.), C. Gauthier & S. Laugier, Amiens/Paris, CURRAP & PUF, 2009, p. 447.

⁶⁰ C'est l'enjeu fondamental de l'article « Voir les surfaces et les objets physiques ».

⁶¹ Gottlob Frege, « Concept et objet » & « Recherches logiques, 1. La pensée », *Ecrits logiques et philosophiques*, trad. & introd. par C. Imbert, Paris, Seuil, 1971, p. 127-141 & p. 170-195 ; voir également, G. Frege, « Logique » & « La généralité de la logique », *Ecrits posthumes*, trad. sous la direction de P. de Rouilhan et C. Tiercelin, Nîmes, Éditions Jacqueline Chambon, 1994, p. 9-16 & p. 305-309.

⁶²G. Frege, « Logique », *Op. Cit.*, p. 10.

normativité de nos jugements, formes d'identification explicite⁶³, et sur le fait de savoir, si l'expérience imprègne ou non nos concepts, ou si, inversement, nos concepts imprègnent ou non l'expérience⁶⁴. N'est-ce pas en cela poser également la question du sens de l'ordinarité, c'est-à-dire d'une certaine application ordinaire et réelle des mots aux choses ?

⁶³ Nous empruntons cette expression à Jocelyn Benoist qui définit ainsi ce qu'est un jugement.

⁶⁴ A propos d'une tentative phénoménologique de reformulation et de résolution de l'analyse de l'expérience, du problème du rapport entre l'expérience et la pensée conceptuelle, de savoir en quel sens et à quelles conditions perçoit-on des objets ou sur le fait de savoir, si l'objectivation perceptuelle est-elle ou non essentiellement conceptuelle, nous renvoyons à l'ouvrage récemment paru de Denis Séron, *Ce que voir veut dire. Essai sur la perception*, Paris, Les Éditions du Cerf, 2012.

1

LA NATURE DE L'ÉPISTÉMOLOGIE TRADITIONNELLE

« Une réflexion sur l'expérience humaine suggère que ni la forme de toutes les prétentions de connaissance, ni les façons dont elles sont responsables à l'égard de la réalité ne sont fixées une fois pour toutes à l'avance contrairement à ce que suppose le réaliste traditionnel. »

Hillary Putnam, *The Treefold Cord Mind, Body and World*.

1.1. LA SIGNIFICATION DE L'ARGUMENT DES *SENSE DATA* ET LA CROYANCE DU *COMMON SENSE*.

1.1.1 INTRODUCTION.

1.1.1.1 Thompson Clarke et Stanley Cavell.

En mars 1962, Thompson Morgan Clarke soutient son PhD à l'Université d'Harvard, près d'un an après celui de son ami et condisciple Stanley Cavell¹. Dans leurs travaux respectifs, Clarke et Cavell prétendent établir une nouvelle analyse de la nature et de la représentation commune de l'épistémologie traditionnelle dans une veine articulant l'héritage philosophique d'Austin à celui de Wittgenstein. Clarke et Cavell se sont mutuellement influencés même si Cavell considère à juste titre que la réflexion clarkienne a été certainement plus décisive pour sa propre pensée que l'inverse². Si déterminante fut-elle, à l'origine, cette mutuelle influence s'estompéra assez rapidement en grande partie du fait d'une profonde divergence entre Clarke et Cavell. Ce désaccord réside foncièrement dans la valeur qu'ils accordent l'un et l'autre à la méthode et aux procédures de la philosophie du langage ordinaire pronées par Austin. Si Cavell est plutôt admiratif de la philosophie ordinaire d'Austin, Clarke la juge largement insuffisante et mal appropriée à prétendre ce qu'elle se propose d'établir à propos de la philosophie de la connaissance traditionnelle. Cette manière distincte d'évaluer le projet philosophique austinien conduit Clarke et Cavell à se différencier. Non seulement dans leur appréciation respective de la nature, de la valeur et d'une certaine vérité du scepticisme, mais également à propos d'une certaine élégance spéculative de la philosophie de la connaissance, en général. Pour ces raisons, Clarke paraît avoir mis un terme, peu à peu, à une amitié philosophique profonde en raison de divergences éminemment

¹ S. Cavell, *The Claim to Rationality*, (1961) Harvard University Archives Collection. Voir Élise Domenach, *Stanley Cavell, le cinéma et le scepticisme*, Paris, PUF, 2011, p. 23 & p. 126

² A ce sujet, voir l'autobiographie intellectuelle de S. Cavell, *Little Did I Know*, Stanford University Press, 2010 ainsi que la dédicace et l'introduction de son ouvrage majeur *The Claim of Reason* (1979) qui est la réécriture et la poursuite de ses analyses présentées dans sa thèse doctorale initiale, à savoir : *The Claim to Rationality*.

philosophiques sur lesquelles nous reviendrons ultérieurement en détail. Les sources de ces divergences nous paraissent présentes dès le travail séminal de la dissertation doctorale de Clarke. C'est pourquoi nous souhaitons rendre compte de l'intérêt de cette dissertation en présentant les éléments les plus décisifs afin de soutenir un point majeur de notre thèse. En étudiant « *la nature de l'épistémologie traditionnelle* »³, Clarke ambitionne de substituer sa propre méthode d'analyse des présupposés concernant la nature de l'expérience et du langage à celle d'Austin. En effet, d'après Clarke, la philosophie du langage ordinaire austinienne manque indubitablement d'une analyse réelle de la nature de l'épistémologie traditionnelle. Car elle présume trop de la nature de l'*ordinarité* en prétendant simplement discerner celle-ci dans les usages communs ou triviaux du langage dit « ordinaire ». Qu'entendons-nous par le concept d'*ordinarité* ? Comme Wittgenstein et Austin, Clarke considère le besoin d'interroger l'autorité des discours philosophiques afin de circonscrire la présomption qui conduit la philosophie à prétendre établir ou donner sens à l'usage ordinaire et à supposer pour elle-même un lieu propre d'où elle tire une légitimité à penser l'ordinaire, le quotidien⁴. Si le projet austinien questionne le langage philosophique à partir du langage ordinaire, la philosophie du langage ordinaire qui en résulte, ambitionne d'amener le philosophe traditionnel à une désappropriation du lieu propre d'où il prétend tirer sa légitimité. Pour autant, traiter du langage dans son ensemble, et en particulier traiter du langage philosophique, c'est ne pas le scruter d'un regard dominateur qui prétendrait définir les bonnes et les moins bonnes manières de parler, à partir de la seule invocation de l'*ordinarité* ou de la quotidienneté.

Pour Clarke, loin de désamorcer toute tentative d'embrasser le langage comme un pur objet, cette prétention qu'il prête au projet philosophique d'Austin tend à reconduire une attitude commune aux philosophes en général. A son insu et à l'encontre des intentions d'Austin, la philosophie du langage ordinaire austinienne fonde un discours d'autorité et de maîtrise du et sur le langage, c'est-à-dire revient à avoir une position mystique d'extériorité. Clarke critique cette ambition, attribuée à Austin, car elle ne comprendrait pas le fait majeur suivant : le langage philosophique n'a pas à être opposé radicalement au langage ordinaire. Il constitue l'une des dimensions par lesquelles un ensemble de pratiques langagières incarne une modalité à être et à agir, de telle ou telles manières, selon des formes de vie, ordinairement décrites comme philosophiques. Par conséquent, selon Clarke la démarcation entre ce qui

³ T. Clarke, *The Nature of Traditional Epistemology*, PhD, University of Harvard, archive collection, 1962, inédit, (264 pages).

⁴ Michel de Certeau, *L'invention du quotidien*, Vol. 1 § Le modèle Wittgenstein du langage ordinaire, Paris Gallimard, p. 26-27.

relève du *philosopher* et ce qui n'en relève pas n'est certainement pas aussi assurément établi que le prétend le philosophe Austin. La philosophie du langage ordinaire austinienne, sa méthode et ses procédures seraient ainsi inappropriées à rendre compte de ce qu'elles ambitionnent de faire : une analyse du langage ordinaire. Car, pareillement, elles présument trop de ce que serait le langage "ordinaire". Elles présupposent une réelle démarcation, non poreuse, entre le langage dit "ordinaire" et le langage dit "philosophique". La méthode philosophique austinienne présuppose ce qu'est véritablement la notion de *sens commun* selon Clarke. Elle prétend juger et savoir de manière définitive quels sont les critères *a priori* qui nous permettent de juger de la distinction entre le registre dit philosophique et le registre dit non philosophique. Elle prétend ainsi pouvoir juger alors du passage de l'un à l'autre registre. Pour ces raisons, la philosophie d'Austin n'est pas en mesure d'étudier réellement ce que font véritablement les philosophes de la connaissance dans leurs analyses et leurs investigations descriptives du monde. Pour ces raisons, l'ambitieux projet de Clarke d'analyser "*la nature de l'épistémologie traditionnelle*" non seulement se justifie, mais il se distingue également du projet philosophique cavellien. En effet, Cavell est moins critique à l'endroit de la méthode austinienne. Il s'inspire plus largement d'Austin dans son projet philosophique. Cavell considère qu'il y a une perte du privilège philosophique ou du moins épistémologique dans le recours au langage ordinaire. Cette idée nous paraît loin d'être partagée par Clarke. Par conséquent, il y a donc implicitement des différences marquées entre Clarke et Cavell à propos de ce que serait le propre et l'impropre de l'expression philosophique sur lesquelles nous reviendrons ultérieurement. Comme Austin et Cavell, Clarke est d'accord avec Wittgenstein pour affirmer la nécessité de ramener le langage de son usage philosophique à son usage ordinaire⁵, et pour proscrire tout excès philosophique hors de « *ce que parler veut dire* ». Pour autant, il retient plus encore, l'enseignement wittgensteinien selon lequel nous ne dominons aucunement du regard l'usage de nos mots⁶, même en recourant à une position de surplomb qui serait celle d'invoquer l'idée d'ordinarité ou celle de la quotidienneté. Il faut renoncer à toute idée d'un langage idéal.

Par ailleurs, à l'inverse de Cavell, la réflexion clarkienne est circonscrite exclusivement à la philosophie de la connaissance ou épistémologie. Tout au long de son enseignement et de ses recherches, Clarke ne prétend aucunement proposer une interprétation générale de la valeur de la philosophie de la connaissance et du scepticisme. A première vue,

⁵Ludwig Wittgenstein, *Recherches Philosophiques*, § 116, trad. par F. dastur, M. Elie, J. L. Gautero, D. Janicaud, É. Rigal, Paris, Gallimard, 2004, p. 85.

⁶ L. Wittgenstein, *Recherches Philosophiques*, § 122, § 125, Op. Cit., p. 87.

nous pourrions être tentés de lui reprocher d'avoir manqué d'envergure en comparant son travail à celui de Cavell. Mais, cette critique serait bien malvenue, car la valeur d'une profonde et singulière réflexion ne se mesure pas en terme quantitatif, mais à sa densité. Quels sont alors les raisons de l'ambitieux projet clarkien et la réelle teneur de son héritage philosophique ?

1.1.1.2 Pourquoi l'argument des *sense data* ?

La thèse de Clarke a pour titre "*The Nature of Traditional Epistemology*"* et déploie une argumentation et un examen de la nature de la philosophie de la connaissance traditionnelle en quatre chapitres essentiels, comme le rappelle la table des matières⁷ :

I / *The Type of the Sense Data Argument*

II/ *The Significance and Character of the Surface Inquiry*

III/ *The Philosophical Conception of Seeing*

IV/ *Traditional Epistemology and Common Sense*

Selon Clarke, ces différents chapitres scandent un diagnostic et une interprétation d'un argument basique de la connaissance empirique traditionnelle : « *l'argument des "sense data"* ⁸ ». Ces différents chapitres organisent ainsi l'examen clarkien des arguments qui soutiennent la philosophie de la connaissance traditionnelle à propos de la connaissance empirique. Autrement dit, il s'agit pour Clarke d'étudier la structure générale d'un ensemble d'arguments classiques ou traditionnels qui conduisent généralement les philosophes de la connaissance à affirmer qu'ils peuvent connaître le monde et ses objets à partir de l'expérience perceptive. Par ailleurs, l'intérêt clarkien porté à la *nature de l'épistémologie traditionnelle* correspond à un souci d'éclairer les analyses philosophiques traditionnelles des conditions de la connaissance dite empirique. En soulignant l'aspect central de la croyance et des critères de la justification à l'oeuvre dans ces analyses, Clarke prétend rendre compte que les épistémologues traditionnels ne savent pas véritablement établir la nature de leurs concepts empiriques. En effet, si les philosophes de la connaissance ont pour objectif de

* Thèse inédite dont nous traduisons et exposons dans cette première partie de notre étude, une part substantielle des arguments clarkiens.

⁷ T. Clarke, *The Nature of Traditional Epistemology*.

⁸ T. Clarke, *The Nature of Traditional Epistemology*, p. 1.

spécifier la nature d'une justification et les critères auxquels doit satisfaire toute justification, alors la dimension normative de l'épistémologie traditionnelle apparaît ainsi en rupture avec son objectif de rendre compte de *faits*, à l'exemple de ce qu'est dire *voir* un objet physique⁹. Autrement dit, Clarke interroge le fait de savoir si l'épistémologie traditionnelle est indubitablement en mesure de *découvrir* ce qu'elle prétend découvrir au travers de ses analyses de la connaissance empirique. La réponse clarkienne est négative. Établi lors de sa thèse en 1962, ce constat, à propos de la nature de l'épistémologie traditionnelle, donnera l'occasion à Clarke d'approfondir son examen près de dix ans plus tard¹⁰, en 1972, en l'articulant fondamentalement au problème général du scepticisme épistémologique. En effet, il s'agira pour Thompson Clarke d'expliquer une caractéristique majeure à laquelle se confrontent les philosophes de la connaissance, épistémologues et sceptiques compris. Si nous sommes dans une certaine incompréhension de ce dont cherche à nous entretenir le scepticisme, cela provient d'un élément fondamental, à savoir : nous ne savons pas ce qu'est la connaissance empirique, car les doutes formulés par le scepticisme, nous enseignent que nous ne savons pas non plus ce qu'est un *concept*. Telle est l'une des thèses essentielles de la philosophie clarkienne.

L'un des arguments traditionnels des philosophes de la connaissance en faveur de la connaissance empirique est la thèse de l'existence des *sense data*. L'expression anglaise *sense data* peut être traduite littéralement par l'expression « données sensibles ». Elle désigne « *ce qui est donné par les sens* ». Quelles sont les raisons profondes qui conduisent Clarke à étudier la nature de cet argument en faveur de l'existence de données des sens ?

Il s'agit d'un argument classique de la philosophie afin d'expliquer le mécanisme de la connaissance sensible ou perceptive. Il a été formulé sous diverses formes par différents philosophes, mais il semble qu'il ait pour Clarke, une structure particulière dont il cherche à rendre compte. Cet « *argument des "sense data"* »¹¹, répond à la question de savoir comment nous articulons notre connaissance de la réalité avec le problème de la perception. Généralement, la conception la plus commune de l'existence de *sense data* spécifie trois caractéristiques à l'idée de "données sensibles". Premièrement, les données des sens correspondraient à l'existence d'un genre de choses dont nous serions directement conscients lors des expériences perceptives. Secondement, les données sensibles seraient relatives à nos facultés intellectuelles ou à l'esprit. Troisièmement, ces données sensibles seraient des

⁹ Ceci rend compte de l'articulation des exemples et des arguments examinés dans la thèse de Clarke et dans son article « Seeing Surfaces and Physicals Objects », version en quelque sorte abrégée de sa thèse.

¹⁰ T. Clarke, « The Legacy of Scepticism », *Op. Cit.* .

¹¹ (NdT) *La Nature de l'épistémologie traditionnelle*, p. 1.

propriétés qui se manifesteraient lors des expériences perceptives. Selon une conception standard de l'existence des "données des sens", nous serions alors directement conscients de la perception d'un objet physique en raison de notre capacité intellectuelle à saisir ces données sensibles qui traduisent les propriétés des objets. Les partisans de la théorie des données sensibles affirment que ces données des sens sont exactement les propriétés que les objets physiques semblent avoir. Les *sense data* sont donc censées avoir précisément les propriétés qui nous apparaissent lors de la perception d'un objet physique¹². En étudiant comme le nomme Clarke « l'argument des *sense data* », il entreprend d'évaluer le type d'explication proposée par la thèse de l'existence de *sense data* afin de rendre compte de la nature et d'une possible vérité de la connaissance empirique. Pourquoi Clarke s'intéresse-t-il à cet argument et quelle peut-être la valeur d'une telle étude ?

L'analyse de l'argument présente l'intérêt de comprendre pour quelles raisons tant de philosophes défendent la thèse des *sense data*, au cours de la première moitié du XXe siècle. Il s'agit d'appréhender pourquoi et comment cette thèse défend l'idée d'une conception de la connaissance d'un « donné » qui se constitue avec les sens et la conscience de cette donation. Clarke cherche à évaluer l'idée d'une certaine activité de l'esprit qui prétend connaître depuis l'expérience, en constituant des types d'assertions épistémiques à propos de l'expérience. Plus précisément, il s'agit aussi d'estimer de quelles manières les théoriciens des données sensibles peuvent répondre aux questions suivantes : quels liens établissons-nous entre ce que nous percevons et ce que nous *disons* de ce que nous percevons ? Percevons-nous les objets directement ou indirectement ? Percevons-nous les objets dans leur globalité ou seulement en partie, et laquelle ? La connaissance empirique est-elle le produit d'une appréhension, conceptuelle ou non, de l'activité de la sensibilité ? Comment pouvons-nous expliquer que nous soyons victimes d'illusions perceptives ?

La conception traditionnelle des théoriciens des données sensorielles conduit à soutenir une théorie indirecte de la perception des objets ou phénomènes physiques. Ainsi, nous ne percevons pas directement les objets, mais bien plutôt les *sense data*. Notre conscience perceptuelle des choses matérielles résulterait alors de la conscience d'entités intermédiaires, les données sensorielles. Notre conscience perceptuelle des objets physiques serait indirecte dans la mesure où le *sense datum* serait un médium entre l'objet perçu et sa prise de conscience. Pour les partisans de l'existence des *sense data*, cette conception présente l'avantage de pouvoir justifier les différences d'expériences sensorielles et les variations de

¹² Michael Huemer, « Sense-Data », *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, Septembre 2011, Edward N. Zalta (dir.), URL <http://plato.stanford.edu/archives/spr2011/entries/sense-data>.

perspectives dans nos expériences de perceptions des choses, mais également d'expliquer les phénomènes d'illusion et d'hallucination. En effet, la perception des données sensorielles s'apparente à la perception de propriétés des objets physiques qui nous apparaissent comme étant telles ou telles. Ces propriétés ou qualités qui paraissent perceptuelles désignent ce que les objets semblent être ou avoir et elles sont relatives à nos facultés intellectuelles ou esprit. L'existence perceptuelle des *sense data* dépend ainsi de l'esprit humain même si les philosophes partisans des *sense data* divergent entre eux sur la manière de décrire l'articulation entre les données sensorielles et l'esprit¹³. Autrement dit, nous n'avons jamais affaire directement à la réalité des choses, mais seulement directement aux *sense data*, aux données sensorielles. C'est pourquoi, selon les théoriciens des *sense data*, il est possible d'expliquer les phénomènes d'illusion de la manière suivante : nous ne sommes jamais directement conscients de la perception de la réalité de l'objet physique, mais seulement des données des sens qui permettent de distinguer l'apparence ou l'illusion de l'état d'une chose de sa réalité.

Au cours de l'histoire de philosophie de la perception, comme le rappelle Huemer, l'idée de "données sensorielles" a pu être également formulée sous les concepts d'*apparence*, d'*idée*, d'*image mentale*, d'*impression* et de *percept*.¹⁴ L'usage philosophique de ces différents concepts correspond à la volonté des épistémologues de rendre compte d'une certaine forme de connaissance dite *empirique*. Tout le problème est de savoir comment il est possible à un concept et à une argumentation philosophique de traduire l'expérience physique de la perception d'un objet. Clarke est parfaitement conscient d'un tel problème. Ce dernier constitue le point central de l'examen clarkien. Il s'agit précisément d'étudier ce que *disent* et *font* les philosophes traditionnels lors de leurs investigations épistémologiques.

Selon Christophe Al-Saleh¹⁵, la première occurrence de l'expression *sense data* se trouve dans l'article "*The Status of Sense Data*" du philosophe G. F. Stout, paru en 1913 dans les *Proceeding of the Aristotelician Society*. Stout y affirme que l'idée de *sense data* peut être discernée dans la plupart des théories de la connaissance philosophique. Selon ses dires, afin d'exprimer cette idée, les Anciens et les Scolastiques usaient des termes « *espèce sensible* », Locke et Berkeley de l'expression « *idée de sensation* », Hume du terme « *impression* ». À partir du XIXe siècle, le concept de *sense data* devient équivalent à la notion de sensation

¹³ Michael Huemer, « Sense-Data », *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, Septembre 2011, Edward N. Zalta (dir.), URL <http://plato.stanford.edu/archives/spr2011/entries/sense-data>.

¹⁴ *Ibid.*

¹⁵ Christophe Al-Saleh, *J. L. Austin et le problème du réalisme*, thèse inédite, Université de Picardie, Amiens, 2003, p. 269. Nous tenons à souligner que nous empruntons à l'auteur, maintes et riches informations sur la théorie et le vocabulaire des *sense data*, présentées au §56 de sa thèse.

visuelle ou auditive. Mais, c'est avec les philosophes britanniques H. H. Price et C. D. Broad, élève de Stout, que l'expression *sense data* est philosophiquement « popularisée » dans son acception de données sensorielles ou sensations. L'usage de cette expression s'inscrit alors dans le cadre philosophique de controverses à propos de l'acquisition de la connaissance entre l'empirisme et le rationalisme. Le concept de *Sense data* trouve ainsi « ses lettres de noblesse » philosophiques dans l'usage caractéristique qui en est fait, celui d'être un médium entre deux éléments de la connaissance perceptive. Dès lors, le *sense datum* devient l'élément qui relie l'objet physique perçu avec le sujet connaissant. La notion de *sense data* développe l'idée d'une théorie causale de la perception dont le paradigme est la théorie de la perception visuelle. Ce fait explique en grande partie pour quelle raison Clarke étudiera, comme il l'affirme « à la manière des théoriciens des *sense data* » « *ce qu'est voir un objet physique* », sans pour autant arriver aux mêmes conclusions. C'est la prégnance de ce modèle visuel et causal qui explique « *traditionnellement* », selon Clarke, l'importance accordée à « l'argument des *sense data* ».

L'une des principales interrogations concernant la validité de cet argument est de savoir ce qui est correctement « *donné* ». Traditionnellement, la réponse proposée à cette question par l'ensemble des théoriciens des *sense data* est celle de poser en principe que les choses nous apparaissent d'une manière subjective dans la conscience. Mais afin d'expliquer le mécanisme de la vision, cet argument des *sense data* présente l'objet vu comme une sorte d'image intérieure représentant indirectement des aspects du monde extérieur. Il est alors un élément important des théories de la connaissance qui conduisent au représentationnalisme classique. Le représentationnalisme est la doctrine philosophique selon laquelle un objet ou une idée sont rendus sensibles au moyen de signes, d'images ou de symboles. Partant, la connaissance d'un objet physique procède de ce qui se présente à l'esprit à l'occasion d'une expérience sensible. Le représentationnalisme se définit comme ce par quoi un contenu de connaissance est présent à l'esprit, c'est-à-dire l'acte même de rendre à l'esprit un objet de pensée. Ce représentationnalisme classique résulte des philosophies rationalistes et empiristes de la connaissance des XVII^e et XVIII^e siècles. Il est principalement incarné par la philosophie cartésienne qui attribue aux idées la fonction de représenter la réalité. René Descartes développe une conception de la connaissance qui est le produit d'une certaine activité de l'esprit. Quant au représentationnalisme issu de l'empirisme, les principaux représentants et fondateurs en seraient John Locke et David Hume. Ces derniers s'opposent en partie à la conception cartésienne, car ils contestent l'existence de l'innéisme des idées. Aussi, proposent-ils de lui substituer une théorie des facultés de l'esprit humain conçue depuis une

physiologie foncièrement mécaniste. Cette physiologie permettra de faire prévaloir, au sein des théories de la connaissance empiriste, la question des données sensibles (*sense data*) de l'expérience et celle de la perception. L'introduction de l'importance physiologique des sens, au cœur des théories classiques de la connaissance empirique, conduit à souligner la part fondamentale de notre faculté de sentir, de notre capacité à percevoir des « données » du monde extérieur.

Il appert que l'interrogation épistémologique de la nature des données sensibles dans la connaissance empirique compose le point de focalisation autour duquel un ensemble de controverses philosophiques se constitue. Cet ensemble de controverses est le legs des théories de la connaissance empirique et des théoriciens de « l'argument des *sense data* ». Les *sense data*, prétendument entités subjectives, auraient les propriétés qu'un objet physique extérieur perçu paraît avoir. Selon les théoriciens des *sense data*, nous percevons des objets externes, mais ce que nous sentons ce sont des données sensibles subjectives. En conséquence, notre connaissance des objets physiques ou données sensorielles est supposée constituer un fondement à toute notre connaissance empirique. Par ailleurs, l'idée que les *sense data* constituent ce que nous percevons vraiment d'un objet extérieur conduit à ce que les *sense data* s'interposent, en quelque sorte, entre « l'œil de l'esprit » et la réalité. Cette conception fondamentalement représentationnaliste est invalidée et rejetée par les conceptions contemporaines de la perception. Ces dernières soulignent et caractérisent la part active du sujet dans un acte de connaissance perceptive comme ce qui détermine fondamentalement l'expérience. Tel est l'arrière-plan philosophique dans lequel s'inscrit également le projet doctoral de Clarke.

Si, ce projet clarkien d'étudier l'argument des données sensibles correspond à un examen philosophique de la nature et de la formation des concepts empiriques, il a aussi une origine. Il puise ses sources dans la relance anglo-américaine d'une controverse célèbre sur les *sense data* entre ce que les historiens ont nommé « l'École de Cambridge », représentée par George Edward Moore et « l'École d'Oxford »¹⁶, représentée par John Langshaw Austin. Ces écoles ou mouvements philosophiques furent loin d'être absolument homogènes et des divergences internes existaient réellement. Aussi, cette notion d'école est-elle à prendre avec prudence. L'expression d'« École d'Oxford » a principalement servi à désigner deux figures illustres de la philosophie : Gilbert Ryle et J. L. Austin pour lesquels la nature et la finalité de la méthode philosophique accèdent la prévalence du langage ordinaire. Ce style de

¹⁶ Mathieu Marion, « Oxford Realism : Knowledge and Perception », in *British Journal for the History of Philosophy*, 8 (2) , 2000, p. 299-338.

philosophie a pris son essor en Grande-Bretagne, dès 1938 et principalement, après la fin de la seconde guerre mondiale, sous l'impulsion d'Austin. Au cours de l'histoire de la philosophie anglaise, une certaine attention avait été accordée aux notions de sens commun et de langage ordinaire. Mais il semble que ce regain d'intérêt pour ces notions résulte d'un contexte tout à la fois philosophique et social spécifique qui favorisa l'idée d'une philosophie dont la normativité est celle du langage ordinaire¹⁷. Normativité dont il faut chercher les sources dans l'usage ordinaire du langage (y compris philosophique) et qui ne se réduit pas au seul usage du langage ordinaire ou commun. Comme le fait très justement remarquer Al-Saleh, « *Qu'on le veuille ou non, cette manière de se référer au langage ordinaire pour faire de la philosophie résulte d'une certaine foi dans le langage ordinaire, dans le sens commun, dans le plain man.* »¹⁸ Aussi, est-il possible d'y lire une certaine idéologie « consensuelle » pour la conscience intellectuelle britannique de l'époque, symbolisée par la philosophie d'Oxford¹⁹. C'est à ses dignes représentants de la philosophie oxonienne, mais pas seulement, partisans ou non de la thèse des *sens data*, auxquels s'adresse l'analyse critique de Thompson Morgan Clarke. Clarke prétend évaluer la pertinence de leurs analyses conceptuelles et la valeur de leurs exemples de connaissance empirique lorsqu'ils prétendent expliquer la nature de la connaissance perceptive. Pour Clarke, il faut mettre en question les présupposés philosophiques qui sous-tendent leurs conceptions du sens commun et conséquemment, leurs conceptions de la connaissance empirique. Mais, il faudra aussi interroger les présupposés qui prétendent différencier le philosophique du non philosophique. Ce dernier point est fondamental et articule sa dissertation doctorale à ses deux articles ultérieurs.

À cela, nous pourrions ajouter que le projet doctoral clarkien vise trois finalités essentielles. Première finalité : si, l'analyse clarkienne de l'argument des *sens data* est une lecture critique des différentes conceptions de l'idée de données des sens et des conceptions de la connaissance empirique, elle est également une lecture critique du vérificationnisme de l'empirisme logique. Dans sa formulation la plus générale, le vérificationnisme de l'empirisme logique est une conception épistémologique qui affirme que la signification d'une proposition est susceptible d'être vraie ou fausse selon qu'elle est vérifiée ou non par l'expérience. Autrement dit, la valeur de vérité de la signification cognitive d'un énoncé

¹⁷ Sur ces questions et pour plus de précisions, voir le collectif dirigé par J. M. Vienne, *Philosophie analytique et histoire de la philosophie*, Vrin, 1997 et la première partie de la thèse inédite de C. Al-Saleh, *J. L. Austin et le problème du réalisme*, op. cit., 2003. Voir également, Graham Lock, « Quand la philosophie analytique s'analyse », *L'Aventure humaine*, Paris, PUF, n°9, 1999, p. 23-39.

¹⁸ Christophe Al-Saleh, *J. L. Austin et le problème du réalisme*, thèse inédite, Université de Picardie, Amiens, 2003, p. 24.

¹⁹ Comme le propose la lecture contextualiste ou socio-politique de Christophe Al-Saleh.

réside dans la possibilité ou non de le vérifier. À l'instar des autres formes d'empirisme, l'empirisme logique fait reposer strictement la valeur de vérité de la connaissance sur une relation de correspondance de nos énoncés épistémiques avec l'expérience, l'observation et les faits. En conséquence, l'examen clarkien de la nature de l'épistémologie traditionnelle correspond fondamentalement à une étude de la possibilité effective ou non d'établir ce que les philosophes appellent la connaissance empirique. Le travail singulier de Clarke consistera alors à montrer combien cette prétendue connaissance empirique ne dérive pas de l'expérience comme le pensent ou le croient généralement les épistémologues. Cette prétendue connaissance ne découvre rien que viendraient confirmer l'expérience, l'observation ou des faits. Mais, elle résulte d'un artefact philosophique créé de toutes pièces par le lexique philosophique et les procédures que requièrent les différents types d'enquêtes épistémologiques examinés par Clarke. Ce dernier révèle ainsi une dimension artificielle dans les investigations philosophiques. En effet, elles prétendent découvrir quasiment de manière scientifique le monde en produisant des fictions sur la nature de la réalité perceptive.

Par ailleurs, l'étude de la consistance de la thèse de l'existence des *sense data* est aussi une évaluation de la valeur philosophique de l'empirisme qu'il soit classique ou logique. De manière générale, l'empirisme est une doctrine affirmant que ce qui est, « est donné dans l'expérience ». Il n'y a donc pas à chercher d'explication à la nature de l'expérience en dehors de l'expérience elle-même. L'empirisme classique affirme ainsi que tout ce que nous pouvons connaître du monde est ce que le monde veut bien nous dire. La structure minimale de toute forme d'empirisme est alors l'idée selon laquelle toute perspective fondant notre connaissance ou les matériaux à partir desquels elle se construit, sur l'expérience, le fait au moyen de données sensorielles. Seulement, l'empirisme et la connaissance empirique peuvent conduire au scepticisme. Car, si les facultés de l'esprit sont limitées et que l'esprit doit s'en remettre aux idées ou aux *sense data*, comment peut-il connaître quoi que se soit, au-delà des idées et des *sense data*, censées représenter le monde extérieur ? Dès lors, la question du réalisme pour un empiriste constitue un problème dans la mesure où le réaliste, quel qu'il soit, prétend qu'il existe quelque chose de permanent en dehors de la seule expérience qui rend compte de ce pourquoi notre expérience est ce qu'elle est. Or, le relativisme et le scepticisme qui sont généralement les adversaires du réalisme trouvent en l'empirisme un allié implicite, malgré lui. Ces trois doctrines philosophiques établissent ainsi une relation exclusive à l'expérience qui explique les raisons pour lesquelles Clarke relie la question de la nature de la thèse des *sense data* à celle de la nature du scepticisme épistémologique.

Deuxième finalité : au moyen de son examen de la nature de l'épistémologie traditionnelle, Thompson Clarke présente aussi une critique de la conception austinienne de « philosophie du langage ordinaire » et des procédures afférentes à l'établissement d'une telle philosophie. L'idée générale de philosophie du langage ordinaire interroge Clarke. Elle le conduit à réfléchir sur ce qui légitime des philosophes, à l'instar d'Austin, à prétendre établir de façon définitive une démarcation entre le philosophique et le non philosophique, au moyen d'une qualification du langage qui revendique un certain appel à l'ordinaire. Ami et condisciple de Clarke à Harvard, puis à Berkeley, Stanley Cavell a rapporté et restitué la réception critique que fit Clarke aux « conférences Williams James » de J. L. Austin à Harvard, en 1955²⁰. Malgré les affirmations d'Austin, Clarke pense fondamentalement que la méthode austinienne est impropre à évaluer réellement la nature de l'épistémologie traditionnelle, car elles ont en commun certains présupposés²¹.

Dès lors, la troisième finalité clarkienne nous paraît celle de vouloir esquisser une redéfinition de la question de l'ordinaire. Pour cela, Clarke envisage de circonscrire certaines ambitions traditionnelles du descriptivisme philosophique et de conduire une réflexion cruciale sur les conditions contextuelles de la connaissance humaine. C'est pourquoi le problème de la connaissance devient, pour Clarke, moins celui de Kant, à savoir, celui d'avoir ou non les moyens de mesurer en degré notre accès au réel par l'expérience. Le problème devient plutôt celui de comprendre comment s'enchevêtre la perception des faits physiques dans le monde avec la perception de "faits" décrits au moyen du langage. En d'autres termes, ce problème est celui de nos capacités descriptives à relater l'expérience même. Par conséquent, selon Clarke, l'expérience nous offre à l'occasion des aspects ou des vues de la réalité où se confondent nos facultés conceptuelles humaines et l'expérience de nos sens.

S'il existe plusieurs versions de l'argument des *sense data*, l'argument identifié comme tel auquel Clarke fait référence le fut par Henry Habberley Price²². Dans son ouvrage *Perception*, publié en 1932, Price adopte le terme de *sense datum* à la suite de Russell et Moore pour décrire la perception de l'objet physique. Il cherche à clarifier le sens dans lequel

²⁰ Ces propos nous sont rapportés par Elise Domenach dans sa thèse inédite, *La vérité du scepticisme. Stanley Cavell et le renouveau du scepticisme dans la philosophie anglo-américaine depuis 1945*, Université de Picardie, 2006, p. 950. E. Domenach a bénéficié du privilège de pouvoir s'entretenir avec S. Cavell sur ses liens avec Clarke, mais aussi de pouvoir rencontrer deux anciens brillants étudiants de Berkeley qui furent fortement influencés par l'œuvre de Clarke et son enseignement, les philosophes Bary Stroud et Charles Travis. Nonobstant certaines divergences de lectures, nous tenons à souligner la dette notoire que nous avons à l'égard de la thèse de doctorat d'E. Domenach. Elle nous a largement précédé dans certaines analyses de l'œuvre si singulière de Clarke et dans la reconnaissance de son importance ou de son « *Legacy* », auprès de nombreux philosophes anglo-américains contemporains.

²¹ T. Clarke, *La nature de l'épistémologie traditionnelle*, p. 16-18.

²² Henry Habberley Price, *Perception*, (1932) London, Methuen, 1964, p. 3.

les *sense data* peuvent « appartenir » aux objets physiques. Il rejette les conceptions causales de la perception de Locke et de Russell, mais également le phénoménalisme d'un John Stuart Mill. Ce dernier affirme que la connaissance des objets physiques est réductible aux expériences sensorielles ou que les assertions sur les objets physiques sont analysables, en termes d'affirmations phénoménales qui décrivent l'expérience sensorielle. Selon Mill, si l'esprit est seulement une partie de la nature alors aucune connaissance du monde naturel ne peut être *a priori*. Soit toute connaissance est *a posteriori* fondée sur l'expérience, soit il n'existe pas de connaissance. Par conséquent, tout fondement pour poser une proposition qui a un contenu réel doit avoir des fondements empiriques.

Le projet philosophique de Price apparaît comme la volonté de constituer une description de « ce qui est donné » à la conscience, relativement analogue au programme d'une phénoménologie. L'argumentation de Price en faveur de la thèse des *sense data* paraît être un exemple particulier, car contrasté de la position philosophique de l'école oxonienne. Mais son argumentation apparaît à Clarke comme la version « *standard* »²³ de la théorie des *sense data*, version publiée en 1932. Le doute ou scepticisme épistémologique compose donc la première scansion de l'argumentation. Elle se fonde sur « *l'argument de l'illusion* » selon lequel il nous faut distinguer l'apparence de la réalité dans une expérience perceptive. Ceci constitue l'introduction du scepticisme dans le « réalisme naïf » qui affirme trivialement que nous percevons directement les choses telles qu'elles sont. La seconde scansion est la présentation de l'idée de *sense datum*, puis, au problème de son mode d'existence, pour parvenir en fin d'« argument » au crucial problème du rapport des *sense data* avec les objets physiques. L'idée de *sense data* présente un intérêt philosophique à être proprement caractérisée, afin de permettre une réelle différenciation entre les apparences et la réalité de ce que nous percevons. Aussi, les théoriciens des *sense data* conçoivent-ils leurs théories comme un critère d'exigence scientifique. Selon eux, le *sense datum* est ainsi l'entité par laquelle ce qui est réellement perçu est caractérisé et l'entité par laquelle notre perception est authentiquement reliée à l'objet physique. Tel est le critère de validité sur lequel repose la thèse des *sense data*.

C'est pourquoi l'argument de l'illusion développe l'idée que ce ne sont pas les choses que nous percevons, mais des *sense data*. Mais, si nous percevons *les sense data* lors d'une illusion, nous ne devons logiquement percevoir également que des *sense data* dans des conditions normales de perception.

²³ T. Clarke, *La nature de l'épistémologie traditionnelle*, p. 1.

L'argument en faveur de la thèse des *sense data* affirme que les données sensibles sont un élément donné dans la perception. Dès lors, les *sense data* seraient épistémologiquement antérieurs aux objets sensibles. Cet argument présente donc l'idée d'un contenu à la perception. Suivant Clarke, cet argument constituerait la thèse fondamentale de ce qu'il nomme « *l'épistémologie traditionnelle* », car il serait partagé par de nombreux philosophes, malgré l'apparente singularité de leurs théories de la connaissance. La théorie des *Sense data* a été adoptée par maints philosophes tels que, entre autres, Ayer, Moore, Russell. Selon Clarke, l'idée de « l'argument des *sense data* » fut partagée par un certain nombre de philosophes. Parmi les classiques, Clarke classe Descartes, les empiristes britanniques mais aussi Kant ; parmi ses contemporains, C. I. Lewis, H. H. Price et C. D. Broad²⁴ sont ainsi rassemblés. La présence de Kant peut surprendre en apparence, car il n'est pas un philosophe de la tradition empiriste. Il s'agit pour Clarke de montrer comment Kant déploie, au moyen de son épistémologie, une conception de la sensibilité qui est la faculté des intuitions par lesquelles des choses nous sont données. Selon les §1 et §8 de la *Critique de la raison pure*,²⁵ la sensibilité, à travers des impressions sensibles, constitue le divers sensible que l'entendement va lier par ses concepts. Le problème fondamental de Clarke étant d'évaluer ce que des philosophes majeurs ont affirmé de la nature de notre expérience, la présence de Kant est alors légitime. En outre, la philosophie kantienne est aussi le paradigme d'une certaine conception idéaliste de l'expérience et de la connaissance dont Clarke cherche à circonscrire les limites.

Pour Clarke, les uns comme les autres sont conduits à penser des aspects physiques et psychologiques de la perception des objets qui déterminent spécifiquement « *la nature de l'épistémologie traditionnelle* »²⁶. C'est pourquoi, Clarke a la volonté de restituer le contexte épistémologique des investigations des philosophes, théoriciens de l'argument des *sens-data*, afin d'évaluer l'argument des données sensibles comme possible contenu perceptif. Le fait d'expliquer les procédures des théoriciens des *sense data* permettra à Clarke de rendre compte de la possibilité de l'expression philosophique de cet argument. L'examen des usages spécifiques du langage philosophique de la connaissance et l'analyse des conceptions épistémologiques traditionnelles sont un impératif pour comprendre la nature même de l'épistémologie traditionnelle.

²⁴ T. Clarke, *The Nature of Traditional Epistemology*, p. 1

²⁵ Emmanuel Kant, *Critique de la raison pure*, § Esthétique transcendantale, trad. franç. par A. Renaut, Paris, Garnier Flammarion, 2006.

²⁶ T. Clarke, *Id.* p. 6.

Le but de l'épistémologie traditionnelle, d'après Clarke, est d'examiner les croyances les plus fondamentales du *common sense* afin d'en proposer une analyse critique. Pour Clarke, ces croyances primordiales du sens commun sont réductibles aux thèses suivantes :

- *Il existe des objets physiques et nous pouvons le savoir.*

- *Nous pouvons savoir qu'ils existent parce que nous pouvons les voir (et les toucher)*²⁷.

Par suite, affirmer ces croyances constitue la véritable ambition de l'épistémologie traditionnelle selon la thèse défendue par Clarke²⁸. Ces croyances composent les critères qui gouvernent les raisons pour lesquels l'épistémologie traditionnelle sélectionne certains exemples ou cas dans le cadre de ses études de la connaissance perceptive. Par ailleurs, Clarke souligne que certains philosophes sont difficiles à catégoriser, comme son maître Roderick Firth²⁹. De même, la plupart des philosophes du langage ordinaire tel Austin ne lui paraissent pas être des épistémologues traditionnels. Clarke circonscrit aussi trois limites à l'ambition de sa thèse et à son analyse de l'argument des *sense data*.

La première limite constitue ce qu'il nomme « *l'argument scientifique*³⁰ » des *sense data*. Il s'agit de ne pas chercher à évaluer la connaissance des données scientifiques de la perception. *Stricto sensu*, l'analyse critique de Clarke doit rester dans une dimension exclusivement philosophique de l'argument des *Sense Data*. Clarke ne prétend aucunement expliquer scientifiquement le phénomène de la connaissance perceptive. Il aspire seulement à rendre compte des raisons qui conduisent les épistémologues traditionnels à concevoir l'idée de connaissance empirique de manière analogique à la connaissance scientifique. Pour Clarke, il y a un usage "scientifique" de l'idée ou argument des *sense data* par certains philosophes. Comme il fait remarquer, ces derniers font prévaloir des considérations sur les aspects physiques et psychologiques de la perception des objets physiques³¹. Autrement dit, ces philosophes partisans de l'existence d'une *connaissance empirique* dont le vecteur principal est le *sens commun* prétendent réduire à des *faits* directement observables, les énoncés philosophiques à propos de la connaissance. C'est pourquoi, Clarke qualifie singulièrement d'*épistémologie traditionnelle*, ce type de conception spécifiquement philosophique de la connaissance.

La deuxième limite poursuit la logique épistémologique de l'examen clarkien. Elle conduit Clarke à exposer le problème fondamental de la philosophie de la perception. Quel

²⁷ T. Clarke, *La nature de l'épistémologie traditionnelle*, p. 5.

²⁸ T. Clarke, *Idem*, p. 235.

²⁹ R. Firth, « Sense Data and Percept Theory », *Mind*, LVII, October 1949, & *Mind*, LIV, January, 1950.

³⁰ T. Clarke, *La nature de l'épistémologie traditionnelle*, p. 2

³¹ *Ibid.*

est-il ? En premier lieu, il est celui de savoir comment les philosophes peuvent justifier leurs croyances sur les objets et le monde physique en général, et en particulier, s'ils peuvent établir leur justification à partir des expériences sensorielles et des perceptions ? C'est bien le problème de la justification philosophique de la nature de l'expérience sensorielle ou perceptive qui est au coeur de l'examen clarkien des différents types d'enquêtes épistémologiques. Une certaine conscience perceptive nous amène à prendre connaissance du monde physique. Mais, comment est-il possible pour les philosophes de la connaissance de transcrire en termes cognitifs ou épistémiques un tel type d'expérience ? Comment pouvons-nous être certains de la nature d'un tel type d'expérience afin d'être en capacité d'en constituer un savoir ? Ces croyances philosophiques³², prétendument issues du sens commun, sont-elles ou non le produit d'inférences ? Et, si oui, sur quels fondements reposent ces inférences ? Sur les objets physiques eux-mêmes ou plutôt sur l'idée de données sensorielles, c'est-à-dire sur l'existence d'entités (mentales) non physiques, à partir desquelles nous établissons des distinctions en termes qualitatifs ? Autrement dit, Clarke se confronte implicitement au problème de l'internalisme et de l'externalisme de la justification de nos croyances et idées à propos de la nature du monde. Par ailleurs, à travers cette question de l'argument des données sensorielles, Clarke pose un autre problème. Celui d'être en mesure pour tout épistémologue ou philosophe de la perception d'établir réellement une justification du processus perceptif qui se distingue de l'expérience perceptive elle-même.

Selon Clarke, le phénoménalisme d'un John Stuart Mill ou d'un Bertrand Russell illustre une telle approche. À ses yeux, le phénoménalisme consiste à tenter d'expliquer la connaissance du monde physique bien que seules des données sensibles soient données³³. Le phénoménalisme est une doctrine philosophique selon laquelle les objets physiques sont réductibles à des expériences sensorielles, ou selon laquelle, les affirmations sur un objet physique peuvent être analysées en termes d'affirmations phénoménales décrivant l'expérience sensorielle. Cette conception s'oppose au représentationnalisme ou réalisme indirect selon lequel la connaissance des objets physiques est nécessairement médiatisée par quelque chose qui s'interpose entre la conscience perceptive et l'objet perçu. Au XXe siècle, les principaux représentants du phénoménalisme sont les philosophes Alfred Jules Ayer et Clarence Irving Lewis. Respectivement et distinctement, ils ont essayé de montrer comment le contenu d'une affirmation sur un objet physique implique de faire appel à la notion d'un

³² Le fait qu'il existe des objets physiques et que nous pouvons le savoir. De même, nous pouvons savoir qu'ils existent parce que nous pouvons les voir (et les toucher).

³³ T. Clarke, *La nature de l'épistémologie traditionnelle*, (NdT), p. 2-3.

contenu des données sensorielles ou *sense data*, d'un contenu de l'expérience sensorielle. Mais cette doctrine pose un problème au sein de la théorie de la connaissance empirique : comment pouvons-nous savoir ce que sont véritablement les objets du seul fait du contenu des sens ? Le phénoménalisme comporte ainsi de réelles difficultés. Comment concevoir tout contenu des sens dont l'existence serait induite par un fait physique particulier, aussi simple et observable soit-il ? Comment est-il possible d'isoler de l'existence, des faits avant même que nous en ayons l'expérience perceptive ? D'après Simon Blackburn, c'est une philosophie de la perception qui affirme, selon les mots de J. S. Mill dans son *Système de logique*, l'idée que « *les objets sont les possibilités permanentes de la sensation* ». Conformément à cette perspective, habiter un monde d'objets externes et indépendants, c'est être le sujet d'expériences réelles, possibles et méthodiques. Adoptée par Russell³⁴, cette conception philosophique de la perception a donné lieu à un programme de discussion à propos des objets physiques, de leur localisation dans le langage et de la possibilité de l'expérience³⁵. Le problème majeur soulevé par le phénoménalisme est celui de ne pas suffisamment prendre en compte le fait suivant : les données sont relatives aux énoncés perceptifs et donc le phénoménalisme mésestime l'importance contextuelle de ces énoncés. Par conséquent, à l'aune d'une telle conception, Clarke pose la question suivante : « *Étant donné que seules des données sensibles sont données, pouvons-nous avoir néanmoins une connaissance empirique ?* »³⁶

La troisième limite exposée par Clarke est que son étude est inachevée, car elle ne parvient pas à proposer un diagnostic complet de l'argument des *sense data*. L'intégralité de l'étude est incomplète du fait de la complexité même de l'argument³⁷. Pour ces raisons, Clarke présente son projet comme une « *esquisse générale de la signification de l'épistémologie traditionnelle* »³⁸ auquel il donnera suite et fin avec les deux articles, "*Seeing Surfaces and Physicals Objects*" et "*The Legacy of Skepticism*".

Ces trois limites sont également sous-tendues par l'idée suivante. Clarke considère tout philosophe comme un épistémologue traditionnel en puissance, le philosophe qui prétend examiner les propositions du sens commun ou nos croyances les plus fondamentales comme l'axe fondamental de nos prétentions philosophiques à savoir. Pour ces raisons, la

³⁴ B. Russell, *The problems of Philosophy*, London, Oxford University Press, 1912, p. 7-11.

³⁵ Oxford Dictionary of Philosophy, p. 275. S. Blackburn adjoint à sa définition l'idée que cette conception doit être distinguée de la conception contemporaine de l'expérience entendue comme ce qui est construit à partir du cours réel du monde.

³⁶ T. Clarke, *La nature de l'épistémologie traditionnelle*, p. 3.

³⁷ T. Clarke, *Ibid.*

³⁸ T. Clarke, *Ibid.*

problématique expression « *épistémologie traditionnelle* » caractérise une certaine prétention spécifiquement philosophique à vouloir rendre compte de la nature de la connaissance. Cette revendication ambitieuse repose sur des modalités d'investigations qui elles-mêmes prétendent s'apparenter à celles de l'activité scientifique. Cette expression spécifiquement clarkienne d'« *épistémologie traditionnelle* » désigne ainsi un type d'activité proprement philosophique à propos de la nature de la connaissance qui tend à falsifier ou phagocyter sous les termes de l'expression *sens commun*, la nature de l'ordinarité. Comme l'énonce Clarke, son projet foncièrement limité a pour finalité de tracer les contours de la bonne marche du fonctionnement de l'argument type en faveur de l'existence des *sense data*. L'intérêt de la thèse clarkienne réside ainsi dans la proposition de fournir un possible accord pour la communauté philosophique sur ce que serait la structure ou la nature du type d'argument en faveur de l'existence des *sense data*³⁹. Car les épistémologues se divisent sur cette question selon Clarke. Il y a entre eux un véritable désaccord sur le caractère et la signification à donner à la thèse de l'argument des données sensibles. Plus précisément, le désaccord demeure dans la logique de l'investigation qui établit la thèse des *sense data*. Le point fondamental du désaccord porte sur le fait de savoir si cette investigation est réellement un argument⁴⁰.

Par conséquent, les recherches philosophiques de Clarke consisteront à spécifier le « *genre* »⁴¹ d'éléments qui rentrent en compte et s'entrecroisent afin de produire l'argument philosophique des *sense data*. Une chose est certaine selon Clarke, la croyance en l'existence des *sense data* conduit à soutenir que notre connaissance philosophique du monde extérieur, au moyen de données sensorielles, est supposée fournir un fondement à l'idée même de connaissance empirique. Pour autant, une interrogation épistémologique demeure pour Clarke, à savoir : quelle est la légitimité réelle d'une telle adhésion philosophique à l'idée de *sense data* et à l'idée de *connaissance empirique* ?

À cette fin, il commence par entreprendre l'étude de la nature de l'investigation épistémologique traditionnelle à partir des véritables objectifs visés par certains philosophes, jugés comme des partisans de « *l'argument des sense data* »⁴². Clarke se propose d'examiner en véritable épistémologue leurs propos, selon les critères de la méthode de la critique interne, seule réponse philosophiquement acceptable par ses pairs, les philosophes de la connaissance.

³⁹ T. Clarke, *La nature de l'épistémologie traditionnelle*, p. 3.

⁴⁰ T. Clarke, *Id.*, p. 4.

⁴¹ T. Clarke, *Id.* p. 3-4.

⁴² T. Clarke, *Ibid.*

Cette méthode favorisera l'assentiment et le consensus de ses pairs autour de ses thèses et participera à reconnaître en Clarke un authentique philosophe⁴³.

Par ailleurs, l'examen clarkien de « l'argument des *sense data* » a pour finalité de comprendre pour quelles raisons, dans la première moitié du XXe siècle, tant de philosophes traditionnels empiristes ont cru que le réel était intégralement appréhendable au moyen d'énoncés descriptifs purs ayant la propriété de saisir l'ontologie ultime du réel. Cette croyance repose sur ce qu'il est convenu d'appeler « l'illusion descriptive »⁴⁴ selon laquelle « *pour tout ce qui est, la vérité ne peut être atteinte qu'en décrivant des faits ou des situations.* »⁴⁵ Pour Clarke, cette illusion descriptive consiste ainsi « à privilégier l'idée que le langage a pour fonction de dire le monde, mais aussi manifeste un souci insuffisant des propriétés du langage naturel, et une vision naïve du sens du mot « réel » et de la nature du processus de la connaissance. »⁴⁶ Autrement dit, au moyen de l'examen de l'argument des *sense data*, Clarke interroge la croyance selon laquelle l'ontologie du réel serait directement traductible dans le seul langage épistémologique. Clarke engage ainsi un questionnement sur le présupposé philosophique, partagé par les épistémologues traditionnels et les sceptiques, selon lequel nous ne saurions pas véritablement ce qu'est la connaissance, si nous ne sommes pas en mesure de la définir relativement à un type de croyance et relativement à un état mental où la puissance des énoncés descriptivistes est censée manifester dans une pureté originelle l'adhésion au réel⁴⁷. En d'autres termes, Clarke entrevoit une conception de la connaissance qui ne se laisse pas réduire à avoir un état mental spécifique dont l'objectif serait de qualifier l'ordre factuel en termes de vérité⁴⁸. Dans une veine austinienne, Clarke envisage l'idée que le problème de la connaissance ne doit pas être identifié strictement à la question de la certitude, à celle de la croyance ou à celle de la correctibilité en matière de perception. Car la connaissance est peut-être moins une affaire de certitude, de croyance ou de correctibilité que le fait de disposer de critères que nous pouvons examiner lorsque, par exemple, nous disons

⁴³ Avant même la soutenance de son PhD, Clarke avait reçu le soutien et la reconnaissance de philosophes de renom, en les personnes de Clarence Irving Lewis et de Nelson Goodman. Rappelons que le premier article de Clarke, « Reflexions on Likeness of Meaning » publié en 1952, qui avait reçu l'appui de Morton G. White et Willard Von Orman Quine était une réponse à l'article de Goodman « On Likeness of Meaning », publié en 1949.

⁴⁴ Sur cette question, voir René Daval, « G. E. Moore, J. Austin et la critique de « l'illusion descriptive » », *John L. Austin et la philosophie du langage ordinaire*, S. Laugier & C. Al-Saleh (dir.), Hildesheim, Georg Olms Verlag, 2011, p. 53-52.

⁴⁵ Christophe Al-Saleh, « Connaissance austinienne », *John L. Austin et la philosophie du langage ordinaire*, (dir.) S. Laugier & C. Al-Saleh, Hildesheim, Georg Olms Verlag, 2011, p. 320.

⁴⁶ René Daval, « G. E. Moore, J. Austin et la critique de « l'illusion descriptive » », *John L. Austin et la philosophie du langage ordinaire*, S. Laugier & C. Al-Saleh (Eds), Hildesheim, Georg Olms Verlag, 2011, p. 62.

⁴⁷ C. Al-Saleh, *Ibid.*

⁴⁸ C. Al-Saleh, *Id.*, p. 321.

voir et disons *savoir*. Cet examen par Clarke de l'illusion descriptive à laquelle sont sujets les épistémologues traditionnels et les sceptiques, le conduira également à étudier dans le langage philosophique de la connaissance, l'emploi problématique du terme "fait" afin de désigner les états des choses dans le monde.

1.1.2 LES *SENSE DATA* ET LA NATURE DE L'INVESTIGATION ÉPISTÉMOLOGIQUE.

1.1.2.1 Ayer et l'argument des *sense data*.

En premier lieu, Clarke rapporte au début de sa thèse les propos du philosophe Ayer⁴⁹ lorsque ce dernier décrit ce que fait traditionnellement l'épistémologue. Dans les *Fondements de la connaissance empirique*⁵⁰ (1940), Ayer traite des problèmes de la causalité, de l'analyse des propositions et des faits, mais aussi du problème de la connaissance du monde extérieur. Ayer examine en particulier « *l'argument de l'illusion* », c'est-à-dire l'argumentation ou un ensemble de thèses, le plus généralement admis, en faveur de l'existence des données des sens. Cet argumentaire discerne dans le phénomène d'illusion perceptive, la possibilité de justifier l'existence des *sense data*. En effet, selon une interprétation standard, lors d'une illusion perceptive, par exemple, celle qui nous fait voir un bâton plongé dans l'eau comme brisé, nous percevrions un objet ou un état physique de manière distincte à son état réel. Par conséquent, selon les théoriciens des *sense data*, les phénomènes d'illusions perceptives ou sensorielle dévoileraient le fait majeur suivant : nous avons une connaissance indirecte de la réalité physique. Nous ne sommes jamais directement conscients de la perception de la réalité physique de l'objet ou d'un phénomène. Il y a donc des entités intermédiaires qui nous donnent accès à la connaissance, car aucun objet physique plongé naturellement dans l'eau ne se retrouve brisé dans une telle situation. Ces entités sont donc des données des sens, des entités non physiques qui peuvent nous induire en erreur sur la nature de la réalité ou de l'état

⁴⁹ T. Clarke, *La nature de l'épistémologie traditionnelle*, p. 15-21.

⁵⁰ Alfred Jules Ayer, *The Foundation of Empirical Knowledge*, chap. 1, Londres, MacMillan, 1953, p. 40-112.

physique du monde extérieur. Elles rendent compte ainsi de la possibilité des phénomènes d'illusion.

Ayer en examinant la valeur de l'argument des *sense data* prétend que ce que nous percevons directement des objets physiques ne sont pas obligatoirement des données sensorielles. La question de l'existence de *sense data* n'est donc pas une question de fait, mais celle d'une décision. Il cherche à défendre la thèse des *sense data* en renouvelant la conception « *l'argument de l'illusion* ». Il l'interprète comme un fait résultant de l'équivocité du langage ordinaire qui conduit à décrire ou à relater des expériences perceptives de façon erronées. Selon Ayer, la thèse des *sense data* ou du langage des données sensibles offre l'avantage d'une analyse du phénomène de la perception. Sa philosophie consiste en une doctrine interprétative de la théorie des *sense data* qui présente deux manières distinctes de décrire notre perception du monde. Ces deux manières rendent compte pour quelles raisons deux genres de philosophie de la perception existent.

Le premier genre présente une théorie de la perception dans les termes d'un lexique des choses physiques ou matérielles, le second genre propose une théorie de la perception dans les termes du lexique des *sense data*. La distinction entre les deux genres réside dans la manière dont nous sommes à même de justifier ce que nous percevons et non dans les faits. Selon Ayer, le premier genre requiert le fait que les choses physiques soient. Ce point constitue la fondation même de la connaissance empirique, sans erreur possible de ce que nous affirmons comme vrai dans une proposition. Le second genre fait appel aux méthodes de description qui sont en conformité avec les faits. Si la différence entre les deux genres ne relève pas des faits eux-mêmes, elle relève, en revanche, d'une distinction dans la connaissance et donc de la manière dont nous sommes conduits à justifier notre expérience que nous percevons soit des *sense data*, soit un objet physique. Ayer distingue une « *base* » sur laquelle des propositions de la connaissance empirique sont construites et distingue le fait pour une proposition empirique d'avoir une « *fondation* »⁵¹. La « *base* » constitue le point d'observation de *sense data* d'après Ayer. Quant au principe de « *fondation* », il est un principe qui circonscrit le genre de connaissance que nous pouvons avoir lorsque nous cherchons un fondement à la connaissance⁵². Ayer défend une conception fondationnaliste de la connaissance. Le fondationnalisme est l'idée selon laquelle notre connaissance doit toujours commencer par quelque chose que nous pouvons connaître de manière incorrigible. Sa fonction est de démontrer que nous avons certains usages linguistiques qui impliquent des

⁵¹ A. J. Ayer, *The Foundation of Empirical Knowledge*, § 1, Op. Cit.

⁵² *Ibid.*

propositions dont nous ne pouvons douter. Pour ces raisons, selon Ayer, « *l'argument de l'illusion* » doit rendre compte que la « *base* » sur laquelle nous pouvons émettre des propositions empiriques est compatible avec des circonstances contrefactuelles où ces propositions seraient erronées. La fonction de « *l'argument de l'illusion* » est alors celle de nous persuader que le lexique des *sense data* et sa philosophie de la perception correspondante sont acceptables. Car la signification des mots dans les énoncés qui portent sur les *sense data* constitue une règle conventionnelle, non formelle⁵³. Elle sert à relier conventionnellement un symbole avec un état de chose. Il défend ainsi une forme de conventionnalisme qui a été très discuté par Austin dans sa critique du fondationnalisme épistémologique⁵⁴.

En résumé, le fondationnalisme proposé par Ayer consiste à soutenir la thèse de l'existence des *sense data* comme étant des entités indubitables qui ne requièrent pour être vraies aucune instance vérificationniste. Notre langage et ses usages comportent la possibilité de constituer des énoncés qui ne nécessitent aucunement d'être justifiés ou vérifiés directement d'après Ayer⁵⁵. En conséquence, « *l'argument de l'illusion* » se révèle indispensable pour ce philosophe en raison d'une finalité épistémologique fondamentale. Cet argument donne la possibilité de constituer un lexique des *sense data* capable de repousser au-delà, les limites de ce qui est susceptible d'être vérifié directement ou indirectement. Ainsi, certains énoncés peuvent être absolument vrais, « incorrigibles », relativement au fait que leurs conditions de vérité soient impérativement celles de leurs usages. Austin critique cette conception en affirmant le point suivant : les conditions de vérité d'un énoncé affirmatif dépendent plus des circonstances de l'énonciation que du seul genre d'énoncé. La thèse austinienne des « *actes de langage* » explique cela et ne peut que contester l'idée selon laquelle nos mots peuvent être utilisés de manière générale, non circonstanciée.

La philosophie d'Ayer défend l'idée que l'homme ordinaire perçoit des choses matérielles. Par suite, la thèse des *sense data* aurait pour finalité de dissocier le processus d'identification et d'énonciation d'une chose, en mettant en cause la logicité de ce processus dans ce qu'Ayer nomme « *les énoncés expérimentiels* »⁵⁶. Ayer interroge le fait de savoir si un observateur est conduit par une implication logique à traiter le fait perceptif, soit comme la manifestation d'un objet physique, soit comme l'existence d'entités physiques. Il conçoit

⁵³ A. J. Ayer, *The Foundation of Empirical Knowledge*, § 1, Op. Cit.

⁵⁴ J. L. Austin, *Le langage de la perception*, § 10, trad. P. Gochet, nelle édition B. Ambroise et S. Laugier, Paris, Vrin, 2007, p. 195-236.

⁵⁵ A. J. Ayer, *The Foundation of Empirical Knowledge*, § 1, Op. Cit.

⁵⁶ A. J. Ayer, *Ibid.*

l'idée d'énoncés expérientiels comme ce qui se circonscrit à enregistrer un « *arrangement*⁵⁷ » perceptif sans s'engager à savoir ce que nous avons véritablement devant nous. Ainsi, la distinction entre « *chose matérielle* » et *sense data* réside-t-elle dans la distinction entre des énoncés qui cautionnent ou non l'évidence de la présence effective de la chose perçue. Il en résulte le fait suivant : les *sense data* sont la garantie de cette caution et la thèse des *sense data* peut être considérée comme valide pour Ayer. Ce dernier admet l'idée selon laquelle les théoriciens des *sense data* simplifient en quelque sorte la réalité d'une expérience perceptive, mais cette simplification ne lui paraît pas invalider la thèse des *sense data*⁵⁸. Autrement dit, selon Ayer, les théoriciens des *sense data* établissent des assertions méthodologiques et logiques et non ontologiques sur ce que nous percevons.

Par conséquent, le fait d'être certain de ce que nous percevons résulte d'une réelle puissance explicative de la thèse soutenue par les théoriciens des *sense data*. D'après Ayer, « l'argument de l'illusion » ne prouve donc aucunement la théorie des *sense data*, mais contraint plutôt les épistémologues à des clarifications terminologiques en matière de philosophie de la perception. Pour cette raison, d'après Ayer, le concept de *sens datum* constitue un élément faisant partie « *d'une terminologie qui rend plus commode le traitement du problème du rapport entre la réalité et les apparences.* »⁵⁹ Ayer se propose ainsi d'examiner les différentes théories de la perception à partir d'un fondement linguistique, c'est-à-dire de clarifier ce que nous signifions par nos concepts quand nous nous exprimons à propos de ce que nous percevons des choses⁶⁰.

Pour Clarke, Ayer soutient l'idée selon laquelle l'apport critique essentiel de l'épistémologue réside dans le fait de constituer des inférences et de tester leur validité⁶¹. Clarke conteste l'idée d'Ayer selon laquelle certains énoncés peuvent soutenir d'autres énoncés distincts et que nous pouvons en inférer une certaine conception de la connaissance. En d'autres termes, Clarke critique le fondationnalisme. Pour ces raisons, Clarke partage avec Austin l'idée selon laquelle Ayer est plus soucieux de la nature de la connaissance que du phénomène de la perception.

⁵⁷ A. J. Ayer, *Ibid.*

⁵⁸ Ted Honderich, « A. J. Ayer's Philosophy and its Greatness », <http://www.ucl.ac.uk/ayerby> TH.

⁵⁹ C. Al-Saleh, *J. L. Austin et le problème du réalisme*, §56, Amiens, Université de Picardie, thèse inédite, p. 270.

⁶⁰ Christophe Al-Saleh, « La place de la critique de Hume dans la formation du réalisme à Oxford dans la première moitié du XXe siècle : quelques aspects », *Revue de Métaphysique et de Morale*, 2003/2, n°38, PUF, p. 199-212.

⁶¹ A. J. Ayer, *The problem of Knowledge*, Londres, Macmillan, 1956.

1.1.2.2 L'héritage de Broad, Goodman, Firth, Lewis, Moore & Price.

Selon Clarke, d'autres philosophes de la connaissance et philosophes de la perception exposent certaines thèses qui présentent l'intérêt d'être examinées dans le cadre d'une étude des diverses conceptions du concept de *sense datum*. Chacune des conceptions de ces éminents épistémologues traditionnels, à propos de la connaissance perceptive, constitue un vivier dans lequel puise Clarke. Leurs conceptions distinctes de l'idée de *sense datum* permettront à Clarke d'illustrer et d'examiner la typologie d'investigation traditionnelle mise en oeuvre généralement par les philosophes de la connaissance à propos d'une justification de la connaissance du monde extérieur. Cette typologie à laquelle prétend Clarke a fondamentalement pour objectif de comprendre les raisons qui conduisent l'épistémologie traditionnelle à défendre l'idée de connaissance empirique.

Ainsi, Clarke convoque à son examen le philosophe britannique Charlie Dunbar Broad (1887-1971) dont la pensée est connue pour sa conception émergentiste de la relation entre l'esprit et la matière. Pour Broad, les propriétés des états mentaux diffèrent de propriétés des objets physiques, car elles sont des propriétés qui émergent aux cours de processus neurophysiologiques complexes⁶². Une propriété émergente est ainsi une propriété que l'on ne peut pas inférer logiquement de propriétés déjà existantes. Mais, ce n'est pas cette conception épistémologique et singulière de Broad à propos de la notion d'émergence qui retient l'attention clarkienne.

Pour Clarke, Broad caractérise « *l'investigation épistémologique comme une analyse d'expressions*⁶³ ». En effet, Broad a élaboré une méthode exhaustive de classification de toutes les réponses possibles afin de clarifier de nombreux problèmes. Il pense que la perception provient de la présence de *sense data* dont l'occurrence est l'effet d'événements dans le cerveau, en vertu d'une forme particulière de causalité. Les *sense data* ne sont pas des entités spatio-temporelles, mais elles nous donnent de l'information vraie sur des caractères et des relations spatio-temporelles. Dans son ouvrage *L'Esprit et sa place dans la nature* (1925),⁶⁴ Broad vise à esquisser le problème de la connaissance de l'esprit et de la matière à travers la question des sens. Au Chapitre 4, il propose une analyse comparative de situations de perception. L'une des conclusions auxquelles il parvient est celle d'une distinction à faire entre l'objet ontologique et l'objet épistémologique. Ceci conduit Clarke à dire qu'en

⁶² Charlie Dunbar Broad, *The Mind and its Place in the Nature*, § 2 & § 3 Londres, Paul Kegan, 1925.

⁶³ T. Clarke, *La nature de l'épistémologie traditionnelle*, p. 5.

⁶⁴ C. D. Broad, *The Mind and its Place in the Nature*, Londres, Paul Kegan, 1925.

analysant l'expression « *I See the tomato* », Broad⁶⁵ prétend pouvoir atteindre la nature essentielle de l'argument des *sense data*. Broad prétend ainsi développer une conception de la perception qui invalide toute forme de réalisme naïf. Dans la typologie clarkienne des enquêtes épistémologiques, Broad caractérise « *l'argument de l'hallucination* », comme Ayer représente « *l'argument de l'illusion* ». Si l'illusion perceptuelle est en quelque sorte identifiable à une déformation ou une transformation partielle de la réalité d'un objet ou d'un état physique, l'hallucination correspond, quant à elle, à une perception tout autre de la réalité. Comment alors est-il possible de rendre compte et de distinguer une perception vraie, d'une perception fautive, à l'exemple de l'homme qui vient à prendre sa femme pour un chapeau sous l'effet d'une substance hallucinogène ? Une réponse possible réside dans l'idée que nous n'avons pas affaire directement à l'objet réel, mais aux sens qui peuvent nous induire en erreur. Autrement dit, l'information perceptive transmise lors d'une expérience résulte d'une donnée des sens ou d'une sensation perceptuelle plutôt que de l'objet lui-même.

Quant à la convocation des philosophes Henri Habberley Price (1899-1984) et George Edward Moore (1873-1958)⁶⁶, ils caractériseraient, selon Thompson Clarke, la recherche épistémologique comme une analyse non d'expression linguistique, mais du « *fait* » de "voir" lui-même⁶⁷. Ils posent ainsi respectivement le problème de savoir ce qui caractérise une expérience perceptive comme un « *fait* ». Comme le rappelle Al-Saleh, Price est considéré comme le philosophe qui a présenté dans son ouvrage *Perception*,⁶⁸ la conception standard de la théorie des *sense data*⁶⁹. Price s'est ainsi interrogé sur le type de relations que pouvait entretenir les *sense data* avec les objets physiques et les modalités d'existence supposées des *sense data*. Ceci explique donc sa présence dans l'examen clarkien de la nature de l'épistémologie traditionnelle.

Quant à Moore, il représente le partisan indéfectible d'un certain « sens commun » se référant à une conception commune du monde (*Common Sense View of the World*). Aux yeux de Clarke, il est ainsi le digne représentant d'une certaine propension à un réalisme philosophique qui se confronte directement aux thèses philosophiques de l'empirisme et du scepticisme.

⁶⁵ T. Clarke, *The Nature of Traditional Epistemology*, p. 4 -5

⁶⁶ Henry Habberley. Price, *Perception*, (1932), Londres, Methuen, 1964, p. 2 ; George Edward. Moore, *Some Main Problems of Philosophy*, London, Allen and Unwin, 1953, p. 30.

⁶⁷ T. Clarke, *The Nature of Traditional Epistemology*, p. 5.

⁶⁸ H.H. Price, *Perception*,(1932) Londres, Methuen, 1964.

⁶⁹ C. Al-Saleh, *J. L. Austin et le problème du réalisme*, §56, Amiens, Université de Picardie, thèse inédite, p. 270.

Le philosophe Clarence Irving Lewis (1883-1964) partisan d'un pragmatisme conceptuel est mobilisé également comme l'une des grandes figures de la philosophie analytique. En effet, la publication, en 1929, de son ouvrage majeur de *Mind and the World Order* a fait de la question d'un « donné » de la connaissance, l'objet d'une réflexion et d'une thématisation approfondie⁷⁰. La notion de donné est ainsi devenu un concept central de la philosophie de la perception et de l'épistémologie anglo-américaine dans son ensemble, des années 1930 jusqu'à la fin des années 1950⁷¹. Le philosophe anglais H. H. Price consacra également une attention toute particulière à la définition de ce concept dans son ouvrage *Perception*, publié en 1932. L'influence de ces deux oeuvres a été fondamentale dans la formation de maint jeune philosophe destiné à un avenir brillant tels Sellars, Clarke ou Goodman, car elles ont visé « à défendre la thèse selon laquelle il existe du donné, en particulier du donné empirique saisi à l'occasion de la perception sensible.⁷²» Rappelons que Sellars qui dénonça la mythification du donné en matière d'épistémologie fut successivement l'étudiant de Price à Oxford et celui de C. I. Lewis à Harvard⁷³.

Par ailleurs, Clarence Irving Lewis a joué un rôle notoire dans la formation de maints épistémologues, logiciens et métaphysiciens américains, en particulier sur l'oeuvre de Nelson Goodman⁷⁴ dont certaines analyses feront l'objet d'une évaluation par Clarke dans son premier article publié en 1952⁷⁵. Notons que la réception de cet article donna lieu à des commentaires de la part de C. I. Lewis et Goodman qui reconnurent en Clarke l'un des plus brillants étudiants philosophes de l'Université d'Harvard. Goodman et Clarke partagent une conception rigoureuse de la philosophie qui doit porter sur des questions précises et qui ne vise en aucune manière à présenter une quelconque *weltanschauung*. L'un comme l'autre affirme dans leurs oeuvres respectives l'idée selon laquelle l'expression philosophique est circonscrite par nos concepts et le langage. Par conséquent, prétendre faire de la philosophie ou prétendre discourir sur la nature de la réalité, en dehors de ce cadre, n'a donc aucun sens puisque le concept manifeste la réalité⁷⁶. Par ailleurs, Clarke et Goodman mettent en cause respectivement un certain recours abusif par les philosophes de la notion de sens commun. Ils considèrent la réalité comme ce quelque chose informé par nos concepts. Il n'y donc pas de

⁷⁰ Aude Bandini, *Wilfrid Sellars et le mythe du donné*, Paris, PUF, 2012, p. 23

⁷¹ *Ibid.*

⁷² *Ibid.*

⁷³ *Ibid.*

⁷⁴ Jacques Morizot et Roger Pouivet, *La philosophie de Nelson Goodman. Repères*, Paris, Vrin, 2011, p. 12-17

⁷⁵ Thompson Morgan Clarke, « Reflections on Likeness of Meaning », *Philosophical studies: An International Journal for Philosophy in the Analytic Tradition*, Vol. 3, n° 1 (Jan., 1952), Springer, p. 9-13

⁷⁶ J. Morizot & R. Pouivet, *Ibid.*

réalité en un sens absolu à partir de laquelle un sens commun puise ses fondements, mais seulement une relativité conceptuelle de la réalité. C'est pourquoi l'un et l'autre constatent l'inadéquation des catégories et concepts de l'épistémologie traditionnelle et qu'ils sont les partisans d'une conception structurale du réel indéfectiblement relié à la multiplicité descriptive des méthodes d'analyses du langage⁷⁷.

A l'instar de Goodman, Clarke développe un style philosophique qui se concentre sur la compréhension de ce qu'opèrent les épistémologues dans leurs analyses de la connaissance et de la réalité. Cela le conduit à dénoncer les prétentions de l'épistémologie traditionnelle à vouloir définir l'objectivité, la réalité et la vérité en termes d'absolu et à souligner que le scepticisme partage les mêmes présupposés. Ceci nous permet d'expliquer le fait que si Clarke ait publié son premier article retentissant sur " On Likeness of Meaning"⁷⁸ de Goodman, article portant sur le problème de la signification dans la question de la synonymie, cela ne relève pas d'une simple contingence. La thèse retentissante de Goodman⁷⁹ selon laquelle il y a une reconstruction rationnelle dans notre appréhension de la représentation intuitive de la réalité, le conduit à énoncer le caractère fondamentalement axiologique et fictif de l'épistémologie. Les analyses de la connaissance résultent ainsi d'un processus d'idéalisation. Ce constat est partagé par Clarke. L'enjeu de sa propre thèse sera d'examiner ce fait, de le caractériser comme un processus singulier au sein de l'épistémologie traditionnelle qui lui permettra ultérieurement d'explicitier la nature du *legs du scepticisme*. Ainsi, selon Goodman, les valeurs de clarté, de cohérence ou de consistance logique des analyses philosophiques rendent compte du réel et du donné plus en terme de correctibilité qu'en terme de vérité. En d'autres termes, ils sont donc fictionnels car construits. Clarke est proche de Goodman sur ce point. Il pense également que notre expérience n'est pas ordonnée relativement à ce qui existe et que toute philosophie de la connaissance ne peut être une représentation analogique de celle-ci ou de la réalité.

Autrement dit, la pensée prévaut sur l'expérience dans l'ordre de la connaissance selon Clarke, même s'il ne prétend aucunement concevoir un irréalisme à la manière de Goodman. Si Goodman prétend poursuivre et renouveler à travers *La structure des apparences*⁸⁰ le

⁷⁷ J. Morizot & R. Pouivet, *Id.*, p. 52.

⁷⁸ N. Goodman, « On Likeness of Meaning », *Analysis*, 10.(1), Octobre 1949, p. 1-7 ; Voir également de N. Goodman, *Ways of Worldmaking*, Hackett Publishing Company, 1978 ; *Manière de faire des mondes*, trad. de l'américain par M. D. Popelard, Paris, Gallimard, 2006.

⁷⁹ N. Goodman, *A Study of Qualities*, (1949) Dissertation doctorale soutenue à Harvard University et reprise dans *The Structure of Appearance*, Harvard University Press, 1951.

⁸⁰ N. Goodman, *La structure des apparences*, trad. franç. sous la direction de J. B. Rauzy, Paris, Vrin, 2004.

travail de Carnap à propos de *La construction logique du monde*⁸¹, c'est-à-dire un travail systématique de reconstruction de la logique structurale du monde ou des apparences, Clarke est largement plus mesuré dans sa philosophie programmatique. Il s'agit seulement de montrer que nous ne savons ni ce qu'est un concept empirique, ni ce qu'est la connaissance empirique. La pensée clarkienne ne prétend aucunement avoir un caractère démiurgique comme pourrait le laisser sembler, parfois, celle de Goodman⁸². Si Clarke dénonce les méfaits de l'idée d'absolu dans les revendications épistémologiques des philosophes, s'il critique implicitement l'idée de réalité objective, pour autant, il refuse de faire un pas vers toute forme de constructionnisme ou de relativisme épistémique intégral qui conduit au pluralisme ontologique, celui d'établir des « *manières de faire des mondes* »⁸³.

Goodman et Clarke décrédibilisent l'idée de l'existence d'un arrière-monde qu'il s'agirait de retrouver lors d'enquêtes épistémologiques spécifiques, comme celles auxquelles généralement prétendent les philosophes de la connaissance. Pour Clarke, une telle idée constitue la fiction par excellence de l'épistémologie traditionnelle. Elle projette sur les facultés de la pensée spécifiquement philosophique des capacités d'agir qui ne sont propres qu'à l'activité scientifique, à ses méthodes et à ses procédures. Respectivement, l'un et l'autre considèrent avec attention la question du contextualisme et du pragmatisme afin de critiquer l'usage restreint qui est fait des concepts d'objectivité et de vérité par les philosophes. Ils posent ainsi le problème d'un certain usage restreint du système symbolique, c'est-à-dire le langage de la connaissance, afin de comprendre ce que font véritablement les épistémologues. Ceci conduit Clarke à montrer en quoi diffère cet usage rigide des concepts, en termes d'absolu, par rapport aux pratiques non philosophiques d'investigations mondaines. Clarke caractérise l'absolutisation des concepts comme critère spécifique de l'objectivité et de la vérité philosophiques, à l'inverse d'un usage conceptuel plus relatif dans un cadre non philosophique.

Comme le fait remarquer Roger Pouivet⁸⁴ à propos de Goodman, la conception pragmatiste de l'*a priori* et la philosophie conceptualiste du pragmatisme de C. I. Lewis a influencé de nombreux jeunes philosophes de cette époque, et sans nul doute Clarke y compris. Pour C. I. Lewis, si l'*a priori* est vrai indépendamment de l'expérience et si le donné de l'expérience ne peut être appréhendé par l'*a priori*, comment alors la connaissance est-elle

⁸¹ Rudolf Carnap, *La construction Logique du monde*, trad. franç. par Th. Rivain révisée par É. Schwartz, Paris, Vrin, 2002.

⁸² J. Morizot & R. Pouivet, *Op. Cit.*, p. 100.

⁸³ N. Goodman, *Manières de faire des mondes*, Paris, Gallimard, 2002.

⁸⁴ J. Morizot & R. Pouivet, *Op. Cit.*

possible ? Selon C. I. Lewis, l'expérience de la réalité ne nous est pas donnée immédiatement, mais elle résulte d'une construction à partir des données des sens que nous interprétons au moyen des concepts empiriques. Pour ce philosophe, une connaissance *a priori* de nos concepts et de leurs relations logiques nous fournit des critères d'application conceptuelle à l'expérience et de pouvoir déterminer ainsi ce qui est réel de ce qui ne l'est pas⁸⁵. Ainsi, C. I. Lewis affirme dans *Mind and World Order* l'idée selon laquelle toute véritable connaissance empirique est *a priori* et par conséquent, seul l'*a priori* est pragmatique, non l'empirique⁸⁶. Le déploiement d'un système conceptuel est alors *a priori*. Quant à la question générale de l'applicabilité conceptuelle, elle est pour C. I. Lewis essentielle. Elle relève fondamentalement d'un choix d'un système conceptuel abstrait en fonction de considérations pragmatiques. Pour ces raisons, nous percevons une réelle filiation intellectuelle⁸⁷ entre C. I. Lewis et Clarke, à propos de la question de la véritable nature de la connaissance empirique et de l'applicabilité conceptuelle.

Pour Clarke, C. I. Lewis est celui qui définit « *l'investigation épistémologique comme un procédé de soustraction*⁸⁸ ». Ainsi, nous soustrayons tout ce que nous pouvons plausiblement voir comme erroné : ce qui reste, c'est le donné. D'après C. I. Lewis, la connaissance empirique n'est jamais certaine. Dans son œuvre *L'Esprit et l'ordre du monde. Esquisse d'une théorie de la connaissance* (1929)⁸⁹, il affirme que toute expérience cognitive est constituée d'une part, d'un contenu, les données des sens ; de l'autre, une structure formelle de l'esprit qui construit et interprète le monde. Par conséquent, ce qui est réel n'est pas tiré de l'expérience, mais résulte de principes *a priori*. Le rôle des concepts est d'avoir une fonction non seulement dans le langage, mais aussi pour la perception, comme celle de classer ou de catégoriser les *sense data*. Par ailleurs, ces catégories ne sont pas universelles comme chez Kant, elles s'appliquent différemment en fonction des domaines et des disciplines recherchées.

⁸⁵ Clarence Irving Lewis, *Mind and World Order: Outline of a Theory of Knowledge*, New-York, Scribners, 1929, p. 196-299.

⁸⁶ Philippe Deveaux, « Le pragmatisme conceptuel de Clarence Irving Lewis », *Revue de Métaphysique et de Morale*, 1934, p. 105-131.

⁸⁷ A propos de cette question de « la filiation intellectuelle » dans l'histoire de la philosophie américaine, nous renvoyons aux ouvrages suivants : Gérard Deledalle, *La philosophie américaine*, 3^e édition, Deboek Université, 1998 ; Juliet Floyd & Sanford Shieh, *Future Pasts. The Analytic Tradition in Twentieth-Century Philosophy*, Oxford University Press, 2001 ; John Rajchman & Cornel West, *La pensée américaine contemporaine*, Paris, PUF, 1991.

⁸⁸ T. Ckarke, *Ibid.*

⁸⁹ Clarence Irving Lewis, *Mind and World Order : Outline of a Theory of Knowledge*, New-York, Scribners, 1929.

Quant à Roderick Firth, il fut l'un des maîtres de Clarke, mais également l'un des brillants étudiants avec W. V. O. Quine, Roderick Chisholm et Nelson Goodman de C. I. Lewis, à l'Université d'Harvard⁹⁰. Selon Clarke, Firth serait d'accord avec Russell pour affirmer que la thèse des données sensibles (*sense data*) serait fondée, en partie seulement, sur une description attentive de ce que nous voyons⁹¹. Partant, Firth interpréterait l'examen philosophique de la perception de la manière suivante : l'épistémologue commence par regarder une tomate puis il modifie le contenu de sa conscience perceptive. C'est alors seulement qu'il décrit ce qu'il voit. En conséquence, son investigation relève d'une « réduction perceptive »⁹² selon les termes mêmes de l'article de Firth, "*Les senses data et la théorie de la perception*" (Revue Mind, octobre 1949 - Janvier 1950)⁹³.

En résumé, la convocation clarkienne et philosophique de l'ensemble de ces épistémologues ne tient pas dans le fait de chercher une généalogie intellectuelle rassurante qui fait appel aux autorités les plus prestigieuses en matière de philosophie de la connaissance. Cette convocation réside plutôt dans le fait suivant : ces philosophes ont été conduits respectivement et différemment à interroger la valeur de l'idée de sens commun comme un critère classique et fondamental de l'épistémologie. Les uns comme les autres se sont confrontés à la nature de la connaissance à propos de l'empirisme, du phénoménalisme et du physicalisme. Ils sont donc des auteurs incontournables, car leurs arguments peuvent être appréciés et évalués en vue de l'objectif essentiel de Clarke, à savoir : établir la nature de l'épistémologie traditionnelle et l'examen des règles de l'applicabilité conceptuelle.

1.1.2.3 La question des enquêtes typiques dans l'épistémologie traditionnelle.

À partir de l'ensemble de ces différentes approches philosophiques de la nature de la connaissance perceptive, Clarke cherche à présenter une interprétation générale de la thèse des *sense data* et du *sens commun* qui le conduit à proposer une conception audacieuse de « la nature de l'épistémologie traditionnelle ». Pour Clarke, l'épistémologie traditionnelle prétend

⁹⁰ Bruce Hunter, « Clarence Irving Lewis », *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, (fall edition 2008), Edward Zalta edition, URL <http://plato.stanford.edu/archives/fal2008/entries/lewis-ci>.

⁹¹ T. Clarke, *Id.*, p. 5.

⁹² T. Clarke, *The Nature of Traditional Epistemology*, p. 5.

⁹³ T. Clarke, *Id.*, Appendice, p. 252-262.

être un ensemble particulier de types d'enquêtes descriptives et empiriques. Ces investigations typiques cherchent à articuler les relations entre des données empiriques (*sens data*) et une théorie de la connaissance, en se proposant d'énoncer les critères que doivent remplir ces relations afin que l'on puisse effectivement parler de connaissance. En d'autres termes, selon Clarke, l'épistémologie traditionnelle prétend être un *genre d'enquêtes empiriques*, à la manière de l'activité scientifique qui permettrait aux philosophes d'affirmer que ce genre d'investigations les conduit à découvrir la réalité physique des objets. Les modalités des enquêtes épistémologiques des philosophes prétendent ainsi s'apparenter à celles des disciplines scientifiques. L'épistémologie traditionnelle légitime de cette façon son ambition épistémique, ses modalités et ses procédures spécifiques d'investigations de la réalité extérieure. Plus encore, l'épistémologie traditionnelle a pour tâche caractéristique de spécifier les critères de justification de la connaissance empirique à laquelle elle aspire. Elle doit également établir les critères auxquels nos croyances, à propos du monde extérieur ou de la réalité physique, doivent satisfaire afin d'être dites justifiées. Ces croyances sont avant tout celles du sens commun tel que le conçoivent traditionnellement les philosophes de la connaissance. En conséquence, les épistémologues traditionnels minorent implicitement la dimension fondamentalement normative des modalités et des procédures justificatrices de ce à quoi ils prétendent : la connaissance empirique.

Pour ces raisons, Clarke affirme l'idée selon laquelle les croyances du *common sense* à propos de la connaissance empirique caractérisent l'épistémologie traditionnelle de la manière suivante :

- Nous pouvons savoir qu'il existe des objets physiques dans le monde.
- Nous pouvons voir et (toucher) les objets physiques.
- Nous pouvons savoir qu'il existe des objets physiques parce que nous pouvons les voir et les toucher⁹⁴.

Selon Clarke, l'argument des données sensibles (*sense data*) constitue une réponse à ces trois croyances. Plus précisément, il est l'examen critique de ces croyances. Ceci relève de la certitude pour Clarke. Aussi, l'intérêt à étudier « *l'argument des sense data* » pour le jeune doctorant demeure dans le fait suivant : la valeur de cet argument n'est pas reconnue comme telle. C'est pourquoi la thèse des données sensibles constitue donc le point le plus fondamental du travail des épistémologues traditionnels dans leur examen du *common sense*⁹⁵.

⁹⁴ T. Clarke, *The Nature of Traditional Epistemology*, p. 5-6.

⁹⁵ T. Clarke, *Id.*, p. 6.

Rappelons que l'idée de sens commun est l'idée que la combinaison des impressions sensibles au moyen des différents sens, nous permet de constituer l'unité de l'objet de la connaissance et qu'il existe des « données » des sens. Le concept de sens commun tel qu'il est utilisé dans l'idée de connaissance empirique a été défendu par le philosophe écossais Thomas Reid au XVIIIe siècle dans son *Inquiry into the Human Mind*⁹⁶. Selon ce dernier, le *common sense* est l'instrument naturel de la philosophie qui nous permet de distinguer le vrai du faux avec une certaine évidence et d'agir avec prudence dans nos jugements au quotidien. Les principes du sens commun constituent des principes innés de la nature humaine qui sont en partie constitutifs de la nature de la connaissance empirique.

Selon Clarke, la plupart des épistémologues pensent que cette thèse des *sense data* est une découverte philosophique, une découverte sur la nature du *common sense*. Cette thèse porte essentiellement sur la perception. Elle est directement en lien avec notre commune conviction du sens commun que nous pouvons voir et toucher les objets physiques. Puisque le fait de *savoir* est fondé, selon le sens commun, sur l'expérience perceptive, cette découverte intéresse directement et indirectement les trois croyances, précédemment citées, dont l'examen motive l'investigation épistémologique. Mais, seule cette partie semble claire pour la majorité des épistémologues. Ils sont divisés sur la nature de cette découverte, c'est-à-dire sur ce que leurs thèses disent véritablement de leurs perceptions des objets physiques⁹⁷. Le point de désaccord le plus important est que si leurs thèses rejettent notre conviction du *sens commun* alors nous ne pouvons voir des objets physiques⁹⁸. Le rejet de cette conviction constitue alors un réel paradoxe selon Clarke. Pour quelles raisons ?

Clarke affirme trouver dans les écrits de Russell⁹⁹ relatant certaines réflexions de Descartes et Hume, l'idée que la découverte de l'existence de *sense data* est complètement paradoxale. Selon *Les problèmes de philosophie*, le fait de rechercher les fondements de notre connaissance du monde extérieur, conduit à établir la théorie des *sense data*. Pour Clarke, Russell dit que nous arrivons à penser que nous voyons vraiment les formes réelles des tables, mais jamais nous ne voyons vraiment la forme "réelle". Nous l'inférons seulement. Selon la lecture russellienne, le *common sense* est faux, car nous ne pouvons voir des objets physiques. Nous ne pouvons voir que des données sensibles (*sense data*). Pour Clarke, la perspective la plus couramment acceptée est que la découverte concerne l'analyse correcte de notre vision

⁹⁶ Thomas Reid, *Inquiry into the Human Mind : On the Principles of Common Sense*, (1764) Edinburgh University Press Ltd, 1997.

⁹⁷ T. Clarke, *Ibid.*

⁹⁸ T. Clarke, *Id.*, p. 12.

⁹⁹ Bertrand Russel, *The Problems of Philosophy*, Londres, Oxford University Press, 1912, p. 10-11.

des objets physiques. Ceci conduit Clarke à affirmer à la suite du philosophe Paul Marhenke (1889-1952) que : « "Voir"(dans le sens ordinaire), c'est (dans un sens spécial) une donnée sensible¹⁰⁰. » Cette déclaration présente une interprétation de la découverte qui n'est pas paradoxale. Car la thèse des données sensibles contribue à l'analyse de cette vision, au fait de voir. Clarke souligne que peu de philosophes interprétant la thèse des *sense data* comme une analyse de la vision ordinaire, souhaitent en même temps la rattacher à l'idée qu'elle est une découverte paradoxale¹⁰¹. D'après Clarke, Broad soutient que cette découverte est paradoxale, « car elle rejette cette analyse du voir ordinaire qui se suggère inévitablement à nous, c'est-à-dire en grande partie, au regard naïf de l'homme simple¹⁰² ». Le problème est alors de savoir si "voir" doit être analysé. Pour Clarke, C. I. Lewis semble suggérer que la thèse des *sense data* est une analyse du "voir" ordinaire, mais aussi en partie, un rejet de notre conviction que nous pouvons voir des objets sensibles. D'après Clarke, Lewis suggère également que nous voyons les objets, non pas de la façon dont nous le pensons et le voyons, mais que nous l'inférons depuis la manière dont nous pouvons penser voir les objets¹⁰³. Selon Clarke, d'autres philosophes partagent le même point de vue, lorsqu'ils affirment que « nous découvrons que nous pouvons voir les objets physiques seulement indirectement et non directement¹⁰⁴ ». L'argument des données sensibles ou *sense data* est alors une réponse à un examen critique de ce que l'on appelle le *common sense* selon les épistémologues. Plus encore, d'après Clarke, l'argument qui conduit à la découverte paradoxale serait partagé par la quasi-totalité des épistémologues¹⁰⁵. Ce qui diffère et les divise, c'est le type d'argument qu'est la thèse des *sense data*. La mésentente ou le désaccord des épistémologues repose sur la manière dont on arrive à la thèse des données sensibles¹⁰⁶. L'interrogation est alors la suivante : la thèse des *sense data* est-elle établie par un argument soit en regardant l'expérience, soit par un examen analytique des expressions de l'expérience ou par une réduction perceptive ?¹⁰⁷ Les épistémologues sont donc partagés sur le sens à donner à la thèse des *sense data*. Comme l'énonce Clarke, « La morale de ces désaccords est qu'il y a un

¹⁰⁰ T. Clarke, *The Nature of Traditional Epistemology*, Op. Cit., p. 7. La note 13 de bas de page renvoie à l'article de Paul Marhenke, «Phenomenalism » in *Philosophical Analysis*, Max Black Edition, Ithaca, Cornell University Press, 1950, p. 305.

¹⁰¹ T. Clarke, *La nature de l'épistémologie traditionnelle*, p. 8.

¹⁰² T. Clarke, *Ibid*, p. 8.

¹⁰³ T. Clarke, *Id.*, p. 8-9.

¹⁰⁴ T. Clarke, *Idem*, p. 9.

¹⁰⁵ T. Clarke, *Ibid*.

¹⁰⁶ T. Clarke, *La nature de l'épistémologie traditionnelle*, p. 9-10.

¹⁰⁷ T. Clarke, *Id.*, p. 9-10.

*problème réel au sujet de ce qu'est l'argument des sense data.*¹⁰⁸» Ce problème consiste à la fois à savoir quelle est la nature de l'argument lui-même et à quelle conclusion nous conduit-il ? Ces interrogations sont un préalable pour Clarke. Elles précèdent non seulement la validité de l'argument lui-même, mais aussi la question de ce que peut être la signification philosophique de cet argument¹⁰⁹. Telle sera la raison d'être de la thèse de doctorat sur *La nature de l'épistémologie traditionnelle*. Autrement dit, la thèse ou argument des *sense data* n'est pas une thèse philosophique ou un argument comme n'importe quel autre. La singularité de la nature de la thèse des *sense data* n'est pas réductible au seul examen empirique de l'expérience perceptuelle¹¹⁰ comme semble le penser la communauté des épistémologues traditionnels.

Pour Clarke, la nature de l'épistémologie traditionnelle et ses procédures d'investigations intellectuelles ont une signification profonde ignorée par les philosophes de la connaissance¹¹¹. Laquelle ? Par le truchement de l'affirmation d'un sens commun, la défense philosophique des différentes conceptions de l'argument ou thèse des *sense data* falsifie ou phagocyte l'ordinarité, c'est-à-dire ce qui se rapporte à notre commune expérience ou perception du monde extérieur. Pour Clarke, examiner le caractère « paradoxal » des analyses et arguments philosophiques présente ainsi l'intérêt de montrer qu'une des caractéristiques fondamentales d'un paradoxe est qu'il prend en défaut nos pseudo-certitudes épistémiques. Pour ces raisons, la thèse des *sense data* peut être identifiée par Clarke aux paradoxes logiques de Zénon d'Elée¹¹² à propos de la nature du temps, de l'espace et du mouvement¹¹³. Les apories des paradoxes du Palamède d'Elée¹¹⁴ ou cruel Zénon¹¹⁵ soulignent les vertiges de l'analyse mathématique, mais aussi ceux de l'analyse conceptuelle face à l'intuition. À l'instar des analyses logico-mathématique zénoniennes, l'analyse conceptuelle de la nature de la connaissance empirique, défendue par les théoriciens des *sens-data*, produit une sorte de confusion à propos de notre expérience intuitive du monde physique¹¹⁶. De la

¹⁰⁸ T. Clarke, *Idem*, p. 10

¹⁰⁹ T. Clarke, *Id.*, p. 15

¹¹⁰ T. Clarke, *Id.*, p. 14

¹¹¹ T. Clarke, *Id.*, p. 18

¹¹² T. Clarke, *Id.*, p. 14

¹¹³ Voir, Aristote, *Physique*, Livre III, éd. P. Pellegrin, Paris, Garnier Flammarion, 2000, Robert Blanché & Jacques Dubucs, *La logique et son histoire*, Paris, Armand Colin, 1996 ; Nichollas Falleta, *Le livre des paradoxes*, Paris, Belfond, 1983 ; Philippe Boulanger & Alain Cohen, *Le trésor des paradoxes*, Paris, Belin, 2007.

¹¹⁴ Diogène Laerce, *Vies et doctrines des philosophes illustres*, v. Zénon d'Elée, Édition de M. O. Goulet-Cazé, Paris, La Pochothèque, 2nd édition, 1999.

¹¹⁵ Paul Valéry, *Le cimetière marin* (1920), in *Oeuvres*, T. 1, Poésies, Édition La Pléiade, Paris, Gallimard, 1984.

¹¹⁶ T. Clarke, *Id.*, p. 15

même manière, les paradoxes de l'inattendu (*unexpected surprise*) articulent, selon les versions, une prédiction avec une prophétie autoréalisatrice ou une anticipation de l'imprévisible¹¹⁷.

Ce type spécifique de paradoxes logiques ou *puzzles* sont ceux du genre de " l'examen surprise "¹¹⁸ ou la version canonique de Quine¹¹⁹ du « *The hangman paradox* ¹²⁰», paradoxe de la "pendaison surprise". Clarke compare ainsi l'examen fait par Ayer des analyses zénoniennes de la dichotomie¹²¹ avec le paradoxe du pendu par surprise¹²². Clarke perçoit dans les vertiges de l'analyse logique, l'un des fondements du vertige qu'ont les théoriciens des *sense data* pour l'analyse philosophique de la perception et la connaissance empirique. Comme dans les paradoxes logiques, il y a une confrontation entre la dimension intuitive de l'expérience du monde et la contrainte irrésistible qu'exerce le désir d'analyser pour maints philosophes intelligents¹²³. Clarke constate une certaine méconnaissance de la structure sémantique des concepts mobilisés lors des analyses conceptuelles, elles-mêmes scénarisées au moyen de paradoxes logiques, à l'origine de nombreux paradoxes. Le paradoxe zénonien de la course à pied d'Achille¹²⁴ auquel Clarke fait allusion, souligne à travers le problème du continu et du discontinu que la conception logico-mathématique de l'infini s'oppose à nos

¹¹⁷ Yannis Delmas-Rigoutsos, *Approche historique, épistémologique et logique des paradoxes*, thèse inédite, Centre de Recherche en Epistémologie Appliquée, Ecole Polytechnique, 1998. p. 398- 405. Selon Y. Delmas, l'origine de ce paradoxe tient dans une situation historique rapportée par le mathématicien suédois Lennart Ekbon, en 1943 devant ses étudiants mathématiciens et philosophes de l'Université de Stockholm. Un exercice de défense civile avait été annoncé par la radio suédoise pour la semaine suivante, mais on précisait, afin de garantir une bonne préparation des unités de défense civile, que personne ne connaîtrait à l'avance la date de l'exercice. Lennart Ekbon analysa cette annonce et le problème logique implicite qu'elle comportait. Il l'exposa à ses étudiants sous une forme renouvelée, celle de "l'examen surprise". La version standard est celle-ci : « *Un professeur annonce à ses étudiants qu'un examen aura lieu la semaine prochaine mais ils ne pourront pas connaître à l'avance le jour précis où l'examen aura lieu. L'examen aura donc lieu par surprise. Les étudiants raisonnent alors de la manière suivante : l'examen ne pourra avoir lieu le samedi car sinon ils le sauraient à l'avance. L'examen ne pourrait donc pas survenir par surprise. Par récurrence, ils vont éliminer ainsi l'ensemble des jours de la semaine où cet examen pourrait survenir en établissant un raisonnement analogique. Pour autant, cela n'empêche pas l'examen de survenir par surprise, le mercredi suivant. Le raisonnement des étudiants s'est donc avéré fallacieux. Néanmoins, un tel raisonnement paraît intuitivement valide. Le paradoxe réside dans le fait qu'il semble valide alors qu'il se révèle finalement en contradiction avec les faits, à savoir que l'examen peut véritablement survenir par surprise.*» De 1948 à 1952, ce paradoxe est présenté sous la plume de différents logiciens, sous le nom "*unexpected surprise*". C'est seulement à partir de 1953 que le philosophe Quine en proposera une célèbre version avec un scénario renouvelé qui est celui de "La pendaison surprise". C'est le philosophe Quine qui a rendu célèbre ce paradoxe en rapportant qu'il aurait été transmis par le logicien Tarski alors professeur à Berkeley. C'est donc à cette version quinienne à laquelle Clarke fait référence. Ce paradoxe tiendra en haleine de célèbres logiciens tels Ayer, Gardner, Kaplan, Montague, Weiss, Wright, entre autres.

¹¹⁸ Paul Franceschi, « Une analyse dichotomique de l'examen surprise », *Philosophiques*, Vol. 32, n°2, 2005, p. 399-421, <http://id.erudit.org/iderudit/01185ar>.

¹¹⁹ W. V. O. Quine, « On a So-Called Paradox », *Mind*, 62, 1953, p. 65-66.

¹²⁰ T. Clarke, *Id.*, p. 15-16

¹²¹ A. J. Ayer, *The Foundation of Empirical Knowledge*, London-New-York, MacMillan and Co. limited, 1953, p. 4.

¹²² T. Clarke, *Ibid.*

¹²³ T. Clarke, *Id.*, p. 16.

¹²⁴ T. Clarke, *Id.*, p. 16-17.

notions intuitives de l'infini. Dans leur ensemble, les paradoxes de Zénon, comme également celui du *Hangman paradox*¹²⁵, soulèvent l'extrême complexité de certains de nos concepts et l'extrême complexité de leur usage. Ils nous conduisent à approfondir nos manières distinctes d'appréhender intellectuellement la nature du continu, de l'espace, de l'infini, du mouvement et du temps. Cette constatation amène Clarke à comparer ce fait à la méconnaissance de la structure sémantique des concepts empiriques utilisés par les épistémologues traditionnels¹²⁶. Selon Clarke, dans les deux cas, à l'origine, il y a une erreur de diagnostic sur la nature réelle du problème que ces analyses logico-philosophiques prétendent établir¹²⁷. Implicitement, Clarke nous amène à réfléchir sur le fait qu'il n'existe de paradoxes que pour un système conceptuel logico-philosophique qui est celui de l'intelligence humaine. Le paradoxe est ainsi une sorte de contestation d'un ordre prétendument logico-mathématique du monde. Généralement, nous le définissons comme une forme de raisonnement *a priori* dont les conclusions viennent défier nos expériences intuitives ou notre sens commun. Pour ces raisons, le rapprochement clarkien entre la signification des paradoxes et la signification de l'épistémologie traditionnelle est fondé. Par ailleurs, les paradoxes ne sont-ils pas en quelque sorte des défis sceptiques et logiques à nos intuitions les plus communes ? Aussi, la vérité d'un paradoxe réside-t-elle dans la nature du raisonnement qu'il met en oeuvre. Cette vérité est celle d'une durable résistance du raisonnement à la réfutation et à l'accusation d'être un paralogisme, car il circonscrit un point aveugle ou un problème conceptuel qui menace à la fois la raison et le langage¹²⁸. Mais, ils peuvent être également de puissants mediums heuristiques qui nous contraignent à réviser les définitions de nos concepts parmi les plus importants. C'est pourquoi, un authentique paradoxe est fondamentalement caractérisé par l'aporie à laquelle son raisonnement nous conduit, à partir de prémisses apparemment acceptables, à une conclusion apparemment inacceptable¹²⁹.

Cependant, Clarke souligne un fait encore plus important. Le type d'argumentation produit par les théoriciens des *sense data* n'est pas strictement réductible à un super paradoxe qui serait celui de la thèse des *sense data*¹³⁰. La puissance de l'analyse de l'épistémologue traditionnel réside alors moins dans la structure logique d'un argument spécifique, comme

¹²⁵ A. J. Ayer, « On a Supposed Antinomy », *Mind*, 82, 1973, p. 125-126

¹²⁶ T. Clarke, *Op. Cit.*, p. 15-17.

¹²⁷ T. Clarke, *Id.*, p. 17.

¹²⁸ Pascal Engel, *Epistémologie pour une Marquise*, § Lettre sur les paradoxes, Paris, Éditions Ithaque, 2011, p. 95-97.

¹²⁹ *Ibid.*

¹³⁰ T. Clarke, *Id.* p. 17-25.

pourraient le laisser entendre certains commentateurs¹³¹. Elle demeure foncièrement dans la fiction, selon Clarke, de donner à penser l'idée selon laquelle l'analyse épistémologique conduit à découvrir la réalité d'une expérience perceptive qui se dévoile à vos yeux. Clarke note un point majeur, à savoir : la puissance de conviction de la thèse des *sense data* ne réside pas dans un argument nous révélant concrètement l'existence de données sensorielles. Cette puissance de l'analyse demeure dans le fait d'être un mode ou un type d'investigation intellectuelle qui paraît valider un examen de l'expérience phénoménologique dans la mesure où ce type d'appréhension semble révéler l'existence factuelle de *sense data* à nos yeux. Elle fonde ainsi l'idée selon laquelle il est nécessaire d'examiner l'apparente expérience de ces données factuelles¹³². Le travail de l'épistémologie traditionnelle apparaît alors comme l'examen phénoménologique ou l'examen de l'expérience perceptive composée de "faits" singuliers, les *sense data*¹³³ que nous pourrions observer comme de "purs" scrutateurs¹³⁴. Pour Clarke, nous serions alors devant cet examen phénoménologique de l'expérience perceptive comme devant les paradoxes logico-mathématiques : les yeux grands ouverts devant un abîme vertigineux pour la raison¹³⁵. Clarke poursuit son propos en rappelant le point suivant : le fait que nous puissions avoir des illusions ou des hallucinations perceptives, en n'importe quelle occasion, constitue également un argument. Lequel ?

Il s'agit d'un argument convoqué pour soutenir la thèse selon laquelle « *nous ne pouvons pas savoir avec certitude qu'il existe des objets physiques.* » Aussi, l'une des thèses défendues par Clarke, dans son étude, sera d'affirmer que le fait de caractériser le type d'investigation philosophique sur la nature de l'illusion, caractérisera *ipso facto* le type d'investigation philosophique qu'est l'argument des *sense data*. Selon Clarke, les investigations traditionnelles des philosophes touchant la connaissance perceptive constituent des versions spécifiques d'un genre d'enquête que nous faisons à l'occasion du cours des affaires mondaines (concernant la nature du monde extérieur) dans la vie quotidienne¹³⁶. Parfois, nous revendiquons d'être certains des faits objectifs particuliers et à d'autres moments, nous examinons ces affirmations de manière critique. Si nous sommes suffisamment naïfs et réactifs, le philosophe peut nous heurter par son ingénuité, car il soulève des hypothèses qui font appel à une imagination logique réelle, comme le montrent

¹³¹ T. Clarke, *Id.*, p. 22.

¹³² T. Clarke, *Id.*, p. 23.

¹³³ *Ibid.*

¹³⁴ *Ibid.*

¹³⁵ T. Clarke, *Id.* p. 23-24.

¹³⁶ T. Clarke, *Id.*, p. 40. Clarke utilise l'expression de « *Mundane Epistemological Inquiry* », en abrégé, M.E.I.

certaines contre-exemples des analyses philosophiques¹³⁷. Pour Clarke, le seul élément apparemment particulier du philosophe est qu'il lui arrive de remettre en question, comme le ferait un détective, des affirmations que nous, hommes simples et ordinaires, pensions ne jamais remettre en question. De ce fait, au quotidien, ils peuvent apparaître à des non-philosophes comme des êtres humains capables d'édifier des hypothèses que négligerait la plupart des êtres humains, en pensant qu'ils ont plus d'imagination logique qu'eux¹³⁸. Cependant, Clarke souligne un fait très important le plus souvent négligé : le caractère d'une certaine naïveté de l'investigation philosophique tend à interpréter son geste d'enquêteur comme celui d'un homme simple et ordinaire (*plain man*), c'est-à-dire commun¹³⁹.

Par conséquent, la recherche ou l'investigation philosophique semble être un exemple d'un genre d'enquête¹⁴⁰ comprise dans les capacités de l'homme ordinaire. L'épistémologue traditionnel apparaît comme un homme ordinaire, intelligent, circonspect, engagé dans un mode habituel d'investigation à la façon d'un détective¹⁴¹. Pour autant, le genre spécifique d'enquête philosophique représentée par « *l'enquête-illusion* » c'est-à-dire un type d'investigation sur la nature de nos illusions perceptives est une affirmation particulière d'une revendication à *savoir*. Le genre d'enquêtes épistémiques mené traditionnellement par le philosophe de la connaissance est l'expression d'une caractérisation typique de la certitude. Par conséquent, selon Clarke, il est particulièrement *philosophique* que l'homme de la rue ne rencontre pas habituellement ce « *genre d'enquête-hallucination* »¹⁴² jusqu'à ce qu'il commence à étudier la philosophie. Pour Clarke, l'épistémologie traditionnelle est fondamentalement soucieuse de notre connaissance du monde extérieur. A ce titre, la philosophie de la connaissance qu'elle présuppose « *s'entend davantage comme un processus dynamique d'enquête (inquiry) mettant en jeu des formes de savoirs pratiques (knowing how) autant que propositionnels (knowing that), la perception de valeurs, et où s'impose, au moins autant qu'une analyse des conditions de possibilité de la connaissance, une analyse des conditions de possibilité du doute lui-même et de la rationalité normative.* »¹⁴³ L'originalité de l'oeuvre clarkienne consistera alors à caractériser ce processus dynamique d'enquête au sein

¹³⁷ T. Clarke, *The Nature of Traditional Epistemology*, p. 26-30.

¹³⁸ T. Clarke, *Idem*, p. 30.

¹³⁹ *Ibid.*

¹⁴⁰ T. Clarke, *Id.* p. 34.

¹⁴¹ *Ibid.*

¹⁴² T. Clarke, p. 27.

¹⁴³ Claudine Tiercelin, *La connaissance métaphysique*, Leçon inaugurale du Collège de France, Paris, Collège de France/Fayard, 2011, p. 51.

de la philosophie de la connaissance comme vecteur de l'épistémologie traditionnelle et comme l'occasion donnée au scepticisme épistémologique d'y être articulé.

Pour ces raisons, selon Clarke, l'épistémologie traditionnelle est à la fois la caractérisation et l'exercice¹⁴⁴ d'une attention très singulière à propos du monde extérieur dont rendent compte les enquêtes épistémologiques et les scénarios sceptiques. Néanmoins, ce souci et cette attention spécifiques ne sont pas sans ressemblance ou analogie avec le souci et l'attention portés au monde que nous pouvons avoir communément dans la vie quotidienne (*daily life*). En effet, lorsque nous cherchons à connaître, il nous arrive assez généralement de nous demander si nous ne sommes pas victimes d'illusions perceptives¹⁴⁵. Par ailleurs, l'examen clarkien des investigations supposées de l'épistémologie traditionnelle et les scénarios sceptiques interrogent les limites que les philosophes peuvent établir entre le concevable et le possible. Autrement dit, Clarke questionne le lieu où se croisent la connaissance empirique, la pensée conceptuelle *a priori* et l'imagination humaine¹⁴⁶. Ce lieu est celui des expériences de pensée¹⁴⁷ que peuvent constituer les polémiques épistémologiques autour de ce qu'est dire voir un objet physique, mais aussi les paradoxes que sont les scénarios sceptiques. Ces expériences de pensée ne relèvent pas d'une imagination philosophique débridée, mais correspondent à un type d'exercice contrôlé de la pensée.¹⁴⁸

Cependant, l'examen clarkien de la nature de l'épistémologie traditionnelle et du scepticisme montre également combien les arguments philosophiques se nourrissent des expériences de pensée. Plus encore, Clarke souligne le fait que la connaissance empirique tend à voir dans ces expériences contrôlées de la pensée, le moyen de produire des arguments et de la connaissance qu'elle aurait tort de considérer comme de simples arguments ordinaires¹⁴⁹. Pour Clarke, les expériences de pensée ne sont ni purement empiriques, ni purement *a priori*¹⁵⁰. Si l'ensemble des expériences de pensée résulte d'arguments contrefactuels et d'arguments contre-intuitifs, leurs inférences et les raisonnements qu'elles produisent se fondent sur un arrière-plan épistémique qu'elles présupposent.¹⁵¹

¹⁴⁴ T. Clarke, *Ibid.*

¹⁴⁵ T. Clarke, *Idem*, p. 30-40

¹⁴⁶ P. Engel, *Epistémologie pour une Marquise*, § Expériences de pensée, Op. Cit. p. 78. Nous sommes très redevables aux fines analyses de P. Engel.

¹⁴⁷ Pascal Engel rappelle que l'expression « *Gedankenexperiment* » trouve sa première occurrence dans l'ouvrage d'Ersnt Mach, *La connaissance et l'erreur*, trad. franç., M. Dufour, Paris, Flammarion, 1908.

¹⁴⁸ P. Engel, *Epistémologie pour une Marquise*, § Expériences de pensée, Op. Cit. p. 81.

¹⁴⁹ *Id.*, p. 83.

¹⁵⁰ *Ibid.*

¹⁵¹ *Ibid.*

C'est pourquoi, d'après les examens clarkiens, les expériences de pensée manifestent seulement combien les processus d'inférence et de raisonnement philosophiques sont strictement identiques à ceux qui sont ordinaires ou communs¹⁵². Pour autant, la connaissance empirique des philosophes et l'expression philosophique en général ne se laissent aucunement réduire à la connaissance ordinaire.¹⁵³

1.1.3 LES ENQUÊTES ÉPISTÉMOLOGIQUES DES PHILOSOPHES À PROPOS DU MONDE EXTÉRIEUR ET LES ENQUÊTES ÉPISTÉMOLOGIQUES MONDAINES DE LA VIE QUOTIDIENNE : UN RAPPORT D'ANALOGIE.

1.1.3.1 Les investigations spécifiquement philosophiques à propos du monde extérieur & les investigations épistémologiques mondaines de la vie quotidienne.

La finalité de l'épistémologie traditionnelle est celle d'examiner de manière critique les croyances du *common sense*. Aussi, l'ambition de l'épistémologie traditionnelle est d'affirmer ces croyances :

- nous pouvons savoir qu'il existe des objets physiques dans le monde,
- nous pouvons voir et (toucher) les objets physiques,
- nous pouvons savoir qu'il existe des objets physiques parce que nous pouvons les voir et les toucher¹⁵⁴.

Selon la thèse clarkienne, ces critères constituent et gouvernent véritablement les raisons pour lesquelles certains exemples ou cas sont sélectionnés ou non par les épistémologues, afin de démontrer et d'illustrer ce que nous pouvons authentiquement savoir et voir des objets physiques¹⁵⁵. En conséquence, les croyances du *common sense* sont celles des épistémologues traditionnels. Deux faits importants entre les croyances du sens commun et les exemples philosophiques doivent être soulignés. En premier, le fait que les assertions

¹⁵² P. Engel, *Id.*

¹⁵³ *Ibid.*

¹⁵⁴ T. Clarke, *The Nature of traditional Epistemology*, p. 5.

¹⁵⁵ T. Clarke, *Idem*, p. 235.

particulières dans les exemples philosophiques sont des situations de ces croyances du sens commun général, comme dans l'affirmation suivante : « *Je sais qu'il y a une tomate là devant moi.* »¹⁵⁶ En second, le fait que les assertions telles que celles de la vie quotidienne ne sont pas des situations particulières de ces croyances générales. Selon Clarke, les croyances du sens commun ne parlent pas des revendications faites par les hommes ordinaires dans leurs vies quotidiennes¹⁵⁷. Clarke développe l'idée que l'examen critique des épistémologues ne correspond pas et ne rend pas compte de l'examen réel que font les hommes ordinaires lorsqu'ils cherchent à savoir.

Plus précisément, l'examen critique opéré par les épistémologues à propos de la connaissance des hommes ordinaires au quotidien est un examen des revendications à savoir. Clarke nomme cette revendication d'une « activité épistémologique commune »¹⁵⁸, distincte de l'épistémologie traditionnelle, « *the Mundan Epistemology Inquiries* »¹⁵⁹, en abrégé (*M.E.I.*). Clarke affirme l'idée majeure suivante : l'activité d'investigation mondaine (*M.E.I.*) non philosophique se différencie de l'épistémologie traditionnelle, non en raison du *corpus* de l'énoncé ou du jugement épistémique, mais en raison de la détermination revendicatrice à *savoir*¹⁶⁰. Selon Clarke, les assertions dans les cas réels d'investigations des hommes ordinaires ne sont pas analogues aux exemples philosophiques convoqués par les croyances du *common sense*. Ces faits ont une profonde signification. Cette distinction dans la revendication à savoir et cette différenciation entre les croyances du sens commun et les exemples philosophiques signifient qu'il existe deux relations cruciales entre le sens commun et les exemples philosophiques, choisis traditionnellement par les épistémologues. D'une part, les croyances du *common sense* sont véritablement porteuses de sens si et seulement si, des assertions comme « *Je sais qu'il y a une tomate là* », sont intégralement porteuses de sens dans les exemples philosophiques. D'autre part, les croyances du *common sense* sont valides si et seulement si de telles revendications particulières faites dans les exemples philosophiques sont elles-mêmes valides¹⁶¹. C'est pourquoi l'épistémologie traditionnelle cherche à examiner le sens commun de manière critique. Cependant, ce qui est examiné, c'est la vérité de l'assertion, non l'entière signification des croyances du *common sense*. L'épistémologie traditionnelle fait ainsi l'hypothèse que ces croyances sont signifiantes.

¹⁵⁶ T. Clarke, *La nature de l'épistémologie traditionnelle*, (NdT), p. 41.

¹⁵⁷ *Idem*, p. 39 et suivantes. Il utilise l'abréviation M. E. I. pour l'expression « *Mundan Epistemological inquiries* » et ultérieurement dans le corps de sa dissertation pour « *Mundus Epistemological Investigation* ».

¹⁵⁸ T. Clarke, *Id.*, p. 40.

¹⁵⁹ T. Clarke, *Idem*, p. 237.

¹⁶⁰ T. Clarke, *Id.*, p. 42.

¹⁶¹ T. Clarke, *The Nature of Traditional Epistemology*, § The hallucination inquiry, p. 38.

L'objectif alors sous-jacent de Clarke se dévoile. Il s'agit de démontrer le fait apparemment paradoxal suivant : si l'épistémologie traditionnelle montre comment le sens commun peut être complètement signifiant, par conséquent, ce dernier n'est pas valide.

Afin de démontrer cela, Clarke présente un examen de ce qu'il nomme « *l'enquête-illusion*¹⁶² », comme une étude spécifique de la nature de l'investigation singulière que sont les revendications épistémologiques des philosophes. Il considère et distingue deux thèses qui impliquent, selon ses propres mots, « *la réponse naïve* » à la question de la nature de ce genre d'enquête. Elles affirment ensemble d'une égale manière que « *l'enquête-illusion* » paraît ou peut être examinée comme une investigation ordinaire de la vie quotidienne.

1.1.3.2 L'enquête-illusion ou le paradigme de l'investigation épistémologique des philosophes.

Pour Clarke, la première thèse affirme l'idée suivante : ce type d'enquête spécifique aux épistémologues traditionnels a la forme ou la structure apparente du genre d'enquête que nous menons communément dans la vie quotidienne. Elle soutient que la revendication de connaître (ou d'être certain de) est un fait spécifique, objectif et empirique. Elle constituerait la forme « commune » des affirmations que nous faisons dans la vie ordinaire. Par exemple, seuls des expressions ou des mots de l'anglais commun sont utilisés¹⁶³. Clarke affirme que ces termes et expressions sont en apparence ceux que nous mobilisons dans nos types d'investigations quotidiennes. En outre, les revendications de certitude exprimées par l'enquête et les hypothèses (sceptiques) soulevées contre cette revendication sont analogues aux revendications faites et aux hypothèses (doutes) soulevées dans la vie ordinaire. Ainsi, il nous arrive souvent de nous demander si nous ne sommes pas victimes d'hallucinations¹⁶⁴.

En effet, nous sommes soucieux, en un certain sens, de notre connaissance du monde extérieur. Nous revendiquons légitimement de connaître les faits spécifiques de ce monde et, parfois, nous cherchons à examiner très simplement ces revendications de manières critiques. Ces revendications et ces examens que nous établissons dans nos vies quotidiennes constituent ce que Clarke appelle « *The Mundan Epistemology Inquiries* » (M.E.I.). Elles

¹⁶² T. Clarke, *Idem*, p. 38-39.

¹⁶³ *Ibid.*

¹⁶⁴ T. Clarke, *Idem*, p. 38-39.

seront distinguées par Clarke des revendications spéciales de l'épistémologue traditionnel en fin d'examen. Elles peuvent être considérées très justement comme étant « épistémologiques », car elles sont aussi un examen de la revendication au savoir. Les M.E.I. constituent l'ensemble de nos activités épistémologiques de la vie quotidienne. Clarke précise qu'il ne souhaite pas circonscrire spécifiquement des catégories aux "Investigations Epistemologiques Mondaines", seulement aux affirmations de revendication à savoir. Il inclut dans les M.E.I., les évaluations que nous faisons dans la vie quotidienne des revendications ordinaires de voir et de toucher des objets physiques¹⁶⁵.

« *L'enquête-illusion* » correspond, en quelque sorte, à une réfutation des enquêtes épistémologiques à propos du monde extérieur. De fait, les Investigations Epistemologiques Mondaines (M.E.I.) ne sont pas ressenties comme paradoxales¹⁶⁶. Mais Clarke affirme que toutes les réfutations des croyances du « *réputé common sens*¹⁶⁷ » étudiées par l'épistémologie traditionnelle sont ressenties comme paradoxales. C'est un fait que « *l'enquête-illusion* » a une conclusion paradoxale. Cette dernière est soulignée par une différence entre le genre d'investigations épistémologiques traditionnelles opérées par les philosophes et le genre de M.E.I. réfutantes correspondantes¹⁶⁸. Cette différence ne réside pas dans les corps des affirmations ou propositions, selon Clarke, mais dans les revendications affirmées dans les types d'enquêtes convoqués. Cependant, chacune des revendications particulières examinées par l'épistémologue a une relation spéciale avec sa croyance, l'une des trois du sens commun, précédemment citées¹⁶⁹. Pour Clarke, c'est un exemple particulier d'une telle croyance, si l'une des revendications particulières n'est pas valable, alors sa croyance du sens commun correspondante n'est pas valable. Si nous démontrons, en affirmant la revendication suivante, au moyen de « *l'enquête-illusion* » : « *Je suis certain qu'il y a ici une tomate*¹⁷⁰ » et qu'elle est invalide, nous démontrons que la croyance du sens commun « *nous ne pouvons être certains qu'il existe des objets physiques*¹⁷¹ » est consécutivement invalidée. Voici pourquoi, d'après Clarke, la revendication épistémologique des philosophes à prétendre *savoir*, examinée au moyen de « *l'enquête-illusion* », ressemble à s'y méprendre au genre de revendications épistémiques que nous avons dans la vie quotidienne¹⁷².

¹⁶⁵ T. Clarke, *La nature de l'épistémologie traditionnelle*, (NdT), p. 40.

¹⁶⁶ T. Clarke, *Idem*, p. 41.

¹⁶⁷ T. Clarke, *Idem*, p. 42.

¹⁶⁸ *Ibid.*

¹⁶⁹ T. Clarke, *Id.*, p. 5.

¹⁷⁰ T. Clarke, *Id.*, p. 42-45.

¹⁷¹ T. Clarke, *Id.*, p. 44-45.

¹⁷² T. Clarke, *Idem*, p. 42 et suivantes.

D'après Clarke, une conclusion des examens de l'épistémologie traditionnelle est paradoxale, si et seulement si, elle réfute l'une des croyances du « *réputé sens commun* » étudiées par l'épistémologie traditionnelle. D'où, la conclusion selon laquelle le fait que nous ne puissions pas être certains de faits empiriques objectifs est paradoxale. D'après l'usage philosophique, cette dernière conclusion ne devrait pas être jugée comme "sceptique", mais cela ne devrait pas être ainsi, si, cette conclusion autorisait que nous puissions savoir que de tels faits sont probables¹⁷³. C'est pourquoi Clarke constate le fait suivant : le terme "sceptique" dans son usage philosophique est plus que "paradoxal", car il conduit à tenir des raisonnements qui vont à l'encontre de nos investigations épistémologiques communes ou triviales à propos du monde extérieur (M.E.I.)¹⁷⁴. En effet, l'investigation épistémologique du philosophe qui est paradoxale dans sa teneur peut signifier qu'elle est sceptique dans sa teneur. La signification "sceptique" d'une investigation épistémologique philosophique n'est pas aussi circonscrite que la signification "paradoxale" d'une enquête ordinaire constituée par l'Investigation Epistémologique du Monde (M.E.I.)¹⁷⁵. C'est pourquoi « *l'enquête-illusion* », investigation philosophique spécifique, est comme un certain genre d'investigation de la vie quotidienne, à savoir comme celle de la *M.E.I. Réfutante*. Elle prétend douter sur le caractère d'une perception, elle prétend interroger la nature d'une illusion perceptive comme nous le ferions prétendument dans la vie quotidienne. Même forme, mêmes « *ingrédients*¹⁷⁶ » ou constituants.

En résumé, Clarke affirme l'idée suivante : les enquêtes épistémologiques des philosophes et les enquêtes épistémologiques non philosophiques ont un même format¹⁷⁷. Ces derniers tendent à les confondre et à les faire paraître comme identiques, lorsque nous cherchons à savoir ce qui distingue véritablement les investigations ou enquêtes épistémologiques traditionnelles, des investigations épistémologiques triviales mondaines (M.E.I.). L'intérêt de l'examen clarkien réside ainsi dans le fait de montrer qu'il existe une authentique différence entre les deux régimes d'investigations épistémologiques à propos du monde extérieur. Et ce, malgré les analogies supposées ou revendiquées par les épistémologues traditionnels et par les hommes ordinaires qui constituent « *la réponse naïve* »¹⁷⁸ selon laquelle les investigations philosophiques et ordinaires sont analogues.

¹⁷³ T. Clarke, *Id.*, p. 40-45.

¹⁷⁴ T. Clarke, *Id.*

¹⁷⁵ *Idem*, p. 43-44.

¹⁷⁶ T. Clarke, *The Nature of Traditional Epistemology*, p. 44.

¹⁷⁷ T. Clarke, *Ibid.*

¹⁷⁸ *Ibid.*

La seconde thèse ou le second trait de la « *réponse naïve* », selon laquelle l'investigation épistémologique des philosophes serait comme l'investigation épistémologique de la vie quotidienne est la suivante. L'investigation philosophique spécifique qu'est « *l'enquête-illusion* », serait régie par des règles qui gouvernent son investigation épistémologique mondaine (M.E.I.) correspondante. Ses règles sont implicites, elles administrent les enquêtes épistémologiques non philosophiques à propos du monde (M.E.I.) comme les règles de l'usage ordinaire ou juste comme l'usage ordinaire¹⁷⁹.

Pour ces raisons, les deux thèses ou traits distinctifs qui caractérisent la réponse naïve, « *réponse naïve* » sur la nature de « *l'enquête-illusion*¹⁸⁰ », affirment que l'ordinaire investigation épistémologique des philosophes est celle du langage ordinaire¹⁸¹. L'usage analogue du langage ordinaire dans l'investigation épistémologique du philosophe et dans l'investigation épistémologique mondaine (M.E.I.) correspondantes constitue l'apparente conformité qui explique légitimement la « *réponse naïve* ». Dès lors, un examen comparatif plus détaillé est requis, afin d'évaluer la valeur de la connaissance et des revendications épistémologiques des philosophes, par rapport aux Investigations Epistémologiques Mondaines de la vie quotidienne. Autrement dit, comment et pourquoi les philosophes de la connaissance peuvent-ils nous assurer de la réalité du monde extérieur de manière analogue à l'assurance que nous prétendons établir non philosophiquement dans la vie quotidienne ?

Afin de répondre à cette question, Clarke opère un examen conceptuel des fonctions habituelles des concepts de l'épistémologie traditionnelle convoqués lors des enquêtes épistémologiques, en particulier, celles qui sont à propos des *sense data*. En effet, cet examen conceptuel offre un réel bénéfice pour Clarke. Il permet d'identifier et de définir ce dont nous parlons. Plus encore, il admet la possibilité de répondre à la question de savoir si, l'état des choses qui nous est donné dans tel lexique ou tel régime conceptuel rend vraie une explication établie dans tel autre¹⁸². Cet examen conduit également Clarke à caractériser le type spécifique des enquêtes épistémologiques traditionnelles comme des « *analyses* »¹⁸³, c'est-à-dire comme un type d'enquête ayant comme objectif principal, la constitution de critères à propos de la connaissance.

¹⁷⁹ T. Clarke, *Id.*, p. 41-43.

¹⁸⁰ T. Clarke, *Id.*, p. 44.

¹⁸¹ *Ibid.*

¹⁸² C. Tiercelin, *La connaissance métaphysique*, Leçon inaugurale, Paris, Collège de France/ Fayard, 2011, p. 64.

¹⁸³ T. Clarke, *Id.*, p. 48-49.

1.1.4 LE PROBLEME DE LA NATURE TYPIQUE DES ENQUÊTES À PROPOS DES *SENSE DATA*.

1.1.4.1 La typification des investigations de l'épistémologie traditionnelle.

Le problème de la typification des investigations présentées par les théoriciens des *sense-data* constitue pour Clarke un élément essentiel de son examen de *la nature de l'épistémologie traditionnelle*. Poursuivant son analyse de la nature des investigations épistémologiques des philosophes, Clarke affirme qu'il existe un type d'investigation qu'il nomme « *the sense data inquiry* »¹⁸⁴. Selon ses dires, ce genre d'investigation pourrait correspondre à une Investigation Epistémologique du Monde (*M.E.I.*), c'est-à-dire à « une activité épistémologique commune » dans la vie quotidienne. « L'enquête-*sense data* » serait une analyse particulière, spécifique d'un genre d'investigation philosophique¹⁸⁵. Mais ce genre d'investigation comporte aussi certains problèmes qui semblent analogues à ceux de « l'enquête-illusion ». Ainsi, l'affirmation selon laquelle « l'enquête-*sense data* » serait une activité épistémologique commune de la vie quotidienne (M.E.I) implique alors que des philosophes comme Broad et d'autres ne comprennent pas le caractère même de leur propre investigation épistémologique. Plus encore, la présentation explicative et démonstrative de leur investigation modifie le caractère même de leur investigation, selon Clarke. Ainsi, le type de « l'enquête-*sense data* » ou thèse des *sense data* est généralement convoquée et présentée comme une analyse de la perception ordinaire des objets physiques. Elle n'est pas présentée comme une réfutation de la croyance du sens commun selon laquelle nous pouvons voir les objets physiques. En conséquence, si le genre d'investigation épistémologique, « l'enquête-*sense data* », est une activité de la M.E.I., alors sa conclusion ne peut être analytique d'après Clarke.

Par conséquent, la thèse des *Sense data* et « l'enquête-*sense data* » doivent être paradoxales. Cette conséquence implique que certains épistémologues traditionnels ne comprennent pas correctement les implications de la thèse des *sense data* qu'ils défendent et donc ils modifient le vrai sens de cette thèse. Pour Clarke, de telles modifications dissimulent les connexions fondamentales entre l'épistémologie traditionnelle et nos activités

¹⁸⁴ T. Clarke, *La nature de l'épistémologie traditionnelle*, (NdT), p. 10.

¹⁸⁵ T. Clarke, *Idem*, p. 48.

épistémologiques quotidiennes (M.E.I)¹⁸⁶. Clarke rapporte le fait suivant : selon Ayers et d'autres philosophes, le concept central au cœur de la thèse des *sense data* est la notion de perception immédiate. Pour eux, c'est un concept technique, c'est-à-dire philosophique. Il a donc une fonction propre qui semble devoir être distinguée de l'expression ordinaire de « perception immédiate » dans la vie quotidienne. Or, si « l'enquête-*sense data* » est l'activité épistémologique de la vie quotidienne (*mondane*) qu'elle prétend, alors il ne peut pas être vrai que tout concept qu'elle utilise est technique. Aucun mot dans « l'enquête-*sense data* » ne peut être utilisé dans un sens spécifique, tout comme l'expression « *perception immédiate* » ne peut avoir un sens spécial. En vertu de cela, Clarke en conclut que la prétention du genre de « l'enquête-*sense data* » à être une enquête du type de la M.E.I est fallacieuse. Aucun mot, ni expression ou proposition ne peut être utilisé qui n'aie pas de composants naturels, « *ingrédients* » dans les termes de Clarke, de la M.E.I. . En effet, l'homme ordinaire n'utilise pas l'expression « *perception immédiate* » au coin de la rue. Cette expression et son usage philosophique ne constituent pas une composante de l'investigation épistémologique mondaine non philosophique (M.E.I.). D'ailleurs, l'homme ordinaire qui s'interroge, n'utilise pas plus de « *sous-espèces d'expressions* ¹⁸⁷ », telles que « *voir immédiatement* », « *toucher immédiatement* », ni cette expression générique qu'est « *la perception immédiate* ». Pour la même raison, la plupart des manières communes d'exprimer la thèse des *sense data* ne peut être appropriée selon Clarke. Dès lors, les expressions génériques des épistémologues théoriciens des *sense data* telles que « *l'élément donné dans la perception* », « *le contenu de la conscience perceptuelle* », ou bien encore, « *épistémologiquement premier* ¹⁸⁸ », ne peuvent être valides et donc être des composantes majeures du vocabulaire de base de la thèse des *sense data*. La thèse clarkienne est ainsi posée. Il poursuit en affirmant que le type d'enquête des *sense data* est une sorte de mélange particulier. En un certain sens, ce genre d'investigation est un examen de l'expérience perceptive. Elle coïncide à la M.E.I. et est dictée par les règles qui gouvernent la M.E.I. « L'enquête-*sense data* » et ses procédures ont pour fonction de « *devoir faire révéler* ¹⁸⁹ » les *sense data* à nos yeux. Elle a une fonction descriptive et démonstrative. Ainsi, l'épistémologue est-il en droit de proposer une lecture de la thèse des *sense data* à partir de l'expérience. Cependant, le type d'investigation épistémologique représentée par « l'enquête-*sense data* », n'est pas simplement réductible à

¹⁸⁶ T. Clarke, *Idem*, p. 40

¹⁸⁷ T. Clarke, *idem*, p. 50

¹⁸⁸ *Ibid.*

¹⁸⁹ T. Clarke, *Idem*, p. 51

une étude descriptive de l'expérience perceptive, bien qu'elle révèle d'une certaine façon les *sense-data* dans l'expérience. Selon Clarke, une sorte d'affirmation, de revendication de connaître et de voir que nous constituons dans la vie commune, est supposée révéler un genre spécifique d'élément à nos yeux, dans l'expérience, même si nous n'avons pas de mots épistémologiquement appropriés (*mondane*) et même si, nous paraissions ordinairement et habituellement non conscients de cet élément¹⁹⁰.

Il en résulte pour Clarke la constatation suivante : ce mélange si particulier, la nature de « l'enquête-*sense data* », n'a pas été suffisamment et consciemment apprécié, ni par les épistémologues traditionnels, ni par leurs critiques. Cette découverte confirme ainsi l'intérêt de sa recherche.

1.1.4.2 L'espace grammatical de la perception : la dialectique de l'être et du paraître.

Comme le note très justement E. Domenach¹⁹¹, Clarke est l'héritier de l'idée d'Austin selon laquelle la philosophie du langage ordinaire constitue une critique sérieuse aux prétentions épistémologiques des philosophes traditionnels. Mais cet héritage s'inscrit aussi dans un débat plus large encore. Selon Putnam¹⁹², le regain d'intérêt pour la question du réalisme au XXe siècle dans la tradition anglo-américaine a été prégnant. Le problème de la conception traditionnelle de la philosophie de la perception selon laquelle il existe un médium entre le sujet percevant et l'objet physique est réactivé. Cette conception a été l'une des cibles de la critique austinienne de la nature de la perception dans *Sense and Sensibilia* (1962), recueil de conférences prononcées à Oxford en 1947, puis à Berkeley en 1959. Aussi, l'interrogation clarkienne sur la validité de l'argument des *sense data* et sur la nature de l'investigation épistémologique traditionnelle, peut-elle s'expliquer depuis cet ancrage historique, autour des années 1950 et 1960. Elle est avant tout cette interrogation fondamentale sur ce que nous sommes conduits à affirmer sur la nature de l'expérience. Clarke reprend donc à son compte la critique austinienne selon laquelle les théoriciens des

¹⁹⁰ T. Clarke, *Ibid.*

¹⁹¹ É. Domenach, « Scepticisme, sense data et contexte : J.L. Austin, Stanley Cavell, Thompson Clarke », Colloque sur les *Sense-Data*, Amiens, 13 décembre 2001.

¹⁹² Hilary Putnam, *The Threefold Cord. Mind, Body, World*, New York, Columbia University Press, 1994, p. 11-13.

sense data sont obnubilés par deux éléments typiquement philosophiques. Le premier est une attention toute particulière à la signification de certains termes ancrés dans un discours épistémologique, le second est une focalisation toute particulière sur des expériences de pensées, présentées comme des « faits » épistémologiques authentiques. Clarke tout comme Austin reprochent aux épistémologues traditionnels de vouloir réduire la richesse et la complexité de la réalité à une simple aridité conceptuelle. L'un comme l'autre, pense que la réalité est certainement plus complexe et plus riche à saisir conceptuellement que ce à quoi pourrait prétendre simplement la réduire les seuls concepts de l'épistémologie traditionnelle.

La question de l'expérience perceptive s'articule essentiellement autour de l'interrogation suivante : percevons-nous le réel, ou un intermédiaire entre le réel et un sujet percevant (par exemple, les *sense data*), ou directement et simplement nos perceptions ? Du phénoménisme au réalisme, diverses réponses épistémologiques furent apportées à ce problème philosophique. L'apport décisif d'Austin est relatif à sa vision d'un « réalisme naturel », lequel conteste quasiment l'ensemble des doctrines philosophiques qui ont tenté de rendre compte de nos possibilités à parler de nos expériences ordinaires du monde. Le « réalisme » d'Austin consiste à dire que nous sommes engagés dans une hétérogénéité des pratiques du monde ayant des critères propres. Ces différentes pratiques du monde nous donnent la faculté de rapporter ce que nous percevons, selon nos intérêts à le dire. Elles le font sans pour autant émettre l'hypothèse d'une quelconque forme de représentationnalisme ou supposer que le monde corresponde à la structure de notre langage ou de notre pensée.

Pour Austin, la thèse cartésienne d'un "témoignage des sens"¹⁹³ est problématique car les sens ne disent rien, ni le vrai, ni le faux (*Senses are dumb*)¹⁹⁴. L'expérience perceptive ne nous enseigne aucunement la manière dont nous devrions l'exprimer, la penser ou la rapporter. Il ne peut donc y avoir, ni témoignage, ni tromperie à propos des sens¹⁹⁵. Pareillement, il n'existe pas de schème ou de structure conceptuelle dans l'expérience perceptive dont nos facultés cognitives auraient la charge de saisir et de rendre compte. Même si notre faculté de juger peut relater quelque chose, par le truchement de nos sens, le contenu de l'expérience perceptive n'est pas déjà conceptuel. La thèse du « *silence des sens* » signifie que la façon dont le donné sensible se révèle à nous n'est en rien analogue avec une chose, un objet ou une proposition. Notre réalité perçue est neutre quant aux manières dont nous pouvons la relater dans la mesure où elle autorise une multiplicité de possibilités de la

¹⁹³ R. Descartes, *Méditations touchant la première philosophie*, 1^{ère} méditation, *Oeuvres complètes*, AT IX, Édition Adam & Tannery, Paris Vrin, 1996, p. 14.

¹⁹⁴ J.L. Austin, *Le Langage de la perception*, § II, Op. Cit. p. 89.

¹⁹⁵ *Ibid.*

rapporter. Plusieurs expressions ou propositions distinctes peuvent admettre l'identification d'une même expérience. Notre seule conception cohérente de l'expérience perceptive consiste à admettre que nous avons la possibilité réelle de conceptualiser ou de relater distinctement et légitimement ce que nous percevons, selon les circonstances. Austin récuse à la fois l'idée d'une expérience fondatrice de la perception et l'idée kantienne selon laquelle la sensibilité ou la réceptivité intègre toujours, en quelque sorte, une activité conceptuelle. Notre perception réelle du monde est constitutive de la contrainte qu'il exerce sur la pensée. Seul « le tribunal de l'expérience » est à même de rendre un jugement et un verdict sur ce qu'est l'expérience et sur ce qu'est le phénomène de la perception.

Par conséquent, la thèse du « *silence des sens* »¹⁹⁶ affirme que si nos sens nous présentent un état de chose perçu, conceptuellement neutre, alors nous pouvons décrire différemment ce même état, sans que l'une ou l'autre de ces descriptions soit invalidée. L'expérience perceptive ne se confond ni avec la connaissance, ni avec la pensée ou le langage. C'est pourquoi, selon Austin, l'expérience perceptive ne nous donne rien d'autre que la réalité elle-même que nous pouvons relater sous des descriptions dissemblables ou voir de manières distinctes. Pourtant, nos jugements de connaissance doivent avoir un lien avec la réalité afin de pouvoir être qualifiés réellement comme tels. Comment est-il alors possible d'expliquer pour Austin, le fait que les expériences perceptives peuvent justifier véritablement une connaissance du monde ?

Tel est l'un des problèmes majeurs posés par la philosophie austinienne selon Clarke. Comment est-il possible de concevoir l'idée d'une réalité épistémologique de l'état du monde, si les sens ne disent rien et si les expériences perceptives ne peuvent justifier « réellement » ce qui est (perçu) ?¹⁹⁷

¹⁹⁶ J. L. Austin, *Le langage de la perception*, §II, Op. Cit.

¹⁹⁷ T. Clarke, *La nature de l'épistémologie traditionnelle*, (NdT), § IV Epistémologie traditionnelle et sens commun.

1.1.5 LE LANGAGE DE LA PERCEPTION : CONTENU, ILLUSION, REPRÉSENTATION, *SENSE DATA*.

1.1.5.1 La question de l'expérience perceptive et de son langage.

L'article de Sandra Laugier « La perception est-elle une représentation ? »¹⁹⁸ développe la thèse que « *même des conceptions minimales et « directes » de la perception sont tributaires d'un concept ou comme le dit Charles Travis dans "Unshadowed Thought",¹⁹⁹ d'une « ombre » de représentation.* » Généralement, l'idée d'expérience perceptive consiste à proposer une définition de la nature de la perception comme étant une (re) présentation de la réalité comme étant telle ou telle. Notre sensibilité perceptive aux traits de notre environnement serait ainsi expliquée par l'idée d'un "contenu" conceptuel ou non, dans l'action même de la (re)présentation de la chose ou objet. L'idée d'une interface ou d'un médium cognitif spécifique à la perception constitue le concept même d'un contenu de la perception. Le problème devient alors celui de savoir quelle est la nature de ce contenu. Est-il interne ou externe aux facultés cognitives ? À quelle(s) fonction(s) doit-il répondre ?

L'interrogation constamment posée par la philosophie de la perception de savoir ce "que" nous percevons, rend compte de la nécessité pour une grande majorité de philosophes d'expliquer en termes de contenu, la nature de l'expérience perceptive. Mais pas seulement. Il s'agit aussi d'être dans la capacité de répondre au caractère fictif que peuvent prendre certaines de nos perceptions. Comment pouvons-nous garantir ce, *que*, de l'acte perceptif, si nous n'avons pas la certitude d'une donnée réelle qui s'offre à nous dans le fait de percevoir ? Aussi, la théorie des *sense data* est-elle une réponse, parmi d'autres du représentationnalisme, ayant pour objectif d'énoncer ce *qu'*est l'objet de la (re)présentation, le *que* qui n'est pas exactement la chose perçue. Par ailleurs, lorsque nous sommes victimes d'illusions perceptives, *que* percevons-nous précisément ? L'un des arguments de la thèse de l'existence des *sense data* fût de constituer une réponse à ce problème : le *sense datum* peut être défini comme ce qui est commun à la fois à une expérience perceptive véridique et à une fausse

¹⁹⁸ Sandra Laugier, « La perception est-elle une représentation ? », *Philosophies de la perception. Phénoménologie, grammaire et sciences cognitives*, sous la direction de J. Bouveresse et J. J. Rosat, Odile Jacob, 2003, p. 291-313.

¹⁹⁹ Charles Travis, *Unshadowed Thought. Representation in Thought and Language*, Cambridge (Mass.), Harvard University Press, 2000.

expérience perceptive. Que nous percevions correctement ou non un objet, le *sense datum* est ce quelque chose sur quoi se fonde l'exactitude ou l'inexactitude de mon expérience. Le *sense datum* constitue ainsi l'élément ou facteur « commun » sur quoi se fonde ce que je perçois ou ce que je crois percevoir. Cette conception d'un facteur ou contenu commun aux perceptions réelles ou illusoire constitue un argument sur lequel se fondent les prétentions « contre-épistémologiques » du scepticisme qui généralise le fait de douter. L'équivalence de contenu attribuée aux perceptions réelles et fictives constitue ce que McDowell a nommé le « *Highest Common Factor* », le plus grand dénominateur commun, entre les différentes valeurs (vraie ou fausse) que peut revêtir l'expérience perceptive. Cet argument du contenu commun forme ainsi une conception conjonctive de la perception, à laquelle s'opposeront des philosophes tels que Putnam dans *Threefold Cord* et McDowell dans *Mind and World*. La thèse des *sense data* explique le caractère de correctibilité ou non de mon expérience perceptive. Si nous considérons qu'il y a au sein d'une expérience perceptive quelque chose de vrai ou de faux, cela fait de la connaissance, quelque chose de foncièrement problématique. Selon Clarke, ceci constitue l'un des points essentiels de « *la nature de l'épistémologie traditionnelle* » et l'une des raisons pour lesquelles, l'analyse des différents arguments en faveur de l'existence des *sense data* doit être étudiée.

Entre la fin du XIXe siècle et le début du XXe siècle, l'idée de *sense data* a été élaborée par des philosophes tels Russell, Moore et certains autres théoriciens de la perception. L'idée de *sense datum* répond à un certain nombre de problèmes, en particulier, à la question de savoir si nous percevons des objets physiques (matériels) ou des données sensibles (sensorielles). Le *sense datum* est défini comme l'objet même de la perception, sans être l'objet physique ni la sensation privée, et permet d'expliquer les raisons pour lesquelles, parfois, nous avons des perceptions de la réalité qui nous illusionnent. Aussi, les *sense data* seraient à la fois ce qui est « commun » à une perception tant fausse que véridique, c'est-à-dire à ce que je crois percevoir et à ce que je perçois authentiquement. Mais percevons-nous véritablement quelque chose de non réel dans ce qui est nommé « une perception trompeuse » ou une illusion ? Cette conception des *sense data* ne conduit-elle pas à faire de la perception, une représentation de la réalité qui peut être soit vraie, soit fausse ? Que faut-il penser de l'idée d'une représentation perceptuelle fausse que sous-tend toute conception représentationnaliste de la connaissance perceptive ?

À la suite d'Austin, Clarke reprend et prolonge l'idée qu'il n'y pas à proprement parler de véridicité de l'expérience perceptive. Le problème de l'illusion perceptive tel qu'il a été analysé par l'épistémologie traditionnelle fait de la connaissance un problème dans lequel le

scepticisme épistémologique puise son origine et ses arguments. Aussi, la thèse des données sensibles constitue l'un des fondements sur lequel s'édifie la prétention sceptique selon laquelle nous ne pouvons pas véritablement percevoir, donc savoir. La question de la valeur de vérité de l'expérience perceptive devient ainsi l'enjeu de la question de la possibilité ou non de la connaissance. Le problème de l'illusion perceptive et du scepticisme épistémologique trouve ses origines historiques dans une certaine lecture anglo-américaine qui incrimine l'œuvre cartésienne²⁰⁰. Descartes est accusé d'avoir essayé de prouver l'existence du monde extérieur, en ayant contribué à introduire dans le rapport de l'esprit aux choses, l'existence d'entité intermédiaire²⁰¹. Même si l'interprétation peut être discutée, le vocabulaire cartésien et une certaine description de la nature des idées peuvent être lus comme un cadre générique qui circonscrit la théorie générale de la perception "médiatisée" par les idées.

Dans *Le langage de la perception*²⁰², Austin propose une analyse des différents "arguments de l'illusion" dont celle du fameux « *bâton dans l'eau*²⁰³ » dont l'idée remonte non seulement à Descartes, mais au-delà, avec Pierre d'Auriol et même à Platon²⁰⁴. Austin montre l'équivocité de certaines expressions comme « *apparaître* », « *avoir l'air* » ou « *semble* » lorsque nous cherchons à décrire notre perception du bâton dans l'eau. Selon Austin, « l'argument de l'illusion » aurait pour finalité de démontrer au réalisme naïf, la distinction entre la réalité et l'apparence en affirmant que les sens peuvent nous tromper. Cet argument servirait à soutenir l'idée d'une « apparence visuelle », selon laquelle nous jugerions qu'un bâton dans l'eau est plié ou brisé pour autant que nous le représentions comme étant effectivement plié ou brisé. Austin critique ici, à la suite de Wittgenstein, l'idée du « *voir comme* » qui prend pour illusion ce qui n'est qu'un changement d'aspect dans la perception des choses. Autrement dit, « l'argument de l'illusion » qui cherche à présenter un changement d'aspect comme un exemple d'illusion des sens est fallacieux, car ce dont nous faisons l'expérience est véritablement un bâton immergé dans l'eau qui nous paraît plié ou brisé. Par conséquent, les choses ont l'air de ce qu'elles sont, ni plus, ni moins.²⁰⁵

²⁰⁰ Thomas Reid, *Essays on the Intellectual Powers of Man*, Chap. 1, in *the Works of Thomas Reid*, ed. Hamilton, Georg Olms Verlag, Hildesheim, Zürich, New-York, 1983, p. 226. Voir également, Richard Rorty, *L'homme spéculaire*, trad. franç. par T. Marchaisse, Paris, Éditions du Seuil, 1990.

²⁰¹ René Descartes, *Lettre à Gibieuf*, du 19 janvier 1642, *Oeuvres complètes*, AT, III, 474, édition Adam et Tannery, Vrin, 1996.

²⁰² J. L. Austin, *Le Langage de la perception*, Chap. III, trad. par P. Gochet et revue par B. Ambroise, Vrin, 2007, p. 109

²⁰³ R. Descartes, *Dioptrique*, IV, AT, VI, 112-113

²⁰⁴ Kim Sang Ong-Van-Cung, « « L'argument de l'illusion » et la philosophie cartésienne des idées », *Revue de Métaphysique et de Morale*, février 2004, Paris, PUF, p. 217-233.

²⁰⁵ S. Laugier, « La perception est-elle une représentation ? », *Op. Cit.*, p. 306.

Les sens ne peuvent nous tromper, car ils ne nous disent rien. Nous ne pouvons donc alors parler de correctibilité ou non d'une expérience perceptive. Dès lors, l'ouvrage d'Austin, *Le langage de la perception*, critique l'idée d'une perception qui fût généralement admise dans la philosophie classique par Descartes ou Berkeley, mais également par certains contemporains, tels Ayer et Price. Au contraire d'Ayer, Austin montre que la vue d'un bâton dans l'eau ne ressemble pas exactement à celle d'un bâton plié ou brisé, hors de l'eau, mais plutôt à la vue d'un bâton plié ou brisé, partiellement immergé dans l'eau. Ainsi, les choses ressemblent à ce à quoi elles ressemblent, et leur ressemblance est exactement ce qui est perçu. Par conséquent, le fait que parfois elles ne soient pas ce qu'elles ressemblent, ne signifie, aucunement que l'expérience perceptive est une illusion. L'idée d'expérience perceptive conduit les philosophes de la perception à s'interroger sur la véracité de l'expérience. La perception est alors associée à l'idée de vérité par un critère qui est celui du contenu de l'expérience, un contenu représentationnel défini par la valeur de vérité ou de fausseté de l'expérience. C'est pourquoi la notion d'expérience perceptive ou perceptuelle peut conduire à penser que l'expérience représente. Plus encore, l'expérience perceptive « représente le monde au *sujet* de l'expérience »²⁰⁶. Ceci implique que l'idée d'un contenu représentationnel dans l'expérience perceptuelle est ce qui doit être évalué en termes de correctibilité. Car il représente la réalité d'une certaine manière, comme étant telle ou telle. Ce contenu, les *sense data* par exemple, constitue la valeur même de l'expérience et donne à cette dernière, une fonction précise, celle d'avoir du sens. C'est à ce genre de conception que se confronte directement l'argument austinien selon lequel les » *senses are dumb* ». Par delà la critique des *sense data*, comme ce qui pourrait être commun à une perception vraie ou fausse, Austin cherche à nous convaincre du fait que nous ne savons pas véritablement ce qu'est une expérience perceptive. Les épistémologues se persuadent qu'ils peuvent créer ou découvrir des concepts philosophiques afin de la décrire, alors que le *langage ordinaire* l'a déjà constituée. Pour Austin, la plupart des philosophes sont dupes du langage de la perception qu'ils créent au moyen de certains concepts, expressions et métaphores. L'analyse austinienne de « l'argument de l'illusion » cherche à démontrer que « voir », c'est voir authentiquement les choses elles-mêmes, sans l'idée d'apparence ou l'idée d'une correctibilité de l'expérience perceptive. Austin dissocie le fait de voir, du fait de savoir que l'on voit. La singularité de sa conception réside en cela : voir, ce n'est pas penser. Plus radicalement encore, Austin critique l'idée même que le fait de percevoir puisse avoir un quelconque sens. Il peut alors affirmer

²⁰⁶ S. Laugier, « Sense and Sense-data : Austin, Putnam, McDowell, Travis », in *Workshop*, 13-14 mars, 2003, p. 5.

dans ses *Ecrits philosophiques* que « la signification d'un mot est une expression creuse »²⁰⁷. Percevoir quelque chose, ce n'est aucunement se représenter quelque chose ou avoir un sens. Seule, la perception de distinctions réelles dans le langage constitue notre faculté à percevoir les choses, selon l'article *Plaidoyer pour les excuses*. L'usage de différences linguistiques dans le langage pour exprimer telle ou telle chose permet d'établir les seules différences que nous constatons dans l'expérience. Nous identifions les choses non par des concepts ou des jugements, mais par l'activité ordinaire du langage. Telle est la véritable expression d'un « réalisme » austinien selon Al-Saleh. De ce fait, nous n'avons aucune raison à poursuivre constamment l'inventaire philosophique et son examen analytique de ce que seraient des « entités conceptuelles », objets prétendument avérés du langage et de ses propositions. Selon Austin, l'une des conceptions classiques les plus erronées de l'épistémologie traditionnelle est la croyance en la possibilité d'examiner réellement la nature de nos expériences perceptives. Cette « croyance du sens commun », comme dirait Clarke, explique les raisons pour lesquelles « l'argument des *sense data* », entendu comme « objets déterminés et caractérisés », a autant d'emprise sur les conditions de la connaissance des épistémologues traditionnels. Par voie de conséquence, le fait de poser l'existence d'entités intermédiaires, telles les *sense data*, entre un sujet percevant et le monde, correspond à l'exigence d'être en mesure d'expliquer et de proposer une réponse à « l'argument de l'illusion » perceptive qui conduit à l'erreur du jugement, voire au scepticisme épistémologique. La garantie de la véracité de ces entités intermédiaires se fonde sur de prétendues relations causales entre ces entités et la réalité à laquelle elles renvoient. Parfois, ces entités intermédiaires nous illusionnent et nous trompent, car elles ne sont pas « causées » par le bon environnement, mais le plus souvent, elles sont véridiques lorsque l'environnement est adéquat. L'avantage fondamental d'une telle conception représentationnaliste de la connaissance réside dans le fait que les entités intermédiaires ont la même nature que les facultés cognitives du sujet percevant. Ceci explique que ce dernier puisse en prendre directement conscience et par voie de conséquence, établir des jugements sur la réalité ou énoncé empirique, à partir de ces mêmes entités.

Si l'idée de *sense data* est aussi prégnante dans les conceptions épistémologiques, c'est qu'elle possède des usages spécifiques qui caractérisent particulièrement les investigations épistémologiques : un certain langage de la perception. Wittgenstein, Austin et Clarke partagent ainsi l'idée qu'il existe effectivement un langage de la perception spécifique au type de revendications épistémiques des philosophes traditionnels.

²⁰⁷ J. L. Austin, *Ecrits philosophiques*, trad. franç. par L. Aubert & A. L. Hacker, Paris, Éditions du Seuil, 1994, p. 22.

1.1.5.2 Représentationnalisme et phénoménologie linguistique.

De manière générale, le représentationnalisme classique et l'empirisme fondé sur la thèse des *sense data* considèrent qu'il existe une réalité effective, le « donné » que les sens appréhenderaient. Cette conception d'un donné, objet de la connaissance empirique, réside dans l'idée qu'il devrait y avoir une structure factuelle particulière dont nous pourrions prendre connaissance, sans produire d'inférence. Cette structure factuelle constitue le « tribunal de l'expérience » de toutes autres affirmations factuelles, particulières et générales qui portent sur le monde. Cette conception a été critiquée par le philosophe Wilfrid Sellars sous l'appellation du « *mythe du donné* »²⁰⁸. La portée de la critique de Sellars est que non seulement elle est dirigée contre les empiristes, c'est-à-dire les théoriciens des *sense data*, mais également, contre leur principal lecteur critique, en l'occurrence, Austin. Le point crucial de l'examen du « *mythe du donné* », constitué par Sellars, est qu'il rassemble les thèses d'Austin et celles des théoriciens des *sense data* sur une idée principale : l'appréhension du donné est immédiate, c'est-à-dire qu'elle est « un fait » non cognitif qui n'est pas conceptuellement articulé et que cette appréhension est indépendante du jugement. L'idée que seule l'appréhension d'un « donné » constitue le fondement de notre connaissance réunit ainsi le « réalisme naturel » d'un Austin et la connaissance empirique des théoriciens des *sense data*. Rappelons qu'Austin ne s'est jamais revendiqué réaliste en tant que tel et que cette question d'un réalisme philosophique avait à ses yeux peu de sens. Comme le remarque Alsaleh, le seul réalisme qui vaille est celui de sa méthode expérimentale, celle de contrôler la nature de certains faits et d'en tirer les résultats qui s'imposent. La phénoménologie linguistique n'a pas pour objet exclusif l'examen du langage, mais elle a aussi la réalité des phénomènes. L'intérêt d'Austin porté au langage se comprend à partir de la considération qu'une philosophie du langage ordinaire peut nous conduire à mieux être attentifs à la réalité. Aussi, nos usages traditionnels linguistiques peuvent-ils rendre compte de nos conceptions et points de vue sur le monde. Quoi qu'il en soit, Austin et les empiristes partagent l'idée selon laquelle le rapport au monde d'un sujet percevant précède tout exercice de nos capacités cognitives ou conceptuelles. Cette conception sera également partagée ultérieurement par G. Evans avec l'idée d'un contenu non conceptuel de l'expérience perceptive²⁰⁹.

²⁰⁸ Wilfrid Sellars, *Empirisme et philosophie de l'esprit*, §3, trad. franç. F. Cayla, Paris, Editions L'éclat, Combas, 1992.

²⁰⁹ Gareth Evans, (dir.) John McDowell, *The Varieties of Reference*, Oxford University Press, 1982.

Le travail de Clarke sur *la nature de l'épistémologie traditionnelle* nous paraît avoir, en quelque sorte, précédé cette constatation de Sellars qui identifie comme équivalent, chez Austin et les théoriciens des *sense data*, le présupposé que seule l'appréhension d'un « donné pur », connu par l'expérience, constitue la seule voie possible de la connaissance. Clarke essaie d'articuler les failles conceptuelles et procédurales des théoriciens des *sense data* avec celles, apparemment distinctes, d'Austin. Son but est de circonscrire les limites des prétentions de penser que c'est à partir du seul « donné » dans l'expérience que nous sommes conduits à penser, à dire, à décrire ou relater ce que nous percevons.

Afin de comprendre l'interprétation clarkienne de la pensée d'Austin, il nous paraît souhaitable de rappeler certains points de la conception austinienne touchant la question du langage ordinaire. Ceci permettra éventuellement de modérer l'interprétation de Sellars quant à la question de la nature d'un « donné » austinien.

Austin ne considère pas qu'il y ait une normativité du langage ordinaire en tant que tel. Le langage ordinaire n'est pas le « rasoir d'Ockham » du sens. La méthode austinienne est moins une inspection analytique de faits, reconnus comme ordinaires ou communs, que l'idée de construire un problème réellement philosophique depuis nos pratiques du langage ordinaire. Pour cette raison, toute construction d'un problème précède-t-elle toute consultation vérificatrice. Que peut être l'idée d'un « donné » pour Austin, tant philosophe du langage ordinaire que « praticien » d'une phénoménologie linguistique ? S'il existe un donné pour le philosophe Austin, cela ne peut être le langage ordinaire, car ce serait à nouveau concevoir une vision universaliste et donc « naïve » du langage ordinaire et par suite, d'un donné. S'il y a l'idée d'un donné chez Austin, il ne peut être que relatif à « un donné de la phénoménologie linguistique »²¹⁰. Ce donné n'est en aucune manière le dénombrement des expressions, idiomes ou ressources linguistiques de notre langage ordinaire. La possibilité d'un donné chez Austin réside dans l'idée que nous devons nous accorder « *sur ce que nous dirions quand* » (*What we should say when*), afin de parvenir à une juste compréhension d'un problème philosophique. Ce *datum*, ce donné, est ce que nous acquérons lorsque nous nous accordons à définir communément une même chose ou un problème. C'est pourquoi l'idée d'un donné pour Austin réside moins dans le langage ordinaire que dans les manières circonstancielles dont il est constitué par le langage ordinaire.

²¹⁰ Christophe. Al-Saleh, *J. L. Austin et le problème du réalisme*, Op. Cit, p. 76 Nous devons au remarquable travail de C. Alsaleh de nous avoir initié à la compréhension non seulement de « l'épistémologie austinienne », mais aussi à sa critique des tenants oxoniens et au contexte philosophique dans lequel cet « argument des *sense data* » a été soutenu.

Pour Austin, le véritable problème des philosophes ne consiste pas à avoir une entente sur une opinion ou une thèse. Il est plutôt de parvenir à un consensus ou un accord qui serve d'élément donné et partagé par tous ou le plus grand nombre, afin de commencer à s'entendre « *sur ce que nous dirions quand*²¹¹ ». Cet élément donné par le consensus est le critère sur lequel repose la possibilité d'une bonne analyse afin de s'entendre sur « *ce que nous dirions quand* ». Ce consensus ne demeure pas dans un accord sur les manières ou les termes par lesquels nous nous exprimons. Il réside de préférence sur la manière ou la perspective dont nous entrevoyons les faits et leurs traitements. Ce qui importe, c'est l'accord sur les faits. Pour Austin, le langage constitue des faits linguistiques dans la mesure où il est à part entière partie prenante de la réalité du monde ou de nos formes de vies, comme l'est le monde des objets physiques. En conséquence, le seul et authentique problème est de découvrir une méthode idoine capable « *d'envisager et de décrire les faits* »²¹². Les modes descriptifs de la philosophie du langage ordinaire ne relèvent que d'une certaine concorde entre nous. Elle se réalise pleinement par la méthode avec laquelle nous considérons le langage ordinaire comme un instrument. Cette "obsession" de décrire des *faits*, l'examen clarkien le critique et le remet en cause. Il interroge la manière dont sont déterminés ces faits, mais également la nature de ces prétendus *faits*, constitués à la fois, mais aussi différemment par la connaissance empirique et la phénoménologie linguistique.

Nonobstant sa constatation de « *la puissance intellectuelle et la beauté de l'épistémologie traditionnelle* »,²¹³ Clarke montrera, ultérieurement, dans son article *Seeing Surfaces and Physicals objects*, le point majeur suivant : nous ne rapportons pas ce que nous percevons de l'expérience, mais nous percevons l'expérience à partir de ce que nous en rapportons. En conséquence, il nous est possible d'interpréter la pensée clarkienne de l'expérience, sa lecture de « l'argument des *sense data* » et sa critique de l'appréhension immédiate d'un « donné », comme le fait qu'il nous est difficile et malaisé de « *savoir d'avance, ce que veut dire être donné* »²¹⁴.

²¹¹ S. Laugier, "Le langage comme donné", article, *Du réel à l'ordinaire*, Paris, Vrin, 1999, p. 95

²¹² C. Al-Saleh, *op. cit.*, p. 78-105

²¹³ T. Clarke, *The Nature of Traditional Epistemology*, Op. Cit. p. 144

²¹⁴ Jean-Philippe Narboux, *Dimensions et paradigmes*, Op. Cit. p. 404

1.2. LA SIGNIFICATION DE LA NATURE DE L'ÉPISTÉMOLOGIE TRADITIONNELLE.

1.2.1 LE SENS DE « *THE SURFACE INQUIRY* » ET LA DIMENSION DE NON-RÈGLE DANS « *THE DAILY LIFE* ».

1.2.1.1 L'enquête de la surface comme investigation typique de l'épistémologue.

Clarke consacre le second chapitre de sa thèse à expliquer la signification et la caractérisation de ce qu'il nomme « *l'enquête surface* »¹ ou enquête de la surface des objets physiques. Elle correspond d'après ses dires, à une parfaite illustration des procédures de l'épistémologie traditionnelle en lien avec les croyances du sens commun. Dès à présent, nous souhaitons indiquer que le concept de « *Surface Inquiry* » est un concept clef que reprendra Clarke dans son article *Seeing Surface and Physical Objects*. Cet article est en grande partie la reprise et la synthèse d'un certain nombre de conclusions auxquelles il est arrivé, lors de sa soutenance de doctorat.

Le concept clarkien de « *l'enquête-surface* » répond à la nécessité d'examiner réellement la signification des procédures d'investigation philosophiques traditionnelles. Cette étude de « *l'enquête-surface* » ou « *l'enquête de la surface* » correspond à une troisième étape dans l'analyse des procédures mise en œuvre par les épistémologues traditionnels, afin de répondre à leurs revendications particulières de savoir et de certitude. Clarke affirme que cette enquête de la surface est dictée conditionnellement par les règles de l'usage ordinaire, c'est-à-dire que ce genre d'investigation philosophique est déterminé objectivement et conditionnellement². Autrement dit, l'enquête est déterminée par des conditions qui ne sont pas nécessairement philosophiques et qui sont celles de la connaissance en général. Clarke explique son idée de la façon suivante. Si l'assertion « *Je vois la tomate* » et la question

¹ T. Clarke, *The Nature of Traditional Epistemology*, p. 52-105.

² T. Clarke, *Idem*, p. 237-238.

« *Mais combien de tomate, vois-je ?* » sont pleinement significantes comme exemple philosophique, alors le philosophe devrait en continuant ainsi, atteindre la conclusion paradoxale que le plus qui peut être vu correctement est une partie d'une surface³. Il poursuit son argumentation de la manière suivante. Si, la croyance du sens commun général selon laquelle nous pouvons voir des objets physiques est intégralement significative, alors l'assertion particulière « *Je peux voir la tomate* » doit être complètement significative dans l'exemple philosophique. Plus encore, en raison des relations qu'entretiennent le *common sense* et les exemples philosophiques, le fait que les investigations ou enquêtes épistémologiques basiques sont déterminées objectivement et conditionnellement a une signification importante. Laquelle ? Pour Clarke, l'épistémologie traditionnelle montre que le *common sense*, s'il est absolument significatif, doit être écarté comme incorrect. Si le sens commun est absolument significatif alors « *tout ce que nous pouvons proprement affirmer ou désigner comme voir est au mieux, des surfaces et non l'objet dans sa totalité* »⁴.

L'étude clarkienne pose que deux niveaux sont requis pour le genre d'investigation qu'est « *l'enquête-surface* ». Le cœur de chaque niveau est un acte mental selon ce type d'investigation épistémologique.

Au premier niveau, lorsque nous cherchons à décrire et à expliquer ce que nous voyons d'un objet physique, nous assistons au fait que nous ne pouvons pas voir le côté opposé ou l'intérieur d'un objet physique devant nous. Si nous sommes proprement attentifs, nous nous rendons compte que nous ne pouvons proprement voir que la partie proche de la surface de l'objet physique qui nous fait face. Nous nous rendons compte ainsi que nous ne pouvons connaître que sur la base seulement de ce que nous pouvons voir et nous ne voyons seulement qu'une part de la surface de l'objet physique. De ce fait, si nous généralisons proprement la conclusion de la thèse perceptuelle à laquelle nous sommes arrivés, alors nous atteignons des résultats singulièrement paradoxaux de cette analyse de la vision proposée par « *l'enquête-surface* »⁵. Tel est proprement l'examen clarkien.

Le second niveau de « *the surface inquiry* » révèle que le monde du sens commun est une illusion, car notre monde réel est seulement constitué par la vue de surfaces des objets. Cette proposition épistémologique conduit à une ontologie paradoxale atteinte en deux phases ou niveaux. Pourtant, l'épistémologue ne trouve pas des entités étranges ou "bizarres" (*queer*) en regardant l'objet même, devant lui, dans la direction de l'expérience perceptive. Clarke

³ T. Clarke, *Idem*, p. 84-90, p. 105 & p. 238.

⁴ T. Clarke *Id.*, p. 238.

⁵ T. Clarke, *Id.*, p. 104-105.

souligne que l'épistémologue ne discerne ou ne remarque ces entités étranges qu'après avoir réalisé une méticuleuse observation en un premier temps et qu'après avoir généralisé, en un second temps.

Clarke précise que le premier niveau de « *l'enquête-surface* » a, selon ses termes, le même format (*ou correspond à*) que l'Investigation Epistémologique Mondaine (M.E.I.) réfutante, c'est-à-dire non philosophique. La portée de ce chapitre consacré à l'étude du type d'investigation épistémologique qu'est « *l'enquête-surface* » est d'une grande ampleur dans le procès de la thèse des *sense data*. Clarke répond fondamentalement à deux interrogations essentielles.

La première est la suivante : comment les fondements des conclusions paradoxales de l'épistémologie traditionnelle peuvent-ils être traduits dans l'expérience ou relever de l'expérience ? Autrement dit, comment l'épistémologue traditionnel pourrait-il lire d'un *trait* les conclusions de ce qu'il a sous les yeux dans l'expérience perceptive ? La seconde est celle-ci : quelles sont les conclusions paradoxales que l'épistémologue traditionnel lit ou tire de l'expérience, en général ? Les propos de Clarke caractérisent « *L'enquête-surface* » comme ce qui se joue en guise de cobaye (*guinea pig*)⁶ pour les analyses expérimentales des épistémologues traditionnels et théoriciens de la thèse des *sense data*. Comment explique-t-il ce fait singulier de la nature de l'épistémologie traditionnelle ?

D'après Clarke, « *l'enquête-surface* » avec ses procédures analytiques prend une sous-portion de l'objet physique, objet de l'expérience perceptive, pour une unité (*unit*) qui dans la vie quotidienne ne peut être circonscrite que dans des circonstances spécifiques⁷. En conséquence, de même que « *l'enquête-illusion* » considère une contre possibilité (le doute sceptique) comme significative, l'enquête surface et l'enquête illusion sont dans la vie commune (*daily life*) telle que dans des circonstances spécifiques⁸. En d'autres termes, Clarke constate le fait suivant : ces types d'investigations philosophiques spécifiques, à propos de la phénoménalité et du monde extérieur, sont de prétendues "enquêtes" symétriques à celles que nous établissons dans la vie quotidienne, hors des cabinets philosophiques.

Si, certains philosophes ayant été également critiques à propos de l'épistémologie traditionnelle peuvent avoir le sentiment que le programme général clarkien consistant à examiner la valeur de la thèse des *sense data*, et ce de manière indirecte, en étudiant la « *surface inquiry* », paraît mal conceptualisé, il y a une raison à cela. Selon ses propres dires,

⁶ T. Clarke, *Idem*, p. 105-106.

⁷ T. Clarke, *Ibid.*

⁸ T. Clarke, *Idem*, p. 150.

Clarke, considère que son étude peut paraître étrange ou être mésinterprétée par ces critiques habituelles de l'épistémologie traditionnelle. En raison simplement du constat suivant : la logique des investigations des théoriciens des *sense data* ne pouvait ne pas être fondamentalement la même chez l'ensemble des philosophes partisans de cette thèse. (Sans même avoir à considérer les convictions des épistémologues traditionnels)⁹. D'une certaine manière, Clarke anticipe et prévient les critiques que l'on pourrait légitimement lui faire à propos de ses arguments et de sa méthode. Comment alors Clarke justifie-t-il son singulier examen de la thèse des *sense data* par cet examen de l'enquête de la surface ?

La genèse d'une telle attitude peut être recherchée dans le concept spécifiquement philosophique qu'est *voir* d'après Clarke. Selon ce concept, c'est un "fait" que tout ce que nous pouvons *voir* d'un objet physique, est seulement une partie de sa surface. Le "critère" typique de l'épistémologie traditionnelle est d'accepter sans aucune réserve cette notion et de croire, par ailleurs, qu'aucune conclusion philosophique paradoxale (découverte par Clarke auprès des différentes formes d'enquêtes) ne puisse possiblement être vraie. Par conséquent, l'épistémologue traditionnel est contraint à la position ou thèse selon laquelle « *voir un objet physique* » doit être simplement voir une portion ou partie de sa surface. Telle est la conclusion paradoxale à laquelle conduit le type d'investigation philosophique, « *l'enquête de la surface* ». L'opinion de l'épistémologue est ainsi confortée, selon Clarke, car le philosophe pense que c'est le propre de ce qu'est la *signification* de l'expression « *Voir un objet physique* ». Clarke pense que l'erreur fondamentale de l'épistémologue traditionnel (croire à un tel critère) et de ceux qui prétendent le critiquer est de prendre pour comptant, le « fait » banal que nous ne pouvons voir seulement qu'une partie de la surface d'un objet physique comme ayant une signification paradoxale¹⁰. Autrement dit, Clarke souligne l'aspect problématique des analyses logico-ontologiques de ce qu'est le concept philosophique *voir*. Il montre ainsi que loin d'apporter une réponse, les enquêtes épistémologiques traditionnelles, à l'exemple de celle de « *l'enquête de la surface* », constituent en sorte une pétition de principe. Elle conduit alors à une conclusion paradoxale à propos de ce que nous voyons véritablement des objets physiques.

Par le même raisonnement, d'après Clarke, il peut être démontré que si le sens commun est absolument signifiant, alors les circonstances produites par l'acte mental du philosophe, dans lesquelles le fait paradoxal que nous ne pouvons « voir » seulement des surfaces de l'objet physique qui est sous mes yeux, est la vraie réalité perceptuelle. L'acte

⁹ T. Clarke, *Idem*, p. 139.

¹⁰ *Ibid.*

mental du philosophe se caractérise alors dans le fait de vouloir *signifier* ses mots. Par conséquent, l'acte mental ne change pas ou ne fait pas varier la situation originale¹¹. Aussi, l'épistémologue traditionnel ne semble ni s'écarter du langage ordinaire, ni constituer un raisonnement erroné¹². Clarke en conclut l'affirmation suivante : l'assertion ou le postulat que les croyances du *common sense* sont complètement significatives implique que les règles du langage ordinaire sont suffisantes lorsqu'elles sont appliquées aux exemples philosophiques pour déterminer le sens absolu¹³. En démontrant que les croyances du sens commun sont incorrectes, Clarke interroge la possibilité pour l'épistémologie traditionnelle de prétendre établir une conception définitive et absolue de la connaissance empirique. Pour chacune des croyances fondamentales du sens commun, il y a implicitement une conception de la nature de la connaissance empirique. La connaissance empirique telle qu'elle est prétendument définie par les philosophes est indépendante de ce que Clarke nomme et à laquelle il réfère comme à une dimension de non règle¹⁴. Comment alors ce qui prétend fonder une connaissance absolue et définitive de l'expérience, l'épistémologie traditionnelle, avec un lexique épistémologique régulé, peut-il cependant, rendre compte d'une telle dimension non régulée du langage ordinaire appliquée à la connaissance ? Autrement dit, une question majeure s'impose à Clarke : comment l'épistémologie des philosophes, foncièrement dépendante d'une conception de l'applicabilité conceptuelle idéalisée et réglée, peut-elle néanmoins prétendre partager certains présupposés de l'applicabilité conceptuelle non réglée et relative à des usages non philosophiques ?

Implicitement, Clarke soulève un problème essentiel. Le concept philosophique de sens commun et le concept de connaissance empirique afférent ont-ils un rapport d'identité stricte ou un rapport seulement analogique avec ce à quoi ils prétendent référer ? En d'autres termes, que veulent *signifier* les philosophes de la connaissance avec ce type de concepts proprement philosophiques ? Comment ces mêmes concepts philosophiques sont-ils justifiés pour traduire des revendications épistémiques ? A partir de quels critères peuvent-il se substituer à des investigations épistémologiques mondaines (M.E.I.) qui elles ne sont pas philosophiques ? Par ailleurs, à quoi renvoie précisément l'idée clarkienne de dimension régulée et de dimension non régulée du langage ?

¹¹ T. Clarke, *Idem*, p. 238-239.

¹² *Idem*, p. 159-160.

¹³ *Idem*, p. 240.

¹⁴ *Idem*, p. 241.

1.2.1.2 Le problème de la dimension régulée de la connaissance empirique.

Dans ses *Recherches Philosophiques*¹⁵, Wittgenstein s'attache à expliquer les liens qui unissent la signification linguistique avec les concepts psychologiques, en particulier ceux de *compréhension* et de *pensée* et les concepts intentionnels comme *vouloir*, *vouloir dire*, ou *vouloir faire*. Il s'intéresse également à la question de *la perception de l'aspect*, tout autant qu'à la diversité des rapports existant entre la notion de *règle* et de *jeu* de langage. Ces dernières notions renvoient à la manière dont Wittgenstein pense le problème suivant : comment instituons-nous de possibles usages réels du langage selon des critères qui s'écartent plus ou moins d'un usage idéal du langage ? Les règles qui président à l'usage de nos expressions langagières sont distinctes de celles qui peuvent régir l'application d'un calcul. Selon Wittgenstein, les règles du langage peuvent être exécutées sans pour autant contraindre une personne à une application stricte ou correcte. Ainsi, un terme peut être substitué à un autre, sans pour autant être synonyme, et remplir pourtant la même charge de signification dans un jeu de langage qui définit la pratique des termes. C'est pourquoi, selon Wittgenstein, c'est en apprenant une pratique langagière que nous apprenons les règles qui les gouvernent, *lato sensu*, c'est-à-dire qu'elles indiquent une direction que l'on est en droit de suivre ou de ne pas suivre, pour autant que l'on veuille se faire comprendre. L'esprit de la règle n'existe qu'à l'aune d'un jeu de langage qui la circonscrit. Aussi, la conformité à une règle est-elle inséparable de l'idée d'un apprentissage, de l'idée d'un agir pratique, d'une capacité à faire. Cette singulière conception de la règle peut avoir pour conséquence, en philosophie, d'affirmer que l'usage d'un concept doit être ancré impérativement dans des critères publics vérifiables, au risque de ne pouvoir être compris.

C'est pourquoi l'attention portée par Clarke à la dimension de règle et de non règle est importante. Elle souligne une distinction sous-jacente aux revendications épistémologiques entre celles des philosophes et celles du *plain man*. Pour Clarke, certaines revendications épistémologiques des philosophes constituent des prétentions à connaître et des revendications au savoir qui n'obéissent pas à des règles de l'usage commun, alors même qu'elles prétendent se substituer à la connaissance empirique authentique. Il appert que le sens commun exemplifié dans les prétentions épistémologiques des philosophes est analogue, mais pas identique à celui des revendications au savoir de l'homme ordinaire. En conséquence, la

¹⁵ L'œuvre philosophique de Wittgenstein (avec celle de Moore, et en partie celle d'Austin) est sans conteste, l'une de celles qui expliquent le mieux les raisons pour lesquelles Clarke constitue un tel objet et une telle méthode d'investigation philosophique, même s'il ne cite jamais son auteur.

connaissance empirique analysée par les philosophes se délie d'une dimension réglée de l'usage ordinaire des revendications à connaître qui est celle des hommes ordinaires. En d'autres termes, Clarke signale que les prétentions épistémologiques des philosophes et leurs analyses de la nature processuelle de la connaissance se démarquent singulièrement de celles des non philosophes. L'examen de la nature de la connaissance empirique par les philosophes traduit une anxiété traditionnelle quant à la nature de la connaissance en général. En caractérisant et en opposant une connaissance empirique à une connaissance non empirique, les épistémologues traditionnels établissent une démarcation entre un régime épistémique spécifiquement philosophique et un régime épistémique qui ne l'est pas. Plus encore, ils semblent vouloir représenter les procédures d'un régime épistémique non philosophique au moyen d'un lexique et de procédures exclusivement philosophiques.

Clarke pose alors une question cruciale : « *Pourquoi une tradition philosophique si longue et si importante se soucie-t-elle d'examiner cela ?*¹⁶ » Cette interrogation pose le problème de savoir pour quelles raisons, les prétentions épistémologiques de certains philosophes s'intéressent de manière incessante et si attentivement à la nature du sens commun. Clarke soutient l'idée selon laquelle les prétentions au savoir des épistémologues se justifient depuis une certaine représentation de ce que seraient les prétentions à savoir de la vie quotidienne. Mais les épistémologues introduisent dans leurs procédures d'investigations des « *raisons spéciales*¹⁷ » comme les nomme Clarke. Ces « *raisons spéciales* » conditionnent certains types d'investigations de la connaissance empirique des épistémologues traditionnels, tels que « *l'enquête-surface* » ou « *l'enquête-illusion* » qui constitue non l'identité, mais une analogie de ce que sont authentiquement les investigations épistémologiques dans la vie quotidienne. Aussi, la réponse de Clarke à la question posée est qu'il est nécessairement vrai que la connaissance empirique authentique et la perception authentique ne doivent dépendre en aucune manière de cette dimension de non-règle. Car les Investigations Epistémologiques Mondaines (M.E.I.) ne s'affranchissent en aucune manière de la dimension de règle qui les conditionne comme des enquêtes authentiques. Mais la dimension de non-règle des investigations des épistémologues n'est pas pour autant invalide. Elle correspond à un contexte spécifique, proprement philosophique, qui fait que les philosophes posent certains types de questions et selon certaines procédures. La dimension de non-règle qui conditionne et semble constituer l'épistémologie traditionnelle est ainsi légitimée. Pour Clarke, les prétentions et les revendications épistémiques de l'épistémologie traditionnelle

¹⁶ T. Clarke, *The Nature of Traditional Epistemology*, p. 241.

¹⁷ *Ibid.*

s'affranchissent de certaines règles et certains usages ordinaires à prétendre savoir. Les philosophes considèrent que la quintessence de l'exercice philosophique consiste justement en cette faculté de s'affranchir d'une certaine dimension réglée des revendications épistémiques ordinaires. Philosopher, revient ainsi à refuser de se soumettre à une certaine dimension réglée de l'applicabilité conceptuelle telle qu'elle est pratiquée ordinairement. Philosopher, en quelque sorte, c'est avoir une capacité supérieure dans l'applicabilité conceptuelle qui n'est pas enrégimentée par les règles, les usages non philosophiques. Mais ceci laisse entrevoir un paradoxe.

D'après Clarke, l'épistémologie traditionnelle est une « *grande expérience* ¹⁸ » de la « *dimension semblant de non-règle* ¹⁹ » que paraît avoir la connaissance empirique dans la vie quotidienne. En effet, les procédures philosophiques convoquées afin d'examiner ce que l'homme simple dit de ce dont il est certain dans la vie ordinaire et les procédures de « *l'enquête-illusion* » révèlent que les épistémologues conçoivent les investigations ordinaires selon une « *dimension semblant de non-règle* ». Les épistémologues considèrent l'idée selon laquelle les procédures des investigations des non-philosophes dans la vie quotidienne ne sont régies par aucune règle, du moins pas par celles auxquelles ils pensent. Pour ces raisons, selon Clarke, l'épistémologie traditionnelle résulte d'une certaine mécompréhension des jeux de langage et des règles qui les conditionnent. Thompson Clarke soutient la thèse suivante : le langage ordinaire de la connaissance et le langage philosophique de la connaissance sont symétriques, non identiques. Autrement dit, les philosophes de la connaissance et les non-philosophes se perçoivent respectivement comme étant gouvernés par une dimension de non-règle dans leurs revendications épistémiques respectives. Mais cette dimension de non-règle régit différemment leur langage de la connaissance. S'il existe une dimension non réglée dans leurs revendications épistémiques respectives, pour autant, selon Clarke, elle n'est pas de même nature. Il y a donc une confusion à l'origine de la volonté spécifiquement philosophique d'examiner la nature d'une *connaissance empirique* fondée sur l'idée d'un *sens commun*. Les épistémologues traditionnels se sont donc fourvoyés sur cette question fondamentale. Par ailleurs, Clarke énonce également l'idée suivante, à savoir : ce qui gouverne à la fois le langage et les prétentions épistémiques des philosophes et des non-philosophes n'est pas exactement ce que les uns et les autres supposent.

¹⁸ T. Clarke, *La nature de l'épistémologie traditionnelle*, § IV, L'épistémologie traditionnelle et le sens commun, p. 152 et suivantes.

¹⁹ T. Clarke, *Ibid.*

En d'autres termes, les dimensions de règle et de non-règle n'étant pas reconnues pour ce qu'elles sont, ni par les uns, ni par les autres, leur langage respectif de la connaissance ne peuvent se rejoindre et s'identifier. La supposée "connaissance empirique" et le supposé "sens commun" relèvent donc moins d'une dimension factuelle que d'une dimension normative ou conceptuelle. Elle désigne apparemment une perspective de démarcation entre un ordre prétendument exclusivement philosophique de la connaissance et un ordre qui ne le serait point. Mais Clarke constate le fait suivant : cette démarcation est de nature paradoxale. Il y a une porosité entre les deux ordres qui n'a pas la nature supposée par l'épistémologie traditionnelle. Cette porosité entre les deux ordres n'est pas constituée par le sens commun et la connaissance empirique comme le pensent généralement les philosophes, mais aussi les non-philosophes. Par conséquent, l'épistémologie traditionnelle et la connaissance dite *empirique* de l'homme ordinaire (non-philosophe) sont dans une certaine incapacité à se reconnaître pour ce qu'elles sont.

1.2.2 L'ÉPISTÉMOLOGIE TRADITIONNELLE ET LE *COMMON SENSE*.

1.2.2.1 De quoi le sens commun est-il le nom ?

Pour Clarke, la tradition philosophique la plus représentative de ce qu'il désigne comme l'épistémologie traditionnelle est ce qu'il appelle la philosophie d'Oxford. Cette philosophie oxonienne souffre d'une illusion qu'elle a créé : elle est convaincue d'avoir su proposer une réponse au scepticisme épistémologique en expliquant de quelles façons nous pouvons avoir une connaissance empirique. C'est une conviction erronée selon Clarke. Pour ce dernier, Austin symbolise en partie cette philosophie oxonienne²⁰. D'après lui, Austin montre et accomplit au sein de son expression philosophique singulière des exemples de la vie quotidienne. Lu et interprété dans cet esprit, le philosophe Austin semble pour Clarke comparable à quelqu'un qui dans le domaine de la physique décrirait simplement le

²⁰ T. Clarke, *Idem*, p. 155, p. 243.

« *mouvement d'une boule de billard*²¹ ». Il observe et note des faits tels que ceux que nous décrivons lorsque nous poussons une boule de billard, puis roule sur une courte distance et s'arrête. En conséquence, selon Clarke, Austin ne fait qu'enregistrer des faits sans véritablement en donner la moindre explication²². Clarke interprète la méthode philosophique d'Austin comme la formulation erronée d'une conception générale de la connaissance empirique²³. Pour autant, elle comporte deux éléments remarquables et importants selon Clarke.

Premièrement, cette conception est approximative et fautive. Elle consiste à expliquer la propriété de ce que nous disons, en particulier, de notre demande de « *raisons spécifiques* » comme résultant du fait des règles de l'usage ordinaire. Selon Clarke, cette conception surinvestit la question de la signification ou la question des règles. C'est pourquoi l'épistémologie traditionnelle peut être interprétée comme l'expérience investigatrice qui montre une autre dimension, une dimension de non-règle qui doit être elle-même tenue comme responsable de cette quête de raisons spécifiques. Cela signifie pour Clarke que les revendications à dire *voir* et à dire *savoir* dans la vie quotidienne dépendent essentiellement pour leur exactitude de cette dimension de non-règle. Or, comme le souligne Clarke, à la suite de Wittgenstein, ce que nous disons dans la vie quotidienne est le produit de deux facteurs : les règles et cette dimension de non-règle²⁴.

Secondement, cette conception entraîne une implication. L'explication proposée par Austin, si correcte dans la précision retirerait tout inconvénient philosophique à propos de la connaissance empirique. Du point de vue philosophique, nous sentirions ainsi que nous pouvons comprendre comment la connaissance empirique est possible²⁵. Ceci nous conduirait alors à une réelle satisfaction et au consentement épistémologique. La raison principale de ce fait est simple et extrêmement importante d'après Clarke. Austin succombe à l'explication de la correction empirique du *common sense*, c'est-à-dire au fait de « *respecter un certain devoir de (re)sentir la nécessité* »²⁶. Aussi, si la quête de raisons spécifiques était assignable aux règles comme semble l'affirmer Austin, la connaissance empirique serait possible, indépendamment de la dimension qui paraît ne pas avoir de règle.

²¹ T. Clarke, *La nature de l'épistémologie traditionnelle*, § IV.

²² *Idem*, p. 244.

²³ *Idem*, p. 244-245.

²⁴ *Ibid.*

²⁵ *Idem*, p. 245.

²⁶ *Idem*, p. 242.

Le type d'explication proposé par Austin séduit seulement en raison de la puissance de sa conception, construite sur les *croyances du sens commun*, ainsi que les désigne Clarke. Puissance de conception selon laquelle la connaissance empirique doit être affranchie de la dimension de non-règle. Selon Clarke, Austin semble ainsi fournir une explication à partir de ce principe, à l'interrogation suivante : comment la connaissance empirique est-elle possible²⁷? En conséquence, une telle étude ne propose aucunement une conception alternative à la connaissance empirique. Elle succombe à la conception du *common sense*, c'est-à-dire que seule l'appréhension d'un « donné » constitue le seul support à la connaissance. Néanmoins, elle échoue à être correctement sensible aux implications paradoxales de cette conception du sens commun. Selon Clarke, l'épistémologie traditionnelle montre que si la connaissance empirique doit être indépendante de la dimension de non-règle, alors nous sommes confinés à un monde de données sensibles²⁸. Clarke en conclut que la philosophie d'Oxford symbolisée par la méthode d'Austin est dans l'impossibilité d'offrir une conception alternative. Il poursuit son argumentation en articulant la logique qui relie l'idée de *common sense* à celle de *connaissance empirique*. Selon ce dernier, la philosophie oxonienne nous offrirait seulement son échec à apprécier véritablement les implications drastiques d'une telle conception du *sens commun* articulée au concept de *connaissance empirique*²⁹. Dès lors, l'épistémologie traditionnelle ne pouvait être que la seule réponse correcte et idoine à cette conception³⁰.

Selon Clarke, l'épistémologie traditionnelle ne présente pas de nouvelles normes aux « *demandes spéciales* » de savoir qui sont faites dans la vie quotidienne. Il existe une dimension constitutive de la vie quotidienne qui est responsable de la nécessité de faire intervenir des raisons spécifiques dans les revendications épistémiques³¹. Or, cette dimension n'est pas présente dans les exemples épistémologiques présentés par les épistémologues traditionnels. Les exemples mobilisés par les épistémologues sont responsables de la mise entre parenthèses de la nécessité qui régit les raisons spécifiques de *connaître* dans la vie quotidienne. Les exemplifications de ce qu'est *savoir* dans les cas des épistémologues traditionnels sont des déviations de ce que sont authentiquement les demandes de *savoir* dans la vie quotidienne³². Ce que l'homme ordinaire (*plain man*) dirait dans les cas choisis par

²⁷ T. Clarke, *The Nature of Traditional Epistemology*, p. 246.

²⁸ *Ibid.*

²⁹ *Ibid.*

³⁰ *Ibid.*

³¹ T. Clarke, *La nature de l'épistémologie traditionnelle*, (NdT), § IV.

³² *Ibid.*

l'épistémologue pour exemplifier des revendications épistémiques, diffère de ce que l'homme ordinaire dirait dans la vie quotidienne. Ce que dit l'homme ordinaire dans la vie quotidienne est le produit de deux facteurs : les règles de l'usage ordinaire et « *une dimension comme de non-règle* »³³. Or, comme le souligne Clarke, ce que l'homme ordinaire est conduit à dire dans les exemplifications de l'épistémologue est le produit de règles uniquement. Seules les lois gouvernant les *Mundans Epistemology Investigations* (M.E.I.) sont opérantes dans les exemples de revendication au savoir des épistémologues traditionnels.³⁴ Aussi, Clarke est-il conduit à s'interroger. En l'absence de la « *dimension comme de non-règle* », les règles qui gouvernent les M.E.I. régissent-elles les investigations épistémologiques basiques des philosophes ?³⁵ Quelle est précisément la contribution faite par cette « *dimension de non-règle* » dans la détermination de ce que nous dirions dans la vie quotidienne ?

1.2.2.2 À quelles règles est contrainte la connaissance du monde extérieur ?

La réponse de Clarke est que dans la vie quotidienne, les possibilités qui mettent en question la réalité d'un objet ne sont pas pertinentes, à moins qu'elles ne soient soutenues par « *des raisons spéciales* ». Or, cette nécessité à convoquer des raisons spécifiques de s'interroger sur l'existence ou non d'un objet dans la vie quotidienne résulte de la dimension de non-règle. Ce fait est important pour Clarke, car il montre ce qui sépare les exemplifications des revendications épistémologiques des philosophes traditionnels, de celles des revendications épistémologiques de l'homme ordinaire dans la vie quotidienne. Si, il existe des cas particuliers dans la vie quotidienne où l'homme ordinaire déploie des raisons spécifiques de s'interroger, l'épistémologue fait, quasiment à son insu, une généralisation « *des demandes spéciales* »³⁶ à s'interroger sur la possibilité de l'existence d'un objet, par exemple. La généralisation des raisons spécifiques et particulières de s'interroger constitue la principale déviation opérée par les épistémologues lorsqu'ils prétendent rendre compte de la nature de la connaissance empirique. Au travers de cette constatation, Clarke pose ainsi le problème épistémologique de l'induction.

³³ T. Clarke, *La nature de l'épistémologie traditionnelle*, § IV.

³⁴ T. Clarke, *Id.*

³⁵ T. Clarke, *Id.*

³⁶ T. Clarke, *Id.*

Pour Clarke, le raisonnement philosophique des épistémologues traditionnels se caractérise par un passage du particulier au général, de la connaissance de certains faits à celle de lois. Ce type d'induction mobilisé répond à la conception philosophique de la nature de la connaissance empirique. Elle est ainsi une généralisation dans la connaissance empirique des philosophes, de procédures particulières et de raisons spécifiques faites dans la connaissance empirique authentique des hommes ordinaires. Clarke vise l'inductivisme de Mill dans cette critique. Comme l'affirme Clarke, selon « *Mill et sa méthode* »³⁷, tout raisonnement est empirique. D'un point de vue épistémologique, l'inductivisme logique de Mill³⁸ correspond seulement, selon Clarke, à une induction énumératrice, une simple généralisation de l'expérience³⁹. La conception millienne du raisonnement logique conduit à faire dépendre la déduction de l'induction et à voir en toute connaissance une forme d'accomplissement de la méthode inductive. La connaissance empirique et les sciences empiriques sont alors fondées sur la possibilité de diriger l'attention sur certains aspects, marques, traits des objets ou de la phénoménalité. Pour cette raison, l'inductivisme millien donne la prévalence à l'observation de cas particuliers à partir desquels nous pouvons établir des lois générales à propos de la connaissance des objets. Autrement dit, Mill conditionne les principes du raisonnement déductif sur les principes du raisonnement inductif. Pour Clarke, cette prévalence donnée à l'induction conduit Mill à inférer l'inconnu du connu, à supposer un certain ordre des choses que nous expérimentons et à prétendre que cet ordre est pérenne au-delà même de toute possibilité d'expérience. Il en résulte un constat important. Il faut distinguer la conception du *common sens* des philosophes et celle du sens commun des hommes ordinaires incarnée dans leurs revendications épistémologiques mondaines (M.E.I.). Cette distinction essentielle a une puissante signification. Elle n'est pas explicitement formulée dans *The Nature of Traditional Epistemology*, mais elle le sera ultérieurement, dans l'article de 1972, *The Legacy of Skepticism*⁴⁰.

Selon Clarke, les règles de l'usage ordinaire peuvent dicter que chacune des possibilités de mise en question de la réalité d'un objet est toujours pertinente. La dimension de non-règle peut tempérer la sévérité de l'usage des règles de l'applicabilité conceptuelle et celles de nos revendications épistémiques. Pour cela, elle doit permettre, afin qu'une possibilité de mettre en question la réalité (de l'existence d'un objet, par exemple) soit

³⁷ T. Clarke, *La nature de l'épistémologie traditionnelle*, §IV.

³⁸ John Stuart Mill, *Système de logique déductive et inductive*, (1843), trad. L. Peisse, Liège, Mardaga Editeur, 1988.

³⁹ T. Clarke, *Id.*

⁴⁰ T. Clarke, *Le legs du scepticisme*, § Au-delà de l'ordinaire.

pertinente, que les règles soient soutenues par des raisons spécifiques⁴¹. Si cette dimension de non-règle est vraie, alors les règles qui sont sous contrôle nécessitent que nous écartions toutes possibilités contrefactuelles⁴². Ainsi, la procédure de « *l'enquête-illusion* » mobilisée par les épistémologues traditionnels s'explique-t-elle. Elle serait dictée par les règles de l'usage ordinaire, selon l'interprétation des philosophes, et serait par conséquent valide. En d'autres termes, Clarke considère que les types d'enquêtes épistémologiques des philosophes prétendent se substituer à celui des enquêtes épistémologiques non philosophiques, au nom de l'idée d'un "sens commun" à l'oeuvre dans la connaissance de l'expérience. Or ce n'est pas une substitution qui s'opère, mais bien l'établissement d'un régime de vérité épistémique symétrique à celui des générations d'hommes ordinaires. C'est pourquoi le prétendu "sens commun" philosophique n'est pas le prétendu "sens commun" non philosophique ou ordinaire. Clarke caractérise ainsi l'aporie à laquelle se confrontent les épistémologues traditionnels. Comment rendre compte en termes "purement" philosophiques, de la nature de la connaissance non philosophique et de ses procédures afférentes ? L'examen clarkien critique ainsi les prétentions l'épistémologie traditionnelle et ce qu'elle présuppose : une position de surplomb par rapport à la connaissance en général qui reste largement problématique.

Quant à « *la dimension comme de non-règle* »⁴³, elle fait plus qu'atténuer les règles. Elle peut fournir le critère de pertinence ou de non-pertinence des possibilités qui mettent en question la réalité⁴⁴. Aussi, dans cette alternative, les règles pour certains ne diront rien au sujet de *savoir*, si de telles possibilités sont pertinentes, les règles laisseraient le contexte dicter ou déterminer cela. Comme si la vie quotidienne était un tel contexte et la mathématique, un autre⁴⁵. Clarke caractérise ainsi la différence fondamentale qu'il y a entre le régime épistémique des philosophes et celui de non-philosophes comme le problème dont les philosophes et les hommes ordinaires se rapportent à l'applicabilité conceptuelle. Philosophes et non-philosophes franchissent apparemment des frontières dans le langage et s'affranchissent apparemment de règles dans leurs revendications épistémiques. Mais ils ne semblent pas le faire pour les mêmes raisons. Qu'en est-il précisément de ces raisons spécifiques à outrepasser des prétendues manières communes d'interroger la réalité ?

⁴¹ T. Clarke, *La nature de l'épistémologie traditionnelle*, § IV.

⁴² T. Clarke, *La nature de l'épistémologie traditionnelle*, § IV.

⁴³ T. Clarke, *Id.*

⁴⁴ T. Clarke, *Id.*

⁴⁵ T. Clarke, *Id.*

S'affranchissent-ils de cette dimension régulée de manière inverse ou non ? Et de quelles règles et non-règles s'agit-il exactement ?

Dans les exemples des épistémologues, d'après Clarke, les possibilités de raisons spécifiques qui mettent en question la réalité ne seraient, ni pertinentes, ni non pertinentes. Il n'y aurait pas de réel critère de pertinence ou de non-pertinence⁴⁶. En effet, les exemplifications des « revendications au savoir » sont obtenues en éliminant « la dimension comme de non-règle » présente dans la vie quotidienne, sans la remplacer par une autre dimension (comme celle que pourrait être le contexte mathématique) qui procurait le critère nécessaire⁴⁷. Par conséquent, dans la vie quotidienne, « la dimension comme de non-règle » n'atteint pas seulement les règles. Ces règles seraient incomplètes en elles-mêmes⁴⁸. Elles devraient être complétées ou remplies par le critère fourni par cette dimension. C'est pourquoi, d'après Clarke, la conception d'une « dimension comme de non-règle » semble devoir être comprise comme une considération pragmatique à l'oeuvre dans les revendications épistémologiques de la vie quotidienne⁴⁹. Selon cette conception examinée par Clarke, les règles de l'usage ordinaire gouvernent et dictent réellement les prétentions épistémologiques des philosophes, tout autant que leurs procédures (les différents types d'enquêtes) et nécessitent de manière impérative, que nous entendions ce que les possibilités contrefactuelles des philosophes veulent nous dire⁵⁰. Au contraire, un exemple philosophique sera considéré comme incomplet et les enquêtes épistémologiques basiques ne seront pas valides, bien qu'elles aient été dictées par les règles gouvernant la « *Mundus Epistemology Investigation* »⁵¹. Telle est la démonstration Clarkienne. Elle souligne un certain affranchissement par les philosophes d'une dimension réglée du langage selon les possibilités contrefactuelles et les possibilités contre-intuitives. Ceci explique les raisons pour lesquelles les épistémologues peuvent soutenir la thèse selon laquelle dire voir un objet physique, c'est voir seulement une partie de sa surface⁵². Cet affranchissement ou transgression spécifiquement philosophique de la factualité et de l'expérience intuitive est foncièrement dissemblable des revendications spéciales qui peuvent être opérées dans la vie quotidienne par les non-philosophes. Pour ces raisons, selon Clarke, l'épistémologue traditionnel souscrit à « la dimension de non-règle »

⁴⁶ T. Clarke, *La nature de l'épistémologie traditionnelle*, § IV.

⁴⁷ T. Clarke, *Id.*

⁴⁸ T. Clarke, *Id.*

⁴⁹ T. Clarke, *Id.*

⁵⁰ T. CLarke, *Id.*

⁵¹ T. Clarke, *Id.*

⁵² T. Clarke, *La nature de l'épistémologie traditionnelle*, § I & § II ; T. Clarke, *Voir les surfaces et les objets physiques*.

plutôt qu'à « *la dimension comme de non-règle* »⁵³. Autrement dit, Clarke affirme que l'épistémologie traditionnelle s'affranchit intrinsèquement d'une dimension réglée par rapport aux enquêtes épistémiques ordinaires. Car elle opère des actions et ce qu'elle prétend être et projeter dans ces investigations épistémiques à propos du monde et de la phénoménalité, transgresse les seules dimensions ordinaires des revendications épistémiques des non-philosophes. Cette constatation explicite les raisons pour lesquelles traditionnellement l'exercice philosophique est interprété comme la possibilité d'un au-delà de l'ordinaire⁵⁴, comme la manifestation intellectuelle d'une saisie cérébrale hors du *commun*, hors d'un certain et prétendument sens commun. Cette interprétation traditionnelle de l'exercice philosophique tend à nourrir l'idée selon laquelle les revendications épistémiques non philosophiques de la vie quotidienne *semblent* ne pas obéir ou être contraintes par des règles. Règles prétendument idéales afin de parvenir à la connaissance objective absolue selon les épistémologues. Afin de renforcer son argumentation, Clarke rapporte les propos⁵⁵ de son maître C.I. Lewis qui affirme le point suivant : « *Ergoter sur de possibles doutes **tel que nous pourrions avoir une hallucination** ne serait pas dans la plupart des cas du sens commun. Mais nous n'essayons pas de peser, le degré des doutes théoriques que le sens commun prend en compte, mais nous essayons d'arriver à une analyse précise de la connaissance.* »⁵⁶ Cette citation nous paraît importante. Elle articule implicitement la question de la dimension de non-règle des épistémologues traditionnels dans leurs enquêtes épistémiques contrefactuelles, à l'instar de « *l'enquête-illusion* », au problème plus général du scepticisme épistémologique et à ses propos le plus souvent contre-intuitifs. Cette citation constitue l'une des articulations qui rattachent indéfectiblement le projet philosophique de *La nature de l'épistémologie traditionnelle* à celui du *Legs du scepticisme*. Autrement dit, qu'en est-il véritablement du problème philosophique de l'applicabilité conceptuelle ?

Ces résultats conduisent alors Clarke à réévaluer la signification épistémologique des études du « *langage ordinaire* » sur « *ce que nous dirions quand* » et à affirmer dans sa thèse que « *la dimension semblant de non-règle est cruciale dans la connaissance empirique* »⁵⁷. En d'autres termes, ces résultats conduisent Clarke à examiner de plus près ce que présupposent la phénoménologie linguistique austinienne et sa méthode.

⁵³ T. Clarke, *La nature de l'épistémologie traditionnelle*, § IV.

⁵⁴ T. Clarke, *Le legs du scepticisme*, § Au-delà de l'ordinaire

⁵⁵ T. Clarke, *La nature de l'épistémologie traditionnelle*, § IV, p. 184.

⁵⁶ C. I. Lewis, *Analysis of Knowledge and Evaluation*, La Salle, Illinois, The Open court Publishing, Co., 1946, p. 180.

⁵⁷ T. Clarke, *The Nature of Traditional Epistemology*, § IV, p. 173.

1.2.3 LA NATURE DE L'ÉPISTÉMOLOGIE TRADITIONNELLE ET « *THE DAILY LIFE* ».

1.2.3.1 Quelle est la nature des prétentions épistémiques des philosophes en matière de perception ?

Clarke consacre la conclusion de sa thèse à faire le point avec l'une des figures maîtresses de la philosophie contemporaine des années 1950 /1960, aux États-Unis : celle d'Austin. Ce dernier a sans nul doute influencé Clarke, mais il est également en partie l'objectif d'une sérieuse lecture critique. Selon Clarke, il existe deux manières d'appréhender ou d'interpréter la philosophie d'Austin⁵⁸.

- La première manière consiste à voir dans la méthode d'Austin, un enregistrement des faits sans les expliquer ; alors ce qu'il dit a une certaine valeur de vérité. Par contre, sa méthode n'offre aucune résolution au problème fondamental de rendre intelligible la connaissance empirique.

- La seconde manière consiste à discerner une explication de la connaissance empirique dans la méthode d'Austin. Si l'on consent à cette lecture, alors nous succombons à cette conception qui est implicite dans le *common sense*, sans pour autant avoir une sensibilité appropriée à ces implications paradoxales.

Clarke en déduit que cela peut expliquer pourquoi maints philosophes ressentent une profonde insatisfaction à la lecture de la philosophie d'Oxford. Car un problème réel, exposé et analysé dans la thèse de Clarke, a été manqué par les critiques faites à la philosophie du langage ordinaire par l'épistémologie traditionnelle⁵⁹. Clarke constate qu'à la date de 1962, aucune réponse n'a été donnée à ce qu'il nomme « *l'épistémologie traditionnelle* ». Par conséquent, son travail est véritablement novateur. Selon notre philosophe de Berkeley, la signification ou la nature de l'épistémologie traditionnelle réside dans ce qu'elle a elle-même mis en évidence, à savoir le fait suivant : si les concepts *savoir* et *voir* doivent être déliés de la dimension de non-règle, alors nous ne pouvons *savoir* et *voir* vraiment que peu de choses à propos des objets physiques⁶⁰.

⁵⁸ T. Clarke, *La nature de l'épistémologie traditionnelle*, § IV, p. 180 et suiv.

⁵⁹ *Idem*, p. 246.

⁶⁰ T. Clarke, *La nature de l'épistémologie traditionnelle*, § III & § IV.

Dès lors, seulement deux réponses possibles peuvent être proposées à l'épistémologie traditionnelle⁶¹d'après Clarke. La première serait une conception de la connaissance empirique qui donnerait de la *signification* à des types de questionnement tel que le propose l'adverbe interrogatif « *Comment* »⁶². Elle pourrait être vraie et pourtant essentiellement dépendante de la dimension de non-règle. Quant à la seconde, elle serait une démonstration effective qu'il est impossible de comprendre la connaissance empirique en termes généraux⁶³. Par conséquent, le premier problème à traiter en priorité pour Clarke est l'étude de la caractérisation de cette dimension de non-règle⁶⁴. Cette dimension dont les contours ont été déterminés par ce que Clarke prétend soutenir n'a pas pour autant été précisément caractérisée. Pour Clarke, étudier cette dimension revient à examiner la vie quotidienne ou pour le dire autrement, à examiner le caractère des exemples ou des cas convoqués réellement, lors de nos revendications épistémologiques ordinaires à propos du monde (*Mundane Epistemology Investigation*). La philosophie d'Oxford a en quelque sorte failli à son projet d'après Clarke. Elle a concentré ses efforts épistémologiques sur la vie quotidienne (*daily life*), l'ordinaire, le commun, l'anodin, mais a porté peu d'attention à leur nature réelle⁶⁵.

Par conséquent, la question de la nature des exemples réels ou de la vie quotidienne devient absolument prioritaire pour la pensée de Clarke afin d'avoir une réelle possibilité de progresser au-delà de l'épistémologie traditionnelle. En vertu de cet impératif et une fois « *la dimension comme de non-règle* » caractérisée, Clarke sera dans une meilleure condition pour essayer de comprendre le sens de « *comment savoir et voir peuvent être vrai* », bien qu'essentiellement dépendants de cette dimension⁶⁶. D'après Clarke, la signification fondamentale de l'épistémologie traditionnelle réside dans le fait qu'elle est possiblement valide, si les trois croyances fondamentales du sens commun qu'elle examine sont pleinement intelligibles. En d'autres termes, si l'épistémologie traditionnelle a une réelle valeur, elle consiste à montrer que ces croyances fondamentales du sens commun font sens. Or, ces croyances sont loin d'être validées par l'épistémologie traditionnelle⁶⁷.

⁶¹ T. Clarke, *Idem*, p. 247.

⁶² T. Clarke, *Id.*

⁶³ T. Clarke, *Id.*

⁶⁴ T. Clarke, *Idem*, p. 247.

⁶⁵ T. Clarke, *Idem*, p. 247-248.

⁶⁶ *Ibid.*

⁶⁷ T. Clarke, *Idem*, p. 142.

1.2.3.2 Ce que la connaissance empirique doit au concept de sens commun.

En résumé, selon Clarke, la signification de l'épistémologie traditionnelle⁶⁸ consiste dans le fait que nous ne pouvons comprendre la connaissance empirique, telle qu'elle est traditionnellement définie. En effet, les philosophes oxoniens, en particulier Austin, furent persuadés par leurs examens de « *ce que nous dirions* » dans la vie quotidienne que l'épistémologie traditionnelle ne pouvait possiblement pas être dictée et réglée par l'usage ordinaire. L'applicabilité conceptuelle des philosophes divergerait de celle des non-philosophes pour ces raisons, selon les propos d'Austin.

L'examen de ce que l'homme ordinaire pourrait *dire* dans la vie quotidienne a effectivement un certain potentiel à correspondre aux interrogations épistémologiques des philosophes traditionnels⁶⁹. Mais, ce potentiel n'a pas été pleinement pensé parce que la relation entre « *ce que nous dirions* » dans la vie quotidienne, particulièrement dans les « *Mundus Epistemologic Investigations* » et ce qui est dit dans les enquêtes ou investigations épistémologiques (celles des philosophes) a été mal compris et interprété et donc mal conceptualisé⁷⁰. Par ces propos, Clarke indique le besoin de faire une distinction entre nos interrogations et nos investigations épistémologiques de la vie quotidienne et les revendications épistémologiques traditionnelles des philosophes qui prétendent, par leurs "types d'enquêtes", représenter ce que serait une authentique M.E.I⁷¹. Afin de pouvoir répondre à cet état de fait complexe, Clarke affirme qu'il faut avant tout chose « *considérer ce que l'épistémologie traditionnelle doit au sens commun* »⁷².

Par ailleurs, les philosophes du langage ordinaire sont reconnus comme les « experts » de l'usage ordinaire d'après Clarke. Leurs études les ont convaincus que les types spécifiques d'"enquêtes" des épistémologues traditionnels ne peuvent pas être gouvernés par l'usage ordinaire ou par l'applicabilité conceptuelle commune⁷³. Aussi, cette conviction ne peut apparaître comme simplement dogmatique. Elle correspond à un fait important auquel l'épistémologie traditionnelle doit être attentive. Selon Clarke, la vérité des thèses des philosophes d'Oxford consiste dans le fait que ce que « *dit* » l'épistémologue dans ses enquêtes dérive de ce que « *dit* » l'homme ordinaire (*plain man*) dans *the Mundus*

⁶⁸ T. Clarke, *Idem*, § IV, p. 143-144.

⁶⁹ T. Clarke, *Ibid.*

⁷⁰ *Ibid.*

⁷¹ *Ibid.*

⁷² *Ibid.*

⁷³ T. Clarke, *Id.* et suivantes.

*Epistemology Investigation*⁷⁴. Ce fait décisif ne signifie pas pour autant que les revendications au savoir de l'épistémologie traditionnelle ne soient pas dictées par l'usage ordinaire ou la vie quotidienne⁷⁵. Telle est l'une des thèses cruciales de Clarke pour expliquer l'analogie apparente qu'ont les revendications épistémiques des philosophes avec celles de la M.E.I. des hommes ordinaires. Elle justifie ainsi la « *réponse naïve*⁷⁶ » que donne « *the plain man* » lorsqu'on l'interroge sur la possible nature des investigations philosophiques et leurs procédures, apparemment ou prétendument relevant de l'usage ordinaire. En d'autres termes, Clarke indique une certaine incohérence des oxoniens, en l'occurrence Austin, à prétendre opposer irréductiblement ce que disent les épistémologues et ce que disent les hommes ordinaires. Le fait d'invoquer le recours à une *philosophie du langage ordinaire* ne suffit pas à expliquer intégralement la nature de l'articulation entre l'épistémologie traditionnelle et l'investigation épistémologique mondaine de la vie quotidienne.

Dès lors, il importe pour Clarke d'étudier la thèse des *sense data*. Elle affirme ne pas être fondée sur des arguments quelle que soit leur puissance de persuasion, mais sur l'examen de l'expérience perceptive, c'est-à-dire sur la découverte des *sense data* dans l'expérience. L'expérience est alors le seul juge ultime de l'applicabilité conceptuelle à propos de la connaissance du monde. Seul le tribunal de l'expérience est à même d'ouvrir la séance des examens possibles de toute connaissance empirique. Mais, comme le fait remarquer Clarke, au risque d'être comparé à un paradoxe de Zénon, « *aucun argument ne peut persuader que nous ne pouvons pas voir un objet physique, quand le fait est que nous le pouvons*⁷⁷ ». Aucun argument ne peut nous convaincre que les *sense data* peuvent être trouvés dans la perception ordinaire, quand dans les faits, ils ne le peuvent pas⁷⁸. Comme le souligne Clarke, malgré ce que la vision ordinaire scrute et « *l'examen phénoménologique* »⁷⁹ ne révèle pas (les *sense data*), le théoricien des *sense data* doit produire un mode d'enquêtes ou de procédures épistémologiques qui paraissent non seulement valides, mais qui paraissent également révéler les *sense data* à nos yeux, et ce de manière fondamentale, par rapport à d'autres examens possibles de l'expérience⁸⁰.

⁷⁴ T. Clarke, *Id.* et suivantes

⁷⁵ T. Clarke, *The nature of Traditional Epistemology*, p. 145.

⁷⁶ *Ibid.*

⁷⁷ T. Clarke, *La nature de l'épistémologie traditionnelle*, § IV.

⁷⁸ *Ibid.*

⁷⁹ T. Clarke, *The Nature of Traditional Epistemology*, p. 21-23.

⁸⁰ *Ibid.*

1.2.4 LA NATURE DE L'ÉPISTÉMOLOGIE TRADITIONNELLE ET LA QUESTION DES CRITÈRES.

1.2.4.1 Que vise l'épistémologie traditionnelle ?

La définition du terme épistémologie⁸¹ recouvre généralement deux acceptions distinctes. La première, historiquement, désigne l'ensemble des démarches critiques et évaluatives des procédures et discours, ayant trait à la connaissance scientifique ou scientificité. Elle s'intéresse à la science du point de vue de sa validité en tant que mode de connaissance ou d'une certaine modélisation particulière de la réalité. La seconde acception est équivalente à l'expression « théorie de la connaissance ». Elle est utilisée essentiellement dans les philosophies d'expression anglo-américaine et analytique. Ainsi, l'idée générique d'épistémologie renvoie-t-elle essentiellement à la conduite d'une recherche de critères qui se donne pour objectif d'examiner consciencieusement les arguments théoriques à propos de la connaissance. Plus précisément, le terme anglais *epistemology*, a été créé par le métaphysicien James Fredrick Ferrier⁸² (1808-1864), afin de désigner une théorie de la connaissance. Néologisme, le terme a été construit à partir de termes grecs, en premier lieu le terme *épistémè* (connaissance théorique, savoir) et le terme *logos* (discours rationnel, langage, jugement). La première occurrence en langue française apparaît, en 1901, avec la traduction d'un ouvrage⁸³ du philosophe et logicien Bertrand Russel (1872-1970). Depuis, le terme *épistémologie* s'est répandu usuellement. Communément, il désigne un discours critique sur la connaissance. Dans son acception anglo-américaine contemporaine, le terme *epistemology* est généralement considéré comme désignant une branche de la philosophie qui traite de la connaissance humaine en général, de ses limites, de sa nature et de sa valeur.

Quant à savoir en quel sens nous pouvons parler d'une épistémologie clarkienne, il nous faut étudier en quoi réside la singularité de la méthode clarkienne, examen méthodique d'investigation et d'évaluation de ce qu'il nomme « *l'épistémologie traditionnelle* ».

⁸¹ Pour de plus amples précisions, voir, Robert Nadeau, *Vocabulaire technique et analytique de l'épistémologie*, Paris PUF, 1999 ; Léa Soler, *Introduction à l'épistémologie*, nouvelle édition, Paris, Ellipses, 2009.

⁸² Longtemps professeur à l'université écossaise de St Andrews, J. F. Ferrier est connu pour avoir été un lecteur critique de l'oeuvre de Thomas Reid, et l'une des figures majeures de l'idéalisme anglais.

⁸³ Bertrand Russell, *An Essay on the Foundation of Geometry*, (1897), trad. Franç. par L. Couturat, *Essais sur les fondements de la géométrie*, Paris, Édition Gauthier-Villars, 1901.

Au contraire d'Austin, Clarke ne pense pas qu'il ne faille pas prendre au sérieux la demande philosophique de *savoir*, telle qu'elle se présente. C'est pourquoi, l'étude de la thèse des *sense data* et l'étude de l'ombre portée par le scepticisme à la possibilité de la connaissance empirique, lui paraissent vitales, d'un point de vue philosophique. Il y a chez Clarke, l'idée d'une nécessité à analyser les procédures ou *scénarios*⁸⁴ des investigations "routinières" et traditionnelles des épistémologues afin de comprendre précisément ce que font les philosophes. Au contraire d'Austin, Clarke ne cherche pas à rendre vaines ou à ridiculiser les prétentions épistémologiques des philosophes traditionnels. Clarke s'intéresse de très près au(x) contexte(s) qui conduise(nt) les épistémologues à poser les questions qu'ils posent et à mettre en œuvre des procédures spécifiques pour répondre à ces interrogations. Clarke inaugure une compréhension du concept de contexte, élargie à l'idée qu'il est impératif de comprendre les raisons qui poussent les épistémologues à étudier ce qu'ils étudient et la manière dont ils l'étudient. À l'inverse de la thèse du « *point de vue scolastique* »⁸⁵, prétendant que le travail des philosophes est la négation par excellence de tout contexte, Clarke souligne comme Cavell, l'importance d'un contexte spécifiquement philosophique qui conduit « *la nature de l'épistémologie traditionnelle* », à être ce qu'elle est. C'est pourquoi les études épistémologiques des philosophes ne peuvent être réduites dans les termes d'Austin, à être seulement un point de vue théorique sur le monde qui s'affranchirait de toute prise en considération d'un contexte. Aussi, Clarke s'assigne-t-il véritablement le projet de rendre compte le plus précisément possible des contextes spécifiques qui légitiment les théoriciens des *sense data* à prétendre affirmer ce qu'ils disent. Il le fera également à propos de leurs adversaires, mais aussi des sceptiques⁸⁶. Clarke ambitionne de soutenir un examen réel des contextes épistémiques qui puisse rendre compte d'un certain régime de vérité de l'ensemble des énoncés philosophiques, fussent-ils contrefactuels ou contre intuitifs. Clarke défend ainsi le projet philosophique d'un contextualisme radical, un contextualisme à la fois épistémique et sémantique.

Clarke paraît mettre en pratique l'idée wittgensteinienne selon laquelle il y aurait une sorte de « jeu de langage » spécifique aux philosophes qui expliquerait leurs revendications épistémologiques. Selon Clarke, il y aurait ainsi un jeu de langage commun ou ordinaire, spécifiquement philosophique. Notons que Clarke n'invoque pas l'expression de *jeu de langage*, mais bien celle de *contexte* qui nous paraît fort proche. Dans les deux cas, il s'agit de

⁸⁴ S. Cavell, *The Claims of Reason*, Op. Cit.

⁸⁵ J.L. Austin, *Le langage de la perception*, op. cit., §1, p. 79 .

⁸⁶ T. Clarke, *Le legs du scepticisme*.

comprendre que toute possible applicabilité conceptuelle résulte de l'inscription irrécusable du langage dans des pratiques publiques et partagées par des hommes, fussent-ils philosophes ou non. L'idée clarkienne de contexte, comme celle wittgensteinienne de jeux de langage sont relatives au problème de la manière dont nous signifions nos mots par nos usages linguistiques. Le contexte expliquerait les raisons pour lesquelles les théoriciens des *sense data* et les sceptiques sont, en quelque sorte, alliés à leur insu dans une même entreprise philosophique : celle d'affirmer et de justifier la légitimité d'un certain type d'expression, en l'occurrence celui de l'épistémologie et de la philosophie.

Pour ces raisons, il existe des manières proprement philosophiques de projeter des concepts dans des contextes particuliers⁸⁷ qui rendent compte de « l'ordinaire philosophique » lors des investigations épistémologiques des philosophes. Clarke a pour projet d'examiner les raisons d'être de tels contextes.

1.2.4.2 Les revendications épistémologiques obéissent-elles à des règles ?

Pour Clarke, l'épistémologie traditionnelle constitue une expérience inductive par l'exercice des « *méthodes de Mill* »⁸⁸, quel que soit ce qui est ajouté aux exemples de l'épistémologue par l'addition d'une histoire ou d'un contexte⁸⁹. L'épistémologie traditionnelle procède par des généralisations incessantes, à partir de l'observation de cas particuliers, afin de soutenir des arguments spécifiques. C'est cela même qui explique « *la demande de raisons spéciales* »⁹⁰ mise en oeuvre par l'expression philosophique traditionnelle.

Clarke affirme ainsi que le fondement des conclusions auxquelles les épistémologues sont conduits le plus généralement est que lorsque nous passons d'un genre d'exemple ou cas à un autre, nous expérimentons essentiellement qu'un genre spécial de « *dimension* » est ajouté⁹¹. D'après lui, lorsque nous passons des cas de l'épistémologue traditionnel à ceux de la vie quotidienne, les revendications à *dire voir* et à *dire savoir* semblent soudainement

⁸⁷ E. Domenach, *La vérité du scepticisme*, op. cit. p. 892.

⁸⁸ T. Clarke, *The Nature of Traditional Epistemology*, op. cit., p. 179.

⁸⁹ *Ibid.*

⁹⁰ T. Clarke, *Ibid.*

⁹¹ T. Clarke, *Id.*

situées à l'intérieur du monde, comme dans un contexte qui ne peut être mis en cause. C'est pourquoi l'épistémologie traditionnelle s'immisce dans l'ordinaire au moyen de l'analyse de cas particuliers de la connaissance. En examinant ce que l'homme ordinaire expérimente et livre à propos de la certitude dans la vie quotidienne, l'épistémologue traditionnel use légitimement de termes ordinaires du langage dans ses analyses de cas particuliers. Il peut alors énoncer ce que nous dirions percevoir en tant qu'homme ordinaire. Pourtant, les cas particuliers considérés par l'épistémologue paraissent néanmoins déficients par rapport à ceux sur lesquels nous nous concentrons, lors des examens ordinaires de la connaissance perceptive⁹². Il doit y avoir une raison.

L'épistémologie traditionnelle cherche à examiner les croyances les plus fondamentales du sens commun, selon Clarke. Ces croyances sont :

- 1) il existe des objets physiques,
- 2) nous pouvons savoir qu'ils existent parce que nous pouvons les voir (et les toucher).

Or, deux faits notoires doivent être relevés afin d'expliquer les rapports cruciaux qui lient ces croyances et les cas philosophiques d'après Clarke.

- Premièrement, les assertions particulières dans les exemples ou cas philosophiques de la nature de la connaissance perceptive sont des situations de ces croyances du sens commun⁹³.

- Secondement, les assertions épistémologiques de la vie quotidienne (M.E.I) ne sont pas des situations particulières de ces croyances générales. Les croyances du sens commun ne disent rien des revendications à *savoir*, faites par les hommes ordinaires dans la vie quotidienne⁹⁴.

Par conséquent, selon Clarke, les assertions épistémologiques dans les cas ou exemples réels de la *Mundus Epistemology Investigation* des hommes ordinaires ne sont pas les exemples ou cas des croyances du « *sens commun philosophique* » des épistémologues⁹⁵. Clarke démontre dans son étude le point suivant. Les épistémologues en cherchant à expliquer la nature ordinaire du sens commun de l'homme ordinaire, se trouvent confrontés à un dilemme qui explique les raisons pour lesquelles ils ne sont pas d'accord entre eux sur ce qu'est dire « *voir un objet physique* ». Une dimension linguistique spécifique s'immisce de façon prépondérante dans la manière dont les épistémologues rendent compte par leurs analyses de la nature d'une expérience perceptive⁹⁶. Cette dimension du langage ou « jeu de

⁹² T. Clarke, *La nature de l'épistémologie traditionnelle*, § II et § III.

⁹³ T. Clarke, *La nature de l'épistémologie traditionnelle*, § II et § III.

⁹⁴ T. Clarke, *Ibid.*

⁹⁵ T. Clarke, *The Nature of Traditional epistemology*, § IV, p. 235-237.

⁹⁶ *Ibid.*

langage » explique les raisons pour lesquelles Clarke constate une variation fondamentale, entre les prétentions ou revendications au savoir des épistémologues et celles du *plain man* dans la *Mundus Epistemology Investigation*. L'élément linguistique dans les procédures épistémologiques des philosophes revendique une dimension de certitude⁹⁷. Cette certitude n'est pas exprimée selon les mêmes critères que ceux des investigations ordinaires de la vie quotidienne. Cet élément linguistique de demande spécifique de savoir, requérant la certitude, résulte d'un acte mental spécifique du philosophe, selon Clarke⁹⁸. Cet acte mental propre au philosophe est une volonté absolue de *signifier* son expression, « *c'est-à-dire de donner un sens spécifique à ces mots, conditionnellement et objectivement déterminés*⁹⁹ ». L'épistémologue traditionnel ne s'écarte, ni des ambitions du langage ordinaire et de son vocabulaire lorsqu'il prétend à la connaissance empirique, ni ne fait de « *bêtise* »¹⁰⁰ ou erreur dans ses études. Néanmoins, Clarke affirme que sa prétention à *analyser* et à *signifier* d'une manière générique l'expérience, le conduit à présenter des cas ou exemplifications de la connaissance empirique qui varient des cas particuliers de l'homme commun (*plain man*), non philosophe¹⁰¹.

Pour ces raisons, Clarke affirme que *savoir* et *voir* doivent être indépendant de la « *dimension comme de non-règle* » et nous devons ressentir l'apparente inconcevabilité de cette alternative. Clarke critique ici, l'interprétation proposée par Austin selon laquelle les revendications épistémologiques des philosophes seraient quasiment absurdes, car non régies par les règles publiques du langage¹⁰². Or selon Clarke, ceci est inexact. Si, les règles du langage de l'épistémologie des philosophes semblent distinctes de celles de l'épistémologie des hommes ordinaires, cela ne provient aucunement d'une différence de langage, comme le laisse entendre Austin. Pour Clarke, le langage philosophique n'est qu'un autre mode ou jeu de langage possible par lequel nous prétendons revendiquer la certitude de la connaissance ou son déni¹⁰³. La différence « épistémologique » dans la revendication au savoir, entre les philosophes de la connaissance empirique et les non-philosophes, réside dans ce qui constitue le caractère de certitude à poser telles ou telles questions ou à mettre en cause l'existence de quelque chose. Les hommes ordinaires le font à partir d'une certaine dimension réglée, à partir de cas particuliers qui justifient qu'ils peuvent poser de telles questions.

⁹⁷ T. Clarke, *La nature de l'épistémologie traditionnelle*, § III & § IV.

⁹⁸ T. Clarke, *Id.*

⁹⁹ T. Clarke, *Id.*, p. 159.

¹⁰⁰ T. Clarke, *Idem*, p. 159-160.

¹⁰¹ T. Clarke, *Idem*, § IV, p. 159-160.

¹⁰² T. Clarke, *La nature de l'épistémologie traditionnelle*, § III, p. 145 et suivantes.

¹⁰³ T. Clarke, *Id.*

Les philosophes prétendent faire de même, au moyen de leurs analyses philosophiques de la connaissance empirique¹⁰⁴. Mais une dimension autre gouverne leur revendication à *savoir* : celle de l'induction qui permet de constituer la connaissance philosophique comme ce qui fonde le particulier à devenir une connaissance générale. Les réquisits de la connaissance empirique des épistémologues sont distincts des réquisits de la connaissance empirique des hommes ordinaire¹⁰⁵. Si ces réquisits semblent régis par une « *dimension comme de non-règle* », pour le philosophe du langage ordinaire qu'est Austin, selon Clarke, cette « *dimension comme de non-règle* » n'est qu'apparente¹⁰⁶.

Les règles qui gouvernent les prétentions à la connaissance des épistémologues et celles qui gouvernent les ambitions épistémologiques des hommes ordinaires ne sont tout simplement pas les mêmes, car les jeux de langage dont elles relèvent sont distincts¹⁰⁷. De part et d'autre, les *demandes spécifiques de savoir* réfèrent à des contextes radicalement distincts. Or, c'est justement ce qu'Austin n'a pas su comprendre d'après Clarke.

Par conséquent, la méthode austinienne est alors impropre à rendre compte de la logique de la connaissance et de ses règles, selon des critères purement philosophiques¹⁰⁸. Car rendre compte de ce qu'est « *déclarer savoir* », comme semble le faire Austin, selon Clarke, n'est en aucune manière assimilable au fait de rendre compte véritablement « *ce qu'est savoir* »¹⁰⁹.

¹⁰⁴ T. Clarke, *Id.*

¹⁰⁵ T. Clarke, *Id.*

¹⁰⁶ T. Clarke, *Id.*

¹⁰⁷ T. Clarke, *Id.*

¹⁰⁸ T. Clarke, *La nature de l'épistémologie traditionnelle*, p. 240 et suivantes.

¹⁰⁹ T. Clarke, *Id.*

1.2.5 DÉCLARER SAVOIR *VERSUS* CE QU'EST SAVOIR.

1.2.5.1 Phénoménologie linguistique *versus* contextualisme épistémique.

Pour Clarke, le projet philosophique d'Austin et sa méthode sont impropres à rendre compte de la véritable nature de l'épistémologie traditionnelle. Clarke pense que la méthode austinienne s'attache plus à analyser les différentes façons dont nous sommes amenés à déclarer la connaissance que d'étudier la nature même de la connaissance. Analysez nos prétentions de *connaître* et leurs justifications ne reviennent pas à analyser le *fait* de connaître. Prétendre connaître et connaître sont deux faits distincts. Aussi, la portée épistémologique de la méthode austinienne est-elle restreinte chez Clarke. Le fait d'étudier les conditions dans lesquelles nous sommes lorsque nous affirmons, classons ou décrivons quelque chose, ne satisfait pas suffisamment aux exigences clarkiennes de savoir ce que font exactement les philosophes, lorsqu'ils constituent leur théorie de la connaissance. Ainsi, l'application de l'analyse performative à l'analyse de la connaissance et de son langage n'explique pas la légitimité de l'analyse épistémologique des philosophes. Selon Clarke, la méthode d'Austin ne rend pas compte des raisons pour lesquelles les prétentions épistémologiques des philosophes s'enracinent dans la vie quotidienne et le langage ordinaire. Austin invalide d'une manière générale l'ambition épistémologique des philosophes, car il ne leur reconnaît pas le privilège d'être véritablement en mesure, par exemple, d'analyser philosophiquement la perception.

Si Austin peut critiquer, non sans raison, l'idée qu'il n'y a pas de critères généraux pour caractériser une chose ou un objet, mais seulement des critères relatifs à des contextes circonstanciés ou particuliers, il est dans l'incapacité, selon Clarke, d'expliquer ce qui conduit les épistémologues à poursuivre cette idée. Comme le dit Clarke, si la « *quête de raisons spéciales* ¹¹⁰ » des épistémologues était assignable aux seules règles de l'usage ordinaire du langage, alors la connaissance empirique serait possible et ne requerrait aucunement les prétentions et conceptions qui paraissent dépendre d'une dimension « *comme de non-règle* » de ces mêmes épistémologues. Clarke critique ici, l'idée d'Austin selon laquelle les philosophes penseraient depuis une position de surplomb, position prétendument

¹¹⁰ T. Clarke, *Op. Cit.*

« *scolastique* », c'est-à-dire indépendante d'une dimension réglée de l'usage du langage. Or, pour Clarke, il n'en est rien. Les prétentions et les conceptions épistémologiques des philosophes sont légitimes dans la mesure où elles s'inscrivent dans une dimension de règles et d'un jeu de langage proprement philosophique. Le jeu de langage des épistémologues explique et contextualise les raisons pour lesquelles les épistémologues traditionnels soutiennent leurs théories de la connaissance empirique. Ce jeu de langage et ses règles ne s'opposent pas à celui des hommes ordinaires, comme le pense Austin, mais est un jeu possible et complémentaire, voire supplémentaire, régi par d'autres règles, selon Clarke. En d'autres termes, ce n'est pas une différence irréductible de langage qui distingue le lexique philosophique de celui des hommes ordinaires. Ces lexiques réfèrent respectivement à des contextes distincts qui rendent compte des raisons pour lesquelles il est possible d'avoir telle ou telle applicabilité conceptuelle. Il est alors possible pour les philosophes de vouloir signifier leurs concepts selon tel ou tel contexte proprement et purement philosophique. Clarke énonce ainsi sa thèse d'un contextualisme sémantique.

Ce contextualisme épistémique vient justifier rationnellement pour quelles raisons les philosophes sont en droit d'avoir certains usages conceptuels à propos de la connaissance qui soient foncièrement distincts de ceux des non-philosophes dans la vie quotidienne. L'idéalisation par les philosophes des processus épistémiques explique la convocation de contextes spécifiques à dire voir et à dire savoir, selon tels ou tels critères.

1.2.5.2 La querelle des méthodes à propos de la nature réelle du sens commun

L'idée de contexte pour Clarke n'est pas analogue à celle d'Austin. À l'encontre de ce dernier, Clarke pense que le langage philosophique de la connaissance empirique n'est en aucune façon l'adversaire radical du langage de la connaissance empirique des hommes ordinaires. Les épistémologues de la connaissance empirique et les hommes ordinaires font usage d'un même langage ou d'une même langue. Mais le contexte qui les conduit respectivement à poser certaines questions, comme celle du problème de l'existence d'un objet, est différent. Dans leurs investigations, les hommes ordinaires peuvent être amenés à mettre en cause la réalité de telle ou telle chose, selon un cas particulier qui contextualise l'interrogation. Quant à l'épistémologue traditionnel, le type d'enquête ou d'investigation

qu'il conduit prétend universaliser la raison pour laquelle l'interrogation peut être posée. Comme le dit Clarke, « *les raisons de demandes spéciales* ¹¹¹ » divergent selon le genre de contextes depuis lesquels les raisons de poser des interrogations particulières à propos du monde sont posées.

Pour Clarke, Austin succombe trop facilement à l'explication de la convocation empirique du sens commun ¹¹². Malgré ces affirmations, Austin succombe non seulement à la conception du sens commun et à ces croyances, mais également à l'idée d'un « donné », entendu comme un accord sur « *ce que nous dirions quand* ». Comment peut-il alors rendre compte de la divergence d'opinions entre les épistémologues sur « *ce qu'est voir un objet physique* » ? Les uns prétendent que c'est voir pleinement l'objet, d'autres que c'est seulement voir une partie de sa surface. Comment les uns comme les autres peuvent-ils être en mesure de démontrer et de vérifier leurs théories ou conceptions de ce qu'est voir ou dire voir ? Comment des conceptions distinctes peuvent-elles respectivement être vraies, selon les normes de l'analyse ? Selon Clarke, la méthode d'Austin ne peut donner une réponse satisfaisante à ces questions. C'est pourquoi Austin est plus facilement conduit à décrire dans le détail, la nature de nos énoncés sur la connaissance empirique, plutôt que d'expliquer la nature de cette connaissance. Pour ces raisons, selon Clarke, Austin ne peut aucunement proposer une conception alternative à la connaissance empirique. Par ailleurs, Austin conçoit les prétentions épistémologiques des philosophes, comme l'expression d'une sorte d'abus du langage ordinaire, ce qui n'est en aucune manière le cas pour Clarke.

Clarke affirme que la philosophie oxonienne ¹¹³ nous offre seulement son échec à apprécier les implications drastiques de la conception du sens commun de la connaissance empirique. Il en résulte que l'épistémologie traditionnelle est alors la seule réponse correcte à cette conception ¹¹⁴. Les réquisits des croyances du sens commun philosophique conduisent à ce que l'épistémologie traditionnelle soit ce qu'elle est et conçoivent la connaissance empirique telle qu'elle est. Aussi, la signification de l'épistémologie traditionnelle réside-t-elle pour Clarke dans ce qu'elle a mis en évidence ¹¹⁵.

Si, les concepts *savoir* et *voir* doivent être indépendants de « *la dimension comme de non-règle* », alors nous ne pouvons connaître et voir que peu de choses. Clarke conçoit ainsi deux réponses possibles qui peuvent être proposées à l'épistémologie traditionnelle.

¹¹¹ T. Clarke, *La nature de l'épistémologie traditionnelle*, § IV.

¹¹² T. Clarke, *Idem*, p. 245

¹¹³ T. Clarke *la nature de l'épistémologie traditionnelle*, § IV.

¹¹⁴ T. Clarke, *Idem*, p. 246 et suivantes.

¹¹⁵ *Ibid.*

- La première serait une conception de la connaissance empirique qui donnerait du sens au comment elle peut être vraie, et pourtant essentiellement dépendante de la dimension de non-règle¹¹⁶.

- La seconde serait la démonstration effective qu'il est impossible de comprendre la connaissance empirique en termes généraux¹¹⁷.

Le problème pour Clarke devient alors d'examiner au plus près cette dimension qu'il a caractérisée *comme de non-règle*. D'après les épistémologues traditionnels, elle semblerait être une dimension spécifique des investigations épistémologiques mondaines non philosophiques. Cette prétendue dimension caractériserait celle de l'examen des cas épistémologiques particuliers de la vie quotidienne. Selon l'interprétation clarkienne, les philosophes verraient dans cette « dimension comme de non-règle », le lieu même où réside la démarcation absolue et définitive entre le régime épistémique spécifiquement philosophique et le régime épistémique non philosophique de la vie quotidienne. L'objectif de Clarke est de savoir si cette prétendue dimension comme de non-règle est réelle et si elle est ce que prétendent généralement les philosophes.

Si la philosophie d'Oxford a prétendu examiner ce que nous dirions dans la vie quotidienne, elle a, selon Clarke, porté peu d'attention à la nature de cette vie quotidienne, c'est-à-dire à la nature des cas ou des exemples réels de la *Mundan Epistemology Investigation*¹¹⁸.

¹¹⁶ *Ibid.*

¹¹⁷ *Ibid.*

¹¹⁸ *Ibid.*

1.3. LA QUESTION DE LA NATURE DE L'EXPÉRIENCE ET LE MYTHE D'UN DONNÉ DE L'EXPÉRIENCE.

1.3.1 LA REVENDICATION ÉPISTÉMOLOGIQUE ET LA QUERELLE DU PHÉNOMÉNALISME.

1.3.1.1 Phénoménalisme, physicalisme et expérience contre-intuitive : dire voir selon l'épistémologie traditionnelle.

Comme le rappelle Denis Zalawsky¹, la question du phénoménalisme dont les arguments sont analysés comme faisant partie de ce Clarke nomme l'épistémologie traditionnelle, remonte au scepticisme antique et s'est articulée autour de la nature des illusions des sens. Ceci éclaire les raisons pour lesquelles Clarke articule les conclusions de sa thèse, en partie reformulées et synthétisées dans l'article "*Voir les surfaces et les objets physiques*" avec la question de savoir ce que nous héritons du scepticisme dans son article "*Le legs du scepticisme*". Nous pouvons affirmer que l'un des intérêts portés par Clarke à la nature des concepts *voir* et *savoir* provient de la manière insatisfaisante dont les philosophes, au moyen de leur épistémologie, sont conduits à rendre compte du phénomène des illusions des sens. Selon Clarke, ceci a pour conséquence d'introduire la question du scepticisme au cœur des ambitions et prétentions épistémologiques de la philosophie traditionnelle, lorsqu'elle prétend expliquer la nature de l'illusion et les raisons pour lesquelles les sens peuvent être dupés. Aussi, le fait qu'il soit aisé ou non d'expliquer le phénomène de l'illusion et que les doutes soient légitimes ou non quant aux explications est en partie secondaire pour Clarke. En effet, il pense qu'il importe plus d'examiner un point trop souvent minoré dans les analyses épistémologiques. Lequel ? Il existe irréductiblement une dimension contextuelle à l'avènement des énoncés épistémiques. Elle produit non seulement les arguments philosophiques, mais plus encore, elle explicite les situations et les raisons divergentes pour lesquelles les philosophes peuvent dire *voir* un objet physique et dire *savoir* quelque chose.

¹ Denis Zaslowsky, *Analyse de l'être*, Paris, Les Éditions de Minuit, 1982, p. 99-111.

Dans son examen de la nature de l'épistémologie traditionnelle, Clarke cherche à expliquer fondamentalement les raisons pour lesquelles des divergences épistémologiques réelles entre les philosophes de la connaissance peuvent exister à propos, par exemple, de ce qu'est *dire voir*. Clarke est alors confronté à l'important problème de l'ontologie des philosophies de la perception et de son problème afférent, c'est-à-dire du couplage entre Concept/ Expérience. Il s'agit de comprendre ce qu'identifient exactement les épistémologues comme phénomène perceptif et quelle est la part de l'ancrage expérientiel² dans une telle identification. La question de la perméabilité de l'identification conceptuelle et de l'ancrage expérientiel nous paraît au coeur de l'examen Clarkien des problèmes de la phénoménalité, de la perception des objets physiques et de l'expérience contre-intuitive du scepticisme. Clarke cherche à comprendre ce qui s'opère dans la transparence conceptuelle du lexique épistémologique de philosophes et dans la grammaticalisation³ de *ce qu'est dire voir*. Le passage de l'espace conceptuel à l'espace perceptuel constitue le *nexus* de l'examen clarkien afin de rendre compte du problème général de l'applicabilité conceptuelle et plus encore, de la nature du *Philosopher*. Au travers du problème de la plurivocité descriptive en matière de perception⁴, Clarke tente d'exposer sa thèse d'une possibilité contextuelle du descriptif perceptuel, au moyen de ce que les philosophes prétendent dire voir d'un objet physique. La question de l'orientation dans la visibilité de la phénoménalité⁵ conduit à poser le problème d'une juste détermination de ce que l'on voit et de ce que l'on dit voir. Elle contraint à s'interroger sur les propriétés des concepts et des propriétés de la perception et entraîne les philosophes de la connaissance à une exigence, celle de pouvoir isoler ou non ce qui est véritablement vu⁶. Autrement dit, pour les épistémologues, il faut analyser ce que nous voyons vraiment d'un objet physique lorsque nous disons voir cet objet physique⁷.

L'ontologie de la perception contraint les philosophes à interroger la dimension plurivoque des apparences perceptuelles et de l'être perceptible. Elle rend compte des problèmes du commerce avec l'être et le paraître, de notre commerce avec les propriétés perceptuelles et pose de façon paradigmatique la question du sens de l'être vu⁸. Elle souligne

² Jocelyn Benoist, *Concepts. Introduction à l'analyse*, Paris, Vrin, 2010 ; *Eléments de philosophie réaliste*, Paris, Vrin, 2011.

³ J. Benoist, « Voir, vu, visible », conférence inédite, librairie Mollat, 11 octobre 2011. Nous tenons à remercier vivement Jocelyn Benoist de nous avoir éclairé à propos d'un certain nombre de problèmes liés à l'ordre conceptuel et à l'ordre perceptuel lors de cette conférence.

⁴ J. Benoist, « Voir, vu, visible », *Op. Cit.*

⁵ *Id.*

⁶ *Id.*

⁷ T. Clarke, *La nature de l'épistémologie traditionnelle*, § II.

⁸ J. Benoist, « Voir, vu, visible », *Op. Cit.*

également le risque de l'erreur du traitement analytique des phénomènes perceptifs en évaluant la menace que fait courir le scepticisme à son endroit. L'examen de Clarke soulève un point essentiel : le problème de l'applicabilité conceptuelle de *voir* constitue des typifications de la plurivocité des expériences perceptuelles. La réflexion Clarkienne est aux prises avec la dimension dialectique de l'être et du paraître⁹ qui relève irréductiblement d'une division conceptuelle de la phénoménalité et du visible. L'examen clarkien de la nature de l'épistémologie traditionnelle concentre ses descriptions sur le caractère labile des concepts par rapport à ce qu'ils sont appliqués. Affirmer, décrire et expliquer la réalité en tant qu'être perceptible et connaissable tel est l'objet de l'épistémologie. Pour autant, les analyses des philosophes de la connaissance conduisent Clarke à s'interroger sur la fonction de normalisation des concepts par la valeur identifiante de ce qui est vu¹⁰. Clarke caractérise ainsi son contextualisme sémantique au regard du problème suivant : à partir de la manière dont les philosophes disent les choses à propos du monde, procèdent un régime d'analyse conceptuelle et un régime de vérité spécifiques.

L'expérience constitue une sorte de défi au conceptuel dans la mesure où nous avons à choisir si les traits de l'expérience sont déterminés par les concepts, ou à l'inverse, si l'expérience détermine le conceptuel. Autrement dit, pour Clarke, le problème des épistémologues et des théoriciens de la perception est le suivant : quels sont véritablement les traits du visible ? Cette question souligne une puissante dimension normative à l'aune de situations perceptives rapportées par les épistémologues, mais aussi par les non-philosophes. Pour Clarke, le caractère fondamentalement dissymétrique entre l'ordre conceptuel et l'ordre perceptuel relève d'un registre de grammaticalisation¹¹ distinct. Pour ces raisons, l'articulation de l'espace conceptuel à l'espace perceptuel par l'épistémologie traditionnelle offre des possibilités descriptives divergentes et multiples. Ces dernières résultent des analyses et prétendues découvertes épistémologiques qui cherchent indéfiniment une accointance idéale¹² entre les deux espaces, du seul point de vue de l'objectivité absolue et non de « *la relative non-objectivité* »¹³ qui semble plutôt celle de la vie quotidienne.

Selon Clarke, la volonté spécifiquement philosophique d'établir des descriptions univoques de la phénoménalité, en matière de perception, conduit alors à minorer un fait majeur. Dans une veine toute frégéenne, Clarke souligne implicitement qu'un objet procède

⁹ J. Benoist, « Voir, vu, visible », *Op. Cit.*

¹⁰ J. Benoist, *Id.*

¹¹ J. Benoist, *Id.*

¹² J. Benoist, *Id.*

¹³ T. Clarke, *Le legs du scepticisme*, § Le legs du scepticisme.

avant toute chose, plus du conceptuel que du perceptuel dans la mesure où le terme *objet* désigne généralement plus ce que l'on nomme que ce que l'on perçoit.

1.3.1.2 L'examen clarkien d'une certaine philosophie traditionnelle de la perception : une critique grammaticale de l'applicabilité des concepts empiriques.

Une certaine robustesse de la phénoménalité, robuste dans la croyance de l'existence d'objets physiques que nous pouvons voir et toucher¹⁴ conduit nombre d'épistémologues à soutenir des analyses en termes d'être et de paraître, à établir des études de la perception en termes de réalité et d'illusion perceptives. Autrement dit, le problème est le suivant : que percevons-nous précisément du monde ? Existe-t-il un risque de facticité de la perception et de quelle nature ?

Le plus souvent, les phénoménalistes se sont attachés à rendre compte d'une idée essentielle à leurs yeux. Ils ont affirmé que les explications données couramment par certains philosophes afin d'expliquer la nature des illusions perceptives, étaient le produit d'un usage inadéquat des verbes et du vocabulaire que nous mobilisons pour décrire nos expériences perceptives. Pour Clarke, les phénoménalistes, à l'exemple d'Ayer, ont émis l'idée selon laquelle pour se prémunir des apories que posait le problème des illusions des sens, il était nécessaire de dédoubler le langage de l'expérience en un lexique des choses et en un lexique des apparences des choses qu'incarne l'idée de *sense data* ou données des sens¹⁵. En conséquence, il n'est plus possible d'établir un jugement erroné sur la nature des phénomènes et sur la nature des illusions des sens. Car le phénoménalisme identifie les choses non plus à ce qu'elles sont, mais bien plutôt à ce qu'elles paraissent dans telles ou telles conditions, au moyen des *sense data* qui constituent des *données* certaines de l'expérience, seules capables d'établir toute véritable connaissance. Les phénoménalistes déploient ainsi une conception positive et idéale d'un langage de la connaissance fondamentalement empiriste et absolument certain. Pierre Jacob souligne que le positivisme, au sens strict, exclut toute forme de signification cognitive aux énoncés épistémologiques que nous ne serions pas en mesure de vérifier¹⁶. Selon les phénoménalistes, les *sens data* constituent les seules authentiques

¹⁴ T. Clarke, *La nature de l'épistémologie traditionnelle*, § I, p. 5.

¹⁵ T. Clarke, *La nature de l'épistémologie traditionnelle*, § III, p. 100.

¹⁶ Pierre Jacob, *L'empirisme logique, ses antécédents, ses critiques*, Paris, Les Editions de Minuit, 1980, p. 132.

"données" de l'expérience qui peuvent faire l'objet d'une vérification épistémologique. Pour le phénoménaliste, les *sense data* constituent les fondements d'une connaissance positive depuis une perspective qui se caractérise comme éminemment théorique, mais possible et qu'illustre l'épistémologie traditionnelle définie par Clarke. C'est à cette ambition tout à la fois positive et vérificationniste de la connaissance à laquelle s'en prend Thompson Clarke, dans son analyse des arguments philosophiques, fussent-ils phénoménalistes ou non.

L'une des figures critiques des thèses phénoménalistes est celle de G. Ryle qui pense que le langage des choses suffit largement à fonder la connaissance. Selon Ryle, les phénoménalistes et leurs opposants partagent un présupposé commun, celui que la perception des choses résultant de la sensation et de l'observation serait de nature cognitive. La sensation ne consiste ni à observer ou percevoir un objet, ni à appréhender une chose sur le mode cognitif ou intuitif¹⁷. Ryle distingue la connaissance des choses de l'apparence des objets physiques dans la mesure où l'apparence ne relève pas d'une relation cognitive, mais de la sensation qui est le produit d'une action ou d'une passion. La sensation ne relève pas de l'ordre d'un quelconque processus de connaissance dont la donnée sensible (*sense datum*) serait le médium. Aussi, admettre que l'existence des *sense data* garantit une connaissance des objets et de leurs apparences plus certaine que la matérialité des choses est erroné, selon Ryle. Le concept de sensation développé par le phénoménalisme, au moyen de l'existence des données sensibles, ne relève ni de l'épistémologie, ni de la catégorie de la connaissance que l'on pourrait prétendument qualifier de certaine ou d'incertaine. Pour Ryle, comme pour Wittgenstein, Austin et Clarke, la question de la sensation ou de notre sensibilité ne peut faire l'objet d'une investigation épistémologique comme l'affirme le phénoménalisme. Plus encore, le concept de certitude ne peut s'appliquer que dans des circonstances ou des situations spécifiques. En conséquence, nous ne pouvons ni être certain, ni moins encore douter de ce qui ne relève pas de la catégorie de la connaissance, ni penser la nature de la connaissance en termes de faillibilité ou d'inaffabilité¹⁸. Cela conduit à contester le fait de réduire l'ontologie à une analyse des *sense data* telle que le propose le phénoménalisme, forme d'empirisme radicalisé. Ceci conduira également après la seconde guerre mondiale, une partie de la philosophie anglo-américaine à repenser la catégorie d'*esprit* et celle de *pensée*, à proposer non plus une solution catégorielle à ces concepts, mais à dissoudre les faux problèmes qu'ils induisent.

¹⁷ Gilbert Ryle, *La notion d'esprit*, Paris, Payot & Rivages, 2005, p. 331-332.

¹⁸ Voir J. L. Austin, *Le langage de la perception* et L. Wittgenstein, *De la Certitude*.

Ryle renvoie dos à dos les tenants du phénoménalisme et leurs adversaires. Il souligne la nécessité de penser autrement l'esprit et ce qui en relève, en distinguant non seulement les processus psychiques des processus physiques, mais aussi en spécifiant des modes distincts d'existence. Wittgenstein poursuivra cette idée au sein de sa philosophie psychologique en affirmant que ce qui relève de l'ordre psychique n'est ni à l'intérieur, ni à l'extérieur de la tête, car le psychique n'appartient aucunement à la catégorie de ce qui est *dans* ou *hors* de quoi que se soit. Selon Ryle, si nous sommes naturellement conduits à penser la nature de la pensée sur le modèle de nos autres activités, nous commettons alors une erreur de catégorisation en faisant de la pensée une chose¹⁹. Plus encore, nous commettons l'erreur de concevoir la pensée comme un langage ce qui constitue le mythe cartésien²⁰, c'est-à-dire l'idée selon laquelle la pensée est comme un langage qui précéderait psychologiquement le langage lui-même.

Comme le note Zaslavsky, la pensée de Ryle poursuit en un sens, par l'analyse du langage, une certaine "tradition thérapeutique" dans la philosophie analytique, tradition que nous comprenons comme conversion *de* la philosophie, en activité et non *à* la philosophie, comme doctrine²¹. Conversion de la philosophie en activité qui cherche à dissoudre les pseudos-problèmes aux moyens de l'analyse du langage et de l'étude de nos pratiques langagières dans leur ensemble. Cette conversion de la philosophie illustre la définition et la pratique analytique de la philosophie qui portent moins sur les choses ou objets que sur les manières dont les philosophes et les non philosophes les pensent²².

En partie philosophe de l'ordinarité, mais philosophe analytique tout de même, Clarke examine le problème de la nature de l'épistémologie traditionnelle à partir de la manière dont les philosophes pensent et rapportent les phénomènes de la perception. Au moyen de son examen de la typification des enquêtes épistémologiques, Clarke articule le problème de la normativité conceptuelle à celle de la typification des investigations épistémologiques à propos du monde extérieur. Pareillement, il souligne que là où il y a des objets, il y a certainement un monde, mais il y a sans nul doute des concepts qui les caractérisent comme tels.

¹⁹ G. Ryle, *Op. Cit.*

²⁰ D. Zaslavsky, *Analyse de l'être*, Op. Cit., p. 109.

²¹ *Id.*, p. 110 et suivantes.

²² Tradition différemment incarnée par Carnap, Waismann, Russell, Ryle, Wittgenstein, Austin et Clarke entre autres.

1.3.2 PHYSIQUE ET MÉTAPHYSIQUE DES *SENSE DATA*.

1.3.2.1 Les données des sens constituent-elles le fondement de la connaissance empirique ?

Dès les premières lignes d'*Empirisme et philosophie de l'esprit*²³, Wilfrid Sellars nous rappelle que « si le terme **donné** ne faisait référence qu'à ce qui est observé en tant qu'observé, ou, peut-être, à un sous-ensemble spécifique des choses que nous sommes dits déterminer par observation, l'existence de **données** [data] prêterait aussi peu à controverse que l'existence d'embarras philosophiques ». Dans sa critique générale de l'idée générique de donné, Sellars souligne combien peu de philosophes ont su s'affranchir de la prédominance du « cadre du donné »²⁴. Sellars débute sa critique en cherchant à évaluer la pertinence des théories des données des sens dans un possible établissement des fondements de la connaissance empirique. Les théoriciens des *sense data* font des données des sens l'objet de la sensation et de l'expérience perceptive. Elles constituent ainsi le fondement de la connaissance empirique. Or, selon Sellars, il n'existe rien qui puisse à la fois, nous être simplement donné dans l'expérience ou la perception sensible et opéré à lui seul une fonction de justification pour la connaissance²⁵. Pour Sellars, la conception d'un donné de la connaissance n'est pas uniquement réductible à une thèse épistémologique. Selon ce dernier, la plupart des philosophes souscrivent en la croyance mythique d'un donné de l'expérience en considérant que la signification immédiate de nos énoncés observationnels se fonde sur une ontologie que traduisent indifféremment les concepts d'apparence, de *sense data* ou d'objets physiques²⁶. Ainsi, nos énoncés épistémiques acquièrent leur signification en renvoyant à une réalité indépendante ou à une extériorité au moyen de descriptions ostensives²⁷. Dans son commentaire de la critique sellarsienne du « mythe du donné », Aude Bandini souligne combien, selon Sellars, « adhérer à l'idée qu'il existe un donné sensible, comme le fait traditionnellement l'empirisme, en s'appuyant sur une conception augustiniennne de la signification qui considère que le sens des termes observationnels se définit par ostension (en

²³ Wilfrid Sellars, *Empirisme et philosophie de l'esprit*, Editions de l'éclat, 1992, p. 17.

²⁴ *Ibid.*

²⁵ Pour un examen général de la critique sellarsienne du « mythe du donné », lire Aude Bandini, *Wilfrid Sellars et le mythe du donné*, Paris, PUF, 2012.

²⁶ Aude Bandini, *Wilfrid Sellars et le mythe du donné*, Op. Cit, p.138.

²⁷ *Ibid.*

« *pointant du doigt* » des éléments du monde observable)²⁸ conduit les philosophes à déployer une conception fixiste ou fondationnelle de la connaissance empirique qui oppose artificiellement l'observation à la théorie en matière épistémique. En d'autres termes, les philosophes qui adhèrent à la croyance du « *mythe du donné* » donnent une priorité à la fois épistémologique et ontologique à la connaissance qui tend à faire du geste épistémique du philosophe un geste analogue à celui du scientifique. Comme il y a une opposition entre l'image manifeste du monde et l'image scientifique du monde, il y a ainsi une irréductible opposition entre la connaissance ordinaire et la connaissance philosophique. C'est pourquoi, nous semble-t-il, Clarke et Sellars partagent l'idée selon laquelle la connaissance de l'expérience est fondamentalement une activité conceptuelle normative qui résiste à toute forme de naturalisation. Pour ces raisons, selon Clarke, les images ordinaires et les images philosophiques du monde ne sont rien d'autre que la confrontation commune entre deux ordres conceptuels et langagiers divergents qui se proposent de rendre intelligible l'irréfragable expérience humaine de la phénoménalité.

Bouveresse note, à la suite de Sellars, que le phénoménalisme postule ou émet l'hypothèse de l'existence des objets physiques au moyen des *sense data* afin de présenter une garantie à l'image manifeste de la réalité des objets physiques²⁹. Cette image manifeste de la réalité présentée par les philosophes et théoriciens des *sense data* propose une image tout aussi objective que celle présentée par la science, en l'occurrence, les sciences physiques. Le lexique des théoriciens des données des sens permet à la "physique" ou nature des *sens data* un étrange et singulier fondement de la connaissance perceptive dans les qualités des objets que nous procure la sensation, c'est-à-dire dans une apparence ou "semblance" de la chose et non dans la chose elle-même. Brandom analyse cette situation de l'épistémologie des théoriciens des *sense data* comme le produit d'une illusion qui consiste à ne pas s'engager sur la valeur épistémique du concept³⁰. Cela nous paraît également conduire, paradoxalement pour un empirisme, à ne pas véritablement s'engager d'un point de vue ontologique tout en donnant matière au scepticisme. En effet, les énoncés du genre « *Il semble...* » présentent une équivocité quant à une authentique possibilité d'appliquer la valeur épistémique du concept qui suit les énoncés formulés de cette manière. S. Laugier remarque avec précision qu'il y a

²⁸ Aude Bandini, *Wilfrid Sellars et le mythe du donné*, Op. Cit, p.138-139 ; Voir également Saint Augustin, *Les confessions*, I, VIII, 13 La naissance au langage, *Oeuvres*, Vol. 1, Édition publiée sous la direction de L. Jerphagnon, Bibliothèque de la Pléiade, Paris, Gallimard, p.790-791.

²⁹ Jacques Bouveresse, *Langage, perception et réalité*, tome 2, §2 Le sens commun et la physique, Éditions Jacqueline Chambon, 2004, p. 81-179.

³⁰ Robert Brandom, *Making it explicit: Reasoning, Representing, and Discursive Commitment*, Harvard University Press, p. 294-295.

aussi une illusion qui consiste en « *l'incorrigibilité de l'inchoatif* »³¹ de la part des phénoménalistes. Car ils supposent une infaillibilité cognitive et épistémologique là où il ne peut y avoir de fondement, c'est-à-dire dans la semblance qui est une forme de suspension de l'engagement ontologique qui conduit à donner crédit à ce qui *apparaît* comme tel ou tel, mais n'est pas tel ou tel. En conséquence, la formulation de ce type d'énoncé conduit « *...ceux qui pensaient que les modes de sembler [lookings] qualitatifs et existentiels devraient être expliqués en termes d' "expériences immédiates" concevaient ces dernières comme les moins théoriques des entités, en fait comme les observables par excellence.* »³² Les théoriciens empiristes des données des sens présentent ainsi une épistémologie paradoxale : un fondement de la connaissance indubitable et immédiat qui repose sur une certaine *apparence* ou *semblance* dont jouirait l'état particulier qu'être un *sense datum*³³. Une certaine conception métaphysique d'une physique des données des sens expliquent ce paradoxe au sein de l'une des formes de la connaissance empirique qu'est la théorie des *sense data*. Mais aussi un certain usage du langage, en particulier, le langage de la connaissance et de la perception dont certains termes sont remarquables par l'ambiguïté qu'ils produisent. Austin souligne que le langage philosophique de la connaissance se distingue du langage ordinaire et que l'épistémologie des philosophes s'en ressent par son incapacité à rendre compte véritablement de nos pratiques communes. Austin critique sérieusement la doctrine philosophique des *sense data* qui est « *une conception typiquement scolastique, imputable à une attention obsessionnelle portée à quelques mots particuliers, dont l'emploi simplifié à l'extrême n'a pas vraiment été compris, ni étudié ou correctement décrit, imputable aussi à une attention obsessionnelle accordée à quelques "faits" (presque toujours les mêmes) imparfaitement étudiés* »³⁴.

Précédant les remarques de Sellars, Austin dénonce le caractère métaphysique d'une prétendue physique des *sense data* qui entreprend une tâche au-dessus de ses forces³⁵. Prétendre à une connaissance authentique et directe des objets physiques par le truchement représentationnel des *sense data* est absurde selon Austin. Il en sera tout autant pour Clarke, Sellars et McDowell³⁶. Pour ces philosophes, la croyance de l'empirisme en l'existence d'un

³¹ Sandra Laugier, « L'idéalisme et le mythe du donné: Sellars, McDowell, Austin, Travis », *La voie des idées ? Le statut de la représentation XVIIe-XXe siècle*, sous la direction de Kim Song Ong-Van-Cung, Éditions du C.N.R.S., 2006, p. 239.

³² W. Sellars, *Idem*, p. 52.

³³ S. Laugier, *Idem*, p. 240.

³⁴ Austin, *Le langage de la perception*, p. 79

³⁵ Austin, *Idem*, p. 77

³⁶ J. McDowell, *L'esprit et le monde*, trad. franç. C. Al-Saleh, Paris, Vrin, 2007, p. 17 & 24.

donné n'est pas réductible à une conception épistémologique. Cette croyance suppose l'idée selon laquelle la signification de nos énoncés épistémiques consiste fondamentalement en une relation caractéristique des mots aux choses. Elle présuppose ainsi une conception atomiste et référentielle de la signification dont le *medium* est l'expérience sensible³⁷.

Comme le note judicieusement A. Bandini, pour Sellars, l'irréductible force de persuasion de la croyance philosophique en l'existence supposée d'un *donné* se fonde sur trois plans distincts.³⁸ Premièrement, d'un point de vue métaphysique, le *donné* constitue et se présente comme l'unique source par laquelle l'esprit accède à une réalité et à un contenu épistémique totalement indépendants de lui. L'expérience perceptive devient alors le lieu par excellence de la saisie du *donné* et comme telle, elle se singularise par rapport aux autres actes cognitifs tel que l'imagination, le raisonnement ou bien encore la mémorisation³⁹. Deuxièmement, d'un point de vue épistémologique, l'appréhension intuitive d'un *donné* occasionne la manifestation d'une connaissance immédiate, ni dérivé, ni inférée d'autres connaissances⁴⁰. Conséquemment, une telle saisie épistémique ne suppose alors rien d'autre qu'elle-même pour être élaborée et constituée, en retour, une connaissance apparemment indubitable pouvant servir de justification sur laquelle d'autres connaissances peuvent alors se fonder⁴¹. D'un point de vue sémantique, elle présente l'avantage de produire des concepts appartenant au registre de la description empirique qui fonde la vérité de leur signification dans l'idée d'une pleine adéquation ou accointance avec la réalité. Dès lors, l'association de ces trois perspectives fondent la possibilité ontologique de considérer la nature même d'un *donné* comme ayant un privilège épistémique, comme ce qui mérite fondamentalement d'être reconnu comme réel, autrement dit, comme assurément vrai et indubitable.⁴²

³⁷ Aude Bandini, *Wilfrid Sellars et le mythe du donné*, Paris, PUF, 2012, p.45.

³⁸ *Id.*, p.51

³⁹ *Id.*, p.51

⁴⁰ *Id.*, p.52

⁴¹ *Id.*, p.52

⁴² *Id.*, p.52

1.3.2.2 La question du schème perceptif du sens commun.

Clarke nous paraît avoir appréhendé l'ensemble de ces problèmes dans son analyse de *la nature de l'épistémologie traditionnelle*. Son travail pionnier inaugure un certain nombre de recherches quant à l'étude de ce que les philosophes nomment l'expérience, la perception, l'obvie ou bien encore l'intentionnalité. La philosophie de Clarke interroge le caractère prétendument évident du bien-fondé des théories de la connaissance des philosophes, mais également la critique de ces théories par d'autres philosophes qu'incarne le scepticisme épistémologique. Clarke et Austin s'interrogent sur le problème de savoir si l'expérience est épistémologiquement signifiante ou non et si la conception empiriste de la connaissance est plausible. Cette question s'inscrit dans une problématique plus fondamentale encore, à savoir celle d'une possible ontologie analytique qui se substituera à l'ontologie classique de la philosophie et de l'épistémologie traditionnelle. L'analyse de la pertinence ou de la crédibilité de la théorie des données sensibles met en relief une préoccupation liée à des problèmes ontologiques au sein de la philosophie analytique et cela dès ses origines. Ces problèmes d'ordre ontologique vont constituer dans la tradition analytique, le problème ontologique par excellence, celui des particuliers et des universels, qu'il est nécessaire de différencier des objets ou entités faisant partie de l'ameublement ontologique du monde⁴³. Le problème devient alors de savoir si cet ameublement ontologique peut être traduit en termes de particuliers ou d'universels.

Classiquement, le problème ontologique se caractérise par la manière dont les philosophes déterminent un genre d'entité considéré comme les composants ultimes de la réalité. Pour la philosophie analytique, cette détermination ne peut se réaliser qu'au moyen d'une réflexion sur les constituants des propositions par lesquelles nous énonçons quelque chose de la réalité. Aussi, l'analyse logique du langage constitue-t-elle le médium qui conduit à caractériser l'être et à proposer une résolution au problème ontologique. Rossi ajoute qu'« *il faut entendre par là non pas la constitution d'une ontologie visant la description unique des traits les plus généraux du réel, mais plutôt un ensemble de réflexions et d'analyses visant à construire (et à déconstruire)*⁴⁴ *des représentations du réel relatives à nos manières de*

⁴³ Jean- Gérard Rossi, *Le problème ontologique dans la philosophie analytique*, Paris, Editions Kimé, 1995, p. 21

⁴⁴ C'est nous qui ajoutons car le travail de Clarke, comme celui de bien d'autres auteurs de la philosophie analytique et post-analytique, nous apparaît également comme un travail de « déconstruction » quant aux problèmes posés par l'ontologie classique et l'épistémologie traditionnelle.

l'appréhender.⁴⁵ Cette nouvelle mise en forme par la philosophie analytique du problème de l'ontologie se réalise de manière indépendante à toute forme de connaissance empirique de la réalité. Ceci conditionne le recours même à l'analyse du langage. Par ailleurs, elle explique, *a priori*, au moyen d'une caractérisation abstraite, comment il est possible d'établir une représentation du réel sans faire appel au schème perceptif. Schème perceptif déployé par tout empirisme minimal, qu'il soit celui des philosophes des données des sens, qu'il soit celui d'un certain langage et de pratiques de la science, qu'il soit celui d'une prétendue connaissance "naïve" ou d'un prétendu sens commun des hommes ordinaires.

À la suite de Leslie Stevenson⁴⁶, Rossi présente une typologie du problème ontologique depuis trois niveaux distincts que sont, le factuel, le catégorial et l'ontologique proprement dit⁴⁷. Le factuel renvoie à des interrogations empiriques et scientifiques, le catégorial, renvoie à des interrogations qui concernent l'existence de classes ou d'évènements. Quant à l'ontologique proprement dit, il renvoie au problème des "universels". Selon Rossi, la problématique de l'être dans la philosophie analytique repose sur l'interrogation de savoir sur quelle base, en fonction de quel(s) critère(s) et dans quel(s) cadre(s) il est possible de caractériser les diverses catégories de l'être⁴⁸. Elle résulte aussi de la critique traditionnelle empiriste de la notion de substance qui se poursuit au moyen de l'intelligibilité analytique consistant à rendre compte du complexe par le simple. En conséquence, le problème ontologique pour la philosophie analytique, précédant l'avènement de l'analyse clarkienne de la nature de l'épistémologie traditionnelle, devient celui d'esquisser des contours à un nouveau schème conceptuel qui devrait se substituer à l'ancien schème traditionnel qu'est le schème perceptif du sens commun. Ceci explique les raisons pour lesquelles Clarke interroge la pertinence de "l'épistémologie traditionnelle", en cherchant à évaluer le concept et la nature des *sense-data*, en critiquant implicitement les idées de représentation et de contenu perceptif. L'analyse de la nature d'une perception et d'une expérience perceptuelle reste problématique pour un certain nombre de penseurs anglo-américains contemporains et successeurs de Clarke. Les différentes analyses des théories de la perception proposées par ces auteurs (seconde moitié du XX / début du XXI siècle) révèlent combien le fait d'établir une théorie de la connaissance sur le modèle d'une théorie de la perception conduit à des positions divergentes, voire contradictoires pour expliquer théoriquement nos expériences et nos

⁴⁵ *Idem*, p. 29

⁴⁶ Leslie Stevenson, « On what sorts of things there are? », *Mind*, n°85, 1976, p. 503-521.

⁴⁷ J. G. Rossi, *Idem*, p. 28

⁴⁸ *Ibid.*

pratiques de la réalité. L'étude des rapports descriptifs et normatifs entre la connaissance et la perception conduit certains philosophes analytiques comme Clarke à poser la question de savoir si le phénomène perceptif possède une valeur épistémique réelle sur laquelle nous pouvons étayer la connaissance elle-même, mais également les formes et les sources de la connaissance. Dans la lignée d'Austin et de Clarke, certains philosophes analytiques contemporains viennent jusqu'à mettre en doute la pertinence à lier de manière indéfectible perception et connaissance. Ainsi, le concept de perception peut être compris autant comme un processus d'une activité que comme le résultat d'un processus conduisant à un état. Le phénomène de la perception se comprend alors dans un double registre : celui d'être à la fois un ensemble d'activités perceptives et un ensemble d'expériences perceptives réductibles à certains types d'état. C'est cette compréhension de la nature de la perception, et plus encore, l'idée d'une intentionnalité de la perception que remet en cause Clarke au moyen de ses analyses. Selon Clarke, le problème de l'intentionnalité de la perception se constitue au sein des analyses conceptuelles, des comptes-rendus et descriptions ordinaires d'expériences et de situations perceptives que prétend établir traditionnellement l'épistémologie. En conséquence, le problème de l'intentionnalité de la perception trouve sa résolution dans le fait de s'attacher à rendre compte du langage de la perception et de ses effets au sein de l'épistémologie traditionnelle. Par ailleurs, l'examen clarkien du questionnement ontologique des épistémologues traditionnels concentre son attention sur la question de la signification. Celle-ci nous renvoie au fait que, philosophes ou non, nous ne pouvons jamais parvenir à abstraire les choses du rapport que nous entretenons avec elles⁴⁹. Autrement dit, une interrogation demeure : comment les philosophes de la connaissance peuvent-ils prétendre accéder à la question de la vérité, au moyen de l'universel, tout en conservant le sens du relatif, c'est-à-dire le sens de la relative non objectivité de la structure du *plain* ?⁵⁰

Par conséquent, suivant les manières dont nous nous rapportons formellement ou objectivement aux choses⁵¹, nous serons peu ou prou, philosophes de philosophes ou philosophes d'hommes ordinaires⁵².

⁴⁹ Tristan Garcia *Forme et Objet. Un traité des choses*, Paris, PUF, 2011, p. 22.

⁵⁰ T. Clarke, *Le legs du scepticisme*, § Le legs du scepticisme.

⁵¹ F. Garcia, *Id.*, p. 23.

⁵² T. Clarke, *Le legs du scepticisme*.

1.3.3 LE PROBLÈME DE L'ONTOLOGIE DANS LA NATURE DE L'ÉPISTÉMOLOGIE TRADITIONNELLE.

1.3.3.1 L'investigation épistémologique traditionnelle et son improbable ontologie.

Traditionnellement, l'ontologie est considérée comme la science formelle de déterminations abstraites de l'être en général. Elle se révèle une science ou un savoir « *de ce qui est* » tout autant qu'une science ou un savoir de « *qu'est-ce qui est* ». En ce sens, l'ontologie est à la fois une science de l'existant et une science de l'essence. L'ontologie en philosophie est ainsi la partie de la métaphysique qui se consacre à la connaissance de la réalité, c'est-à-dire aux propriétés d'être réel. L'ontologie est ainsi l'un des objets privilégiés de la connaissance de notre connaissance et de l'épistémologie en tant qu'elle doit légiférer sur la valeur ou non du réalisme. Par ailleurs, si l'objet de l'ontologie est identifié traditionnellement au concept aristotélicien de "l'être en tant qu'être" présenté dans la *Métaphysique*, le terme quant à lui n'apparaît qu'au XVIIe siècle dans le *Lexicon Philosophicum* de Rudolf Göckel⁵³.

Au cours du XXe siècle, la définition de l'ontologie se modifie sous l'influence de la théorie générale de l'objet développé par Meinong, puis avec Quine qui la définit comme la classification des entités primitives d'une théorie au moyen de critères logiques d'engagement ontologique. Quine déploie ainsi une conception de l'ontologie qui cherche à décrire l'ultime structure de la réalité, en des termes combinant une approche physicaliste dont l'objet est la constitution de la matière et une approche naturaliste dont l'objet est le comportement des organismes et une méthode emprunte aux sciences de la vie⁵⁴. De ce fait, la philosophie de Quine est en partie analogue à l'activité de la science. La conception d'une épistémologie naturelle conduit à une naturalisation de l'épistémologie qui est à la fois empirique et scientifique, car elle se fonde sur une certaine évidence des sens pour affirmer ce qui existe et produire des théories à l'instar des sciences de la nature⁵⁵. C'est pourquoi on peut parler dans la philosophie de Quine d'un projet de naturalisation de l'épistémologie. Malgré sa critique

⁵³ Frédéric Nef, *Traité d'ontologie pour les non philosophes (et les philosophes)*, Paris, Folio Gallimard, 2009, p. 20 Voir également, Achille C. Varzi, *Ontologie*, Paris, Éditions Ithaque, 2010, p. 30

⁵⁴ W.V.O. Quine, *Le mot et la chose*, trad. franç. J. Dopp & P. Gochet, Paris, Champs Flammarion, 1999, p. 307.

⁵⁵ Joseph Vidal-Rosset, « Pour introduire à la lecture de Quine », *Lire Quine. Logique et ontologie*, Éditions de l'éclat, 2006.

des deux dogmes de l'empirisme contemporain⁵⁶, Quine prétend que la réalité des entités postulées dans les théories de la connaissance, afin de rendre compte de l'expérience est réductible aux données sensorielles, constitue les données de l'expérience comme l'expérience d'un donné. Selon Quine, ce donné fonde notre faculté d'organiser la connaissance au moyen du schème conceptuel. Notre connaissance des objets résulte ainsi d'inférences produites à partir de ce donné et l'ontologie peut être relative au cadre théorique qui la supporte et organise la connaissance⁵⁷. Pour Quine, nous pouvons adopter une ontologie comme nous acceptons une théorie scientifique qui présente le schème conceptuel le plus simplifié afin d'intégrer et d'organiser les fragments désordonnés de l'expérience brute⁵⁸. Ceci le conduit à affirmer l'idée selon laquelle les objets physiques sont des entités postulées, produit d'un réductionnisme qui se propose de rendre compte de manière simplifiée du flux de l'expérience⁵⁹.

Contemporain de Quine, Clarke se confronte lors de son étude de la nature de l'épistémologie traditionnelle à une définition générale de l'ontologie comprise comme la science ou le savoir qui permet d'appréhender la réalité de la réalité, et ce, de la manière la plus abstraite et la plus générale. Plus précisément, Clarke se confronte non pas à une « *une ontologie visant à la description unique des traits les plus généraux du réel, mais plutôt [à] un ensemble de réflexions et d'analyses visant à construire des représentations du réel relatives à nos manières de l'appréhender* »⁶⁰. Pour ces raisons, Clarke interroge les présupposés ontologiques des épistémologues traditionnels. En particulier, les présupposés de leurs discours sur le réel et par voie de conséquence ce qui légitime ces philosophes à faire usage de tels ou tels concepts, comme par exemple celui de *sense data*. Ceci conduit Clarke à analyser pourquoi les ambitions épistémologiques des philosophes traditionnels reposent apparemment sur les mêmes revendications au savoir que les non-philosophes. Cependant, le lexique épistémique des épistémologues diffère de celui des non-philosophes, car le langage philosophique de la perception et de la connaissance du réel se différencie du langage non philosophique. En digne héritier de Wittgenstein, Clarke affirme que nous n'inférons aucunement l'existence des objets de l'existence d'objets particuliers, mais que notre connaissance de leur existence résulte d'un processus analytique et descriptif dont

⁵⁶ D'une part, le clivage entre les vérités analytiques, indépendante des faits et les vérités synthétiques, dépendantes des faits, de l'autre, le réductionnisme consistant en la croyance de l'adéquation de la logique du langage avec l'expérience immédiate.

⁵⁷ W.V.O. Quine, *Relativité de l'ontologie et autres essais*, Editions Aubier Flammarion, 2008.

⁵⁸ W.V.O. Quine, « De ce qui est », *Du point de vue logique*, trad. franç. P. Gochet, Paris, Vrin, 2003, p. 44

⁵⁹ *Idem*, p. 46.

⁶⁰ J. G. Rossi, *Idem*, p. 29.

l'instrument est le langage. La connaissance des objets physiques ne peut ainsi en aucune manière être le produit de données sensorielles comme le prétend le sens commun ordinaire. Mais également comme l'affirment les différentes formes d'empirisme qui prétendent quant à elles justifier rationnellement l'existence de ces *sense data* au moyen d'une conception toute particulière de ce que serait le *common sens*. Plus encore, Clarke reproche à Austin d'avoir succombé à l'explication de la conception empirique du sens commun. Selon Clarke, malgré ses critiques de l'épistémologie des théoriciens des *sense data*, Austin accepte implicitement les croyances fondamentales du sens commun, c'est-à-dire que les objets physiques existent et que nous pouvons le savoir puisque nous pouvons les voir et les toucher. La philosophie du langage ordinaire d'Austin n'offre ainsi aucune conception de la connaissance ou du savoir véritablement alternative à la connaissance empirique. Pour Clarke la pensée d'Austin ne se confronte pas à la spécificité de la nature de la connaissance empirique : ses présupposés. Aussi, Clarke est-il légitimement conduit à invalider les prétentions de l'épistémologie traditionnelle tout autant que leurs procédures d'exemplification de ce qu'est *voir* et *savoir* dans la philosophie d'Austin. Pour ces raisons, Clarke conclut son étude et sa thèse sur la nécessité d'être en mesure de caractériser la dimension de non-règle qui préside à la connaissance et qui prévaut dans la vie quotidienne. Selon Clarke, les exemples proposés tant par les épistémologues traditionnels que par la philosophie d'Austin ne constituent pas de réels exemples de la manière dont nous sommes conduits à rendre compte en terme de véridicité de la connaissance⁶¹. Les représentations et les exemplifications tant graphiques ou spatiales que grammaticales induites respectivement par l'épistémologie traditionnelle et par la philosophie d'Austin se révèlent impropres à expliquer pourquoi et comment *voir* et *savoir* peuvent être vrais, bien qu'essentiellement indépendants de règles formelles. Selon Clarke, la valeur de vérité qui préside dans les représentations de ce que sont les concepts *voir* et *savoir* en philosophie et dans les théories de la connaissance, constitue une dimension de règle qui ne correspond aucunement à la réalité effective de nos expériences de ce qu'est *voir* et *savoir*, expérience foncièrement indépendante de cette dimension. Une dimension de non-règle préside à notre expérience de voir et savoir dans la vie quotidienne et à notre capacité de dire si ce que nous voyons ou savons est conforme ou non. Si, Clarke n'a pas encore caractérisé la nature de cette dimension de non-règle qui prévaut dans la vie quotidienne, ses constatations le conduiront dans son article "*Seeing Surfaces and Physicals Objects*", à soutenir la thèse suivante : nous ne disons pas ce que nous voyons, mais, au contraire, nous voyons ce que

⁶¹ T. Clarke, *La nature de l'épistémologie traditionnelle*, p. 245-248.

nous disons. Dans ce même article, Clarke opposera le sens commun philosophique (SCph) de la connaissance empirique au sens commun ordinaire (SCord)⁶² des non-philosophes afin d'expliquer et d'illustrer la nature divergente des lexiques de la perception et de la connaissance au sein de ces différents registres épistémologiques⁶³. Si, nous reprenons la distinction husserlienne entre "ontologie formelle" dont l'objet est l'étant en général et "ontologie matérielle" dont l'objet renvoie à des aspects particuliers ou à des représentations de la réalité au sein de théories déterminées, Clarke étudiera l'ontologie matérielle du sens commun des hommes ordinaires *versus* l'ontologie matérielle du *Common sens* déployée par l'épistémologie traditionnelle des philosophes.

1.3.3.2 A quelle ontologie répond la thèse des sense data ?

Selon Hacker, la plupart des philosophes d'Oxford se confrontent à la philosophie du point de vue du "langage ordinaire" après avoir étudié les humanités classiques, c'est-à-dire après avoir été sensibilisé au langage non philosophique⁶⁴. Strawson explique ainsi que l'analyse de nos pratiques linguistiques est la meilleure voie, sinon l'unique, afin d'obtenir de féconds résultats en philosophie. En conséquence, pour la philosophie du langage ordinaire, la recherche du vrai en philosophie devrait consister pour le moins, à rechercher dans l'être vrai des choses qui devraient exister, ce qui devrait faire ou rendre vrais les énoncés du langage⁶⁵. Mais l'étude de notre environnement ontologique est-elle réductible aux seules analyses linguistiques ou langagières de nos énoncés épistémologiques sur ce qu'est dire voir et dire savoir ? Telle est la profonde question posée par Clarke tout au long de son analyse de *La nature de l'épistémologie traditionnelle*. Elle est reprise et approfondie dans ses deux articles ultérieurs en mettant l'accent sur le fait de savoir, si les philosophes et les non-philosophes dans leurs revendications épistémologiques respectives se réfèrent ou non au même mobilier ontologique.

La question ontologique « *qu'est-ce qui existe ?* » est formulée par Clarke au moyen d'une réflexion sur la philosophie de la perception, notamment en évaluant la pertinence de la

⁶² T. Clarke, *Le legs du scepticisme*, § Au-delà de l'ordinaire.

⁶³ T. Clarke, *Le legs du scepticisme*.

⁶⁴ Peter Hacker, *Wittgenstein's Place in Twentieth-century Analytic Philosophy*, Oxford University Press, 1996.

⁶⁵ Achille Varzi, *Ontologie*, trad. franç. J. M. Monnoyer, Paris, Les Editions d'Itaque, 2005, p. 42.

théorie des données sensorielles. Les différents arguments *pro* ou *contra* relatifs à l'existence des entités philosophiques que sont les *sense data* conduisent Clarke à poser la question du statut ontologique des données sensorielles. Clarke s'interroge sur cette nécessité philosophique de postuler l'existence des phénomènes physiques en caractérisant la réalité des phénomènes perceptifs au moyen des *sense data*. Clarke est ainsi conduit à interroger l'ontologie du *common sens* postulée par les philosophes empiristes face à une possible ontologie du sens commun déployée par la *Mundus Epistemology Investigation* des non-philosophes. L'analyse des arguments d'une philosophie de la perception en faveur de la connaissance empirique amène Clarke à poser le problème des relations qui existent entre un objet X et les parties qui le composent. L'étude de l'usage du terme « *surface* » pour désigner « *ce que nous voyons d'un objet physique* », l'étude de l'emploi du mot « *morceaux* » afin de désigner une partie de « *fromage grignoté* », conduisent Clarke à se confronter au domaine de la méréologie, c'est-à-dire la théorie des relations parties-tout⁶⁶. Cette confrontation à la méréologie, l'un des pans majeurs de l'ontologie classique, cristallise le problème des caractéristiques de la croyance de la connaissance empirique selon Clarke. La polémique épistémologique entre les philosophes qui pensent que seulement une partie d'un objet physique peut-être vue et ceux, au contraire, qui pensent que l'objet physique en son entier est vu. Cette polémique épistémologique constitue le *nexux* du problème *onto-logique* auxquelles conduisent les croyances primordiales du *common sens* de la connaissance empirique⁶⁷. Pour Clarke, l'origine de cette polémique réside dans le fait de croire que :

- nous pouvons savoir qu'il existe des objets physiques dans le monde,
- nous pouvons voir (et toucher) les objets physiques,
- nous pouvons savoir qu'il existe des objets physiques puisque nous pouvons les voir (et les toucher).

Cette polémique est constituée par un raisonnement ou un syllogisme formé par deux prémisses conduisant à une conclusion logiquement impliquée par les deux propositions qui ont précédé. Un syllogisme est, selon Aristote, un discours dans lequel, certaines choses étant posées, quelque autre chose en résulte nécessairement par cela seul qu'elles sont posées⁶⁸. Nous savons l'existence de X or, nous pouvons voir X donc nous pouvons savoir l'existence de X car nous pouvons le voir.

⁶⁶ T. Clarke, *La nature de l'épistémologie traditionnelle* et T. Clarke, *Voir les surfaces et les objets physiques*.

⁶⁷ *Id.*

⁶⁸ Aristote, *Organon III, 1er Analytiques, I, 1*, trad. J. Tricot, Paris, Vrin, 1992, p. 4-5.

Le fait d'être en capacité de voir (proposition majeure) nous assure le savoir de l'existence d'objets physiques (proposition mineure) qui conduit au fait que nous puissions être en mesure de savoir que ces objets existent, car nous pouvons les voir (conclusion). L'assemblage des croyances du sens commun philosophique conduit à établir un raisonnement sous le mode d'un syllogisme catégorique qui affirme la certitude de notre savoir de l'existence d'objets physiques. Le fait de savoir qu'il existe des objets physiques et que nous pouvons voir ces mêmes objets physiques implique alors que nous pouvons savoir qu'il existe de tels objets, car nous pouvons les voir. Selon Clarke, ce syllogisme est constitué par l'assemblage de ces croyances primordiales de la connaissance empirique. Cet assemblage raisonné de croyances explique la raison d'être de l'argument en faveur de l'existence de données sensorielles qui est une réponse aux différentes questions que posent ces croyances, c'est-à-dire une sorte d'examen critique de la valeur de ces croyances, mais qui n'est pas reconnue comme telle par l'épistémologie traditionnelle⁶⁹. Ces croyances primordiales composent le syllogisme à l'origine de l'argument de l'existence de données sensorielles et légitiment en retour, l'ensemble des polémiques épistémologiques qui ont trait à la philosophie de la perception.

Par conséquent, les partisans de la théorie des données sensorielles tout autant que leurs contradicteurs partagent un même présupposé, celui de la véracité du syllogisme formé par les croyances fondamentales de la connaissance empirique. Selon Clarke, l'ensemble des philosophes de la perception partage implicitement ce présupposé qui n'est pas reconnu comme tel, lorsque tenants et adversaires des données sensorielles se confrontent afin de rendre compte de la nature de la perception d'objets physiques. Les polémiques épistémologiques des philosophes quant à savoir ce qui est vu réellement d'un objet physique sont le symptôme de la croyance en la véracité du syllogisme constitué par les croyances de la connaissance empirique. Plus encore, les épistémologues traditionnels partagent l'idée que la connaissance est caractérisée comme un système d'éléments logiquement structuré qui peut être vérifié dans l'expérience.

Les uns comme les autres admettent une certaine caractérisation des relations à établir entre la connaissance empirique et sa justification ou ses preuves⁷⁰. C'est pourquoi le vérificationnisme est la pierre d'achoppement autour de laquelle s'affrontent les tenants et les adversaires de la théorie des données sensorielles. Car le vérificationnisme est le présupposé commun d'une conception satisfaisante de la signification cognitive partagée par les uns

⁶⁹ T. Clarke, *La nature de l'épistémologie traditionnelle*, p. 4 et 5.

⁷⁰ Delphine Chapuis-Schmitz, *Le sens à l'épreuve de l'expérience*, Paris, Vrin, 2010, p. 21.

comme par les autres, selon Clarke. La tâche de l'épistémologie traditionnelle consiste alors à rendre compte des rapports entre la connaissance et les stimulations sensorielles sur le mode descriptif afin de justifier et de fonder la connaissance empirique. Cette prétention à fonder philosophiquement la connaissance est ce que rejettera Quine dans un célèbre article⁷¹. Pour ce dernier, l'épistémologie ne peut ni justifier notre connaissance à partir de l'expérience, ni produire une telle justification, à partir de concepts et d'énoncés d'observation, au moyen de définitions et de déductions formelles qui constitueraient les concepts et les énoncés scientifiques⁷². Si pour Quine, notre connaissance surpasse constamment l'expérience qui fait qu'il est impossible d'en produire une justification empirique définitive⁷³, pour Clarke, une justification empirique définitive de la connaissance est en quelque sorte dénuée de fondement. Car nos énoncés cognitifs et descriptifs sont préalablement constitués par le langage et non par l'expérience. Clarke soutient la thèse selon laquelle le langage prévaut sur l'expérience afin d'établir la véridicité de la signification des énoncés cognitifs. En conséquence, nous ne disons pas ce que nous percevons de l'expérience, mais au contraire, nous percevons l'expérience par rapport à ce que nous en disons. La thèse clarkienne présente une conception du langage qui est tout à la fois un instrument discursif et une pratique dont la finalité d'usage vise un objectif précis : instituer la signification de nos énoncés cognitifs.

Dans une veine toute wittgensteinienne⁷⁴, Clarke critique et dénonce les ambitions philosophiques des théories de la connaissance qui prétendent justifier idéalement au moyen du vérificationnisme la connaissance empirique, en dehors de toute prise en considération des contextes d'usage du langage de la connaissance. L'étude de l'épistémologie traditionnelle est également une critique sur le risque d'hypostasier la signification de nos énoncés cognitifs, par exemple, lorsque les philosophes s'interrogent sur la signification de « *ce qu'est voir un objet physique* », l'objet dans sa totalité ou une partie de sa surface. Ces polémiques issues des différentes argumentations et procédures vérificationnelles produites par la théorisation des philosophes de la perception n'aboutissent qu'à masquer la signification réelle et ordinaire, c'est-à-dire contextualisée de ce qu'est voir un objet physique. Les théories de la connaissance proposent des procédures abstractives de la connaissance empirique, c'est-à-dire décontextualisées par principe de ce qui situe ordinairement ce qui fait l'objet d'une connaissance spécifique. Hypostasiée, car décontextualisée, la signification des énoncés

⁷¹ W. v. O. Quine, « L'épistémologie naturalisée », *Relativité de l'ontologie et autres essais*, Paris, Éditions Aubier Flammarion, 2008, p. 83-105.

⁷² D. Chapuis-Schmitz, *Idem*, p. 50.

⁷³ W. v. O. Quine, « Sur les systèmes de monde empiriquement équivalents », *Philosophie des sciences*, (dir.) S. Laugier et P. Wagner, Vol.2, Paris, Folio essai Gallimard, 2002, p. 114-138.

⁷⁴ L. Wittgenstein, *Recherches philosophiques*, trad. franç. (dir.) É. Rigal Paris, Gallimard, 2005.

cognitifs des épistémologues traditionnels conduit à ne plus prendre en compte la particularité des contextes et des usages spécifiques du langage de la connaissance et de la perception.

Retenant les leçons d’Austin données dans le cadre des conférences Williams James à Harvard, Clarke reconnaît l’idée selon laquelle dire c’est également faire, car un même énoncé peut caractériser de manière distincte sa signification selon l’usage qu’il en est fait. Ceci conduit Clarke à expliquer que les prétentions épistémologiques des philosophes sont également situées et contextualisées, car elles ambitionnent de présenter une vision théorique, caractéristique éminente de la philosophie, qui prétend réellement rendre compte de la connaissance ordinaire. Clarke n’oppose pas de manière simpliste l’ambition et les revendications épistémologiques des philosophes à celles supposées naïves des non-philosophes ou hommes ordinaires. Clarke ne propose pas une hiérarchisation axiologique de ces prétentions à la connaissance, mais il propose une explication aux revendications toutes spécifiques des épistémologues traditionnels quant à établir le bien-fondé de leurs recherches philosophiques sur la nature de la connaissance et de la perception. Selon Clarke, les épistémologues traditionnels veulent rendre compte des investigations épistémologiques de la vie quotidienne des hommes ordinaires et c’est tout à leur honneur. Seulement, ils prétendent le faire avec un langage spécifique, le langage philosophique de la connaissance et de la perception et des raisons spécifiques, par exemple celle de douter systématiquement de ce que je vois ou de ce que je sais qui phagocyte, en quelque sorte, le langage réellement utilisé et situé, lors des investigations épistémologiques de la vie quotidienne des non-philosophes⁷⁵. Clarke affirme ainsi l’idée suivante : les procédures du langage de la connaissance dans la vie quotidienne ne requièrent aucune règle qui soit assimilable à celles auxquelles croient les épistémologues de la connaissance empirique. Philosophiquement, la connaissance rationnelle de faits empiriques conduit à instituer des procédures spécifiques afin de rendre compte de ce qu’est dire *voir* et ce qu’est dire *savoir* qui apparaissent dans la vie quotidienne comme étant indépendantes d’une dimension de règle. Comme le soutient Clarke, cette « *dimension semblant de non règle qui est présente dans des cas de la vie quotidienne est responsable de cette nécessité.* »⁷⁶ Une nécessité de raisons spéciales⁷⁷ ou de procédures spécifiques selon laquelle l’épistémologie traditionnelle consiste involontairement en une sorte d’expérience de rééquilibrage rationnel et philosophique d’un semblant de non-règle qui prévaudrait dans la connaissance empirique de la vie quotidienne. Il en résulte le fait suivant : le langage de

⁷⁵ T. Clarke, *La nature de l’épistémologie traditionnelle*, p. 172-173.

⁷⁶ T. Clarke, *La nature de l’épistémologie traditionnelle*.

⁷⁷ *Id.*

l'épistémologie traditionnelle a pour fonction de proposer une appréhension et une intelligibilité supposée supérieure à celles de la vie quotidienne concernant la nature de la connaissance empirique. Pour les épistémologues traditionnels, les investigations épistémologiques de la vie quotidienne (M.E.I.) ne peuvent prétendre aux critères de l'exactitude, de la justification et de la vérité tels qu'ils sont conçus par les philosophes de la connaissance. Par conséquent, le réalisme empirique de la vie quotidienne sur lequel prétend se fonder et rendre compte les prétentions revendicatrices de l'épistémologie traditionnelle, est en partie récusé par les exigences théoriques et procédurales de la théorie de la connaissance et son langage. Plus encore, le présupposé d'un donné de l'expérience sur lequel reposerait la signification de nos énoncés cognitifs conduit les épistémologues traditionnels à postuler l'existence de données sensorielles. Pour Clarke, l'épistémologie traditionnelle ambitionne de présenter une (re)présentation vraie et réelle, car objectivée de la réalité sur le mode du schème perceptif, schème ordinaire de l'appréhension de la connaissance empirique. Mais cette ambition philosophique phagocyte la connaissance empirique de la vie quotidienne, car elle prétend rendre compte d'une constatation pure d'un fait ou d'un donné de l'expérience au moyen de l'objectivation de la connaissance. Aussi, l'épistémologie traditionnelle est-elle la caractéristique d' « *une conception mythologique de la constatation et de l'objectivité* ». ⁷⁸ Celle-ci prétend justifier et vérifier par le truchement d'une théorie de la connaissance et d'une théorie de la perception ce qui est, l'objet physique et ce qui devrait exister, les données sensorielles.

La critique clarkienne d'une conception mythologique de la pure constatation et d'une authentique objectivité auxquelles aspire l'épistémologie traditionnelle constitue en filigrane, la critique future de l'idée selon laquelle nos concepts seraient de type standard et qu'ils rendraient compte ainsi des états des choses ou des faits ⁷⁹. L'examen critique qu'est *La nature de l'épistémologie traditionnelle* constitue ainsi un premier pas vers une remise en cause d'une conception philosophique de la connaissance empirique selon laquelle ce serait l'état des choses et les faits qui décideraient, soit de la vérité, soit de la fausseté de nos énoncés cognitifs. Elle déciderait également de leur signification. L'examen clarkien critique l'idée d'une conception de la signification entendue comme absolue, mais également l'idée, spécifiquement philosophique, d'une perspective transcendantale de la connaissance selon laquelle *voir* et *savoir* consisterait idéalement en un certain type de « concepts standards »

⁷⁸ Charles Travis, *Les liaisons ordinaires. Wittgenstein sur la pensée et le monde*, Trad. franç par B. Ambroise Paris, Vrin, 2003, p. 196.

⁷⁹ Lire les articles en annexe, « Voir les surfaces et les objets physiques » et « Le legs du scepticisme ».

dont relèvent les jugements philosophiques et qui transcenderait les standards ordinaires de la compréhension⁸⁰. Il s'ensuit que le langage de l'épistémologie traditionnelle aspire à un standard conceptuel en termes de signification qui apparaît considéré comme un fait ou un état de choses ce qu'il décrit idéalement et théoriquement. Cependant, les méthodes et les procédures épistémiques privilégiées par les épistémologues traditionnels résultent d'une standardisation conceptuelle spécifique qui n'est pas illégitime. Elles s'expliquent par la perspective ou les critères hiérarchiques selon lesquels les prétentions de l'épistémologie traditionnelle sont censées révéler la vraie réalité d'un état ou d'un fait que ne semble pas pouvoir réaliser la connaissance empirique ordinaire. En conséquence, les exemples ou les cas philosophiques censés représenter la réalité objective de la nature de la connaissance empirique, c'est-à-dire la vérité d'un fait ou d'un état de choses, peuvent prétendre et soutenir que ce dont ils rendent compte, aucune investigation épistémologique ordinaire ne serait à même de le faire. Pour ces raisons, les théories philosophiques de la connaissance empirique peuvent justifier et vérifier le caractère transcendant de « ce qu'est *voir* un objet physique » et ce qu'est « *savoir* », tout en étant perçues par la connaissance empirique ordinaire comme étant légitimement à même de le faire.⁸¹ Selon Clarke, l'objectif de l'épistémologie traditionnelle de présenter une réalité objective vraie, institue de fait la prétention à soutenir l'ambition philosophique et la fait reconnaître comme telle par les non-philosophes dont l'objectif épistémologique serait distinct. Dès lors, l'engagement à dire le vrai et la réalité objective constitue pour l'épistémologie traditionnelle le privilège de rapporter « ce qui est » à l'occasion d'une théorisation de la connaissance. Cette occasion d'une théorisation de la connaissance, propre à la nature des prétentions philosophiques, configure la légitimité à poser le problème de l'ontologie et conséquemment, celui du scepticisme.

En étudiant la nature de l'épistémologie traditionnelle, Clarke esquisse une constatation sur laquelle il reviendra ultérieurement dans ses deux articles. Les critères ordinaires des investigations épistémologiques de la vie quotidienne ne correspondent pas aux critères des revendications épistémologiques des philosophes. L'accession au réel selon des critères et des procédures spécifiques auxquels prétendent l'épistémologie traditionnelle et sa volonté de savoir est en partie incommensurable aux simples critères ordinaires. Aussi, les réfutations du scepticisme épistémologique ne peuvent-elles que renforcer le scepticisme. Car

⁸⁰ C. Travis, *Id.*, p. 187-196 .

⁸¹ T. Clarke, *La nature de l'épistémologie traditionnelle*, § III & § IV.

la question n'est peut-être pas tant celle de connaître que celle de reconnaître un problème d'un autre ordre, celui du statut de "l'ordinarité"⁸².

1.3.4 SENS, SENSIBILITÉ ET EXPÉRIENCE DANS L'ÉPISTÉMOLOGIE TRADITIONNELLE.

1.3.4.1 Empirisme et vérificationnisme.

Comme le rappelle très justement Delphine Schapuis-Schmitz, « lorsque l'on assimile observation et perception et que l'on conçoit l'observation sur le mode de la réception passive d'information, une conclusion naturelle, même si elle n'est pas nécessaire, consiste à affirmer que l'observation a pour objet des impressions sensorielles ou *sense-data*. La question se pose alors "de la réalité des objets extérieurs", de "l'objectivité de la connaissance fondée sur des impressions sensorielles"⁸³. Elle poursuit son argumentation en faisant cette constatation : « Dans la mesure où l'observation est conçue sur le mode d'une certaine forme d'activité nous conduisant à interagir de manière spécifique avec les objets du monde dans lequel nous évoluons, elle peut fournir un critère adéquat pour nos attributions de réalité selon les lignes du réalisme empirique : est admis comme réel ce avec quoi nous pouvons interagir sur le mode de l'observation. Définir l'observation comme une forme d'activité spécifique ne revient donc pas à une simple stipulation terminologique »⁸⁴. Cette constatation nous paraît être également celle de Clarke, mais à laquelle il oppose une analyse critique. Quant l'épistémologue traditionnel prétend rendre compte de « ce qu'est voir un objet physique », le travail de justification et de vérification de « ce qu'est voir » n'est pas un simple rendu de son observation. Son analyse descriptive et les procédures de rationalisation

⁸² Cette constatation, Clarke la partage avec son ami Stanley Cavell. Mais pour ce dernier, cette question est également celle de la méconnaissance, du refus de reconnaître l'assise de notre capacité à revendiquer l'universel dans notre expérience ordinaire.

⁸³ D. Schapuis-Schmitz, *Le sens à l'épreuve de l'expérience*, Paris, Vrin, 2010, p. 158.

⁸⁴ D. Schapuis-Schmitz, *Le sens à l'épreuve de l'expérience*, Paris, Vrin, 2010, p. 159.

qu'elle met en œuvre constituent un type d'action, un « faire » spécifique⁸⁵. Que fait donc précisément l'épistémologue lorsqu'il analyse et vérifie la nature d'un acte perceptif ou lorsqu'il cherche à expliquer ce qu'est *savoir* ?

Selon Clarke, pour une grande part des épistémologues traditionnels, la connaissance empirique ordinaire est dans l'incapacité de rendre raison de manière satisfaisante du fondement de la connaissance en termes de justification par l'expérience. L'idée selon laquelle l'expérience constituerait le fondement essentiel de la connaissance est partagée tant par la plupart des philosophes que des non-philosophes. Ce point commun fondamental explique les raisons pour lesquelles les philosophes pensent avoir une certaine légitimité à revendiquer un certain type de savoir depuis des raisons spéciales, selon les termes de Clarke. Mais, il explique également pourquoi les non-philosophes voient dans les revendications spécifiques des philosophes à l'égard de la nature de la connaissance un véritable projet épistémologique. Projet épistémologique qui prétend fonder la spécificité de l'activité philosophique dans son ensemble et qui prétend vérifier la nature de l'expérience. Par conséquent, si les épistémologues ne sont pas en mesure de rendre raison de la nature de la connaissance et de l'expérience, alors la menace sceptique est réelle quant aux prétentions épistémologiques des philosophes.

L'examen clarkien de « *la nature de l'épistémologie traditionnelle* » et des arguments qu'elle déploie afin d'établir sa vérité constitue, entre autres, une évaluation des apories du phénoménalisme. Clarke cherche à souligner en profondeur au travers de sa thèse ce qu'il poursuivra avec l'article « *Voir les surfaces et les objets physiques* » : les apories auxquelles conduisent les thèses défendues par le phénoménalisme. Au moyen de l'examen des croyances du sens commun de la connaissance empirique, Clarke discute la valeur de l'idée selon laquelle les énoncés épistémologiques d'observation vérifieraient de manière absolue et définitive l'expérience. Cette idée lui apparaît reposer sur deux présupposés. Premièrement, les énoncés d'observations seraient de simples témoignages narratifs de l'expérience vécue. Secondement, les énoncés épistémologiques d'observation hériteraient du caractère obvie et indubitable de l'expérience⁸⁶. Ces deux présupposés ont pour conséquence d'accorder une dimension déictique aux constatations ou énoncés d'observation épistémologiques. Ils font considérer aux épistémologues partisans du phénoménalisme que la signification de leurs énoncés cognitifs repose sur des "faits" de la perception, identifiée et désignée par cette dimension déictique.

⁸⁵ T. Clarke, *La nature de l'épistémologie traditionnelle* et T. Clarke, *Voir les surfaces et les objets physiques* .

⁸⁶ D. Chapis-Schmitz, *Op. Cit.*, p. 146

Par sa volonté de rendre compte de la réalité objective, l'épistémologie traditionnelle tend à « *montrer la réalité du doigt* »⁸⁷ par le truchement de la représentation de ce qu'est constater et observer « *ce qu'est voir un objet physique* ». Elle le fait en mobilisant des termes déictiques afin de témoigner du caractère obvie et indubitable de l'expérience. Or, ce témoignage se révèle non fondé d'après les analyses de Clarke. Rendre compte du contenu expérientiel de la perception d'un objet physique au moyen des déictiques se révèle illusoire, car ces termes ne peuvent justifier et vérifier pleinement le caractère intuitif de l'expérience. L'expérience vécue et les énoncés descriptifs ou les déictiques censés les rapporter relèvent de deux ordres distincts : d'une part, la sphère de l'intuition et de l'autre, la sphère du langage. Ceci explique les raisons pour lesquelles les épistémologues peuvent soutenir des thèses différentes quant à la nature réelle de « *ce qu'est voir un objet physique* ». En effet, les philosophes n'ont aucune garantie que le système des énoncés cognitifs constitue des descriptions appropriées de la réalité perçue.

En conséquence, ce qui est désigné comme des "faits" par les épistémologues lorsqu'ils prétendent rendre compte de la nature de la connaissance perceptive et de son contenu est-il sujet à caution⁸⁸. Pour Clarke, les entités conçues et décrites d'une manière la plus souvent absolue et définitive ne relèvent pourtant pas aussi simplement de l'expérience intuitive, comme le prétendent et le (re)présentent les épistémologues traditionnels.

1.3.4.2 La question du réalisme empirique dans les analyses épistémologiques traditionnelles.

Pour Clarke, l'idée selon laquelle les données sensibles existent est non seulement une découverte philosophique et une thèse philosophique, mais elle constitue également la découverte par les épistémologues traditionnels de la nature du sens commun. L'idée philosophique de l'existence de données sensibles est fondée sur l'analyse philosophique de la nature de la perception et constitue fondamentalement la conviction que le sens commun nous

⁸⁷ Moritz Schlick, « *Sur le fondement de la connaissance* », trad.franç. D. Chapuis-Schmitz, *L'Age d'or de l'empirisme logique ; Vienne-Berlin-Prague 1929-1936*, Ch. Bonnet & P. Wagner (dir.), Paris, Gallimard, 2006, p. 436.

⁸⁸ T. Clarke, *La nature de l'épistémologie traditionnelle*, § III & § IV.

conduit intuitivement à la croyance que nous pouvons savoir qu'il existe des objets physiques puisque nous pouvons les voir et les toucher⁸⁹.

Pourtant, les épistémologues sont en désaccord sur ce qu'est exactement cette découverte, c'est-à-dire sur la signification précise de leurs thèses quant elles prétendent rapporter la perception des objets physiques. Aussi, l'étude clarkienne des différents arguments consiste-t-elle à évaluer ce que nous disent précisément les polémiques des épistémologues, lorsqu'elles mettent en œuvre le vérificationnisme afin de justifier leurs ambitions. L'épistémologie traditionnelle a conçu le plus souvent l'observation comme un processus passif de réception d'impressions sensorielles qui rend compte de la nature de la perception⁹⁰. Prépondérante dans la tradition empiriste, cette conception de l'observation comme faisant partie intégrante du concept de perception caractérise l'observation comme une donnée importante de la connaissance empirique. L'assimilation de l'observation, entendue comme réception passive à la perception peut ainsi conduire à l'affirmation que l'observation a pour objet des impressions ou des données sensorielles. Comme le souligne D. Chapuis-Schmitz, « *Le rapport entre percevoir, voir et observer peut alors être conçu sur le mode d'un rapport d'inclusion mutuelle : observer c'est regarder de manière exploratoire et en orientant son attention dans une certaine direction, voir c'est pouvoir intégrer des impressions sensorielles dans le schéma d'activité sensori-motrice pertinent, et la perception entendue comme la réception passive d'impressions serait un composant nécessaire de la vision et de l'observation[...]* »⁹¹. Au cours de l'étude des arguments des épistémologues à propos de ce qu'est voir un objet physique, Clarke établit le même constat. Les critères de l'analyse de la nature de la perception d'un objet physique font reposer l'attention des épistémologues sur certains aspects de l'objet considéré qui les conduit à faire ou à interagir sur le mode de l'observation analytique, c'est-à-dire d'avoir une activité spécifique propre à l'ambition des philosophes, une certaine revendication de savoir. La possibilité de rapporter analytiquement l'observation de ce que serait voir un objet constitue une activité épistémologique propre au philosophe⁹². Selon Clarke, elle repose sur le présupposé qu'il y aurait une sorte d'interface entre le monde extérieur et nos facultés cognitives qui ferait que ces dernières seraient en mesure d'atteindre et de rendre compte des objets dans leur ultime réalité. Le réalisme naturel auquel aspirent les philosophes traditionnels, quant à leur

⁸⁹ T. Clarke, *La nature de l'épistémologie traditionnelle*, p. 5-6.

⁹⁰ D. Chapuis-Schmitz, *Le sens à l'épreuve de l'expérience*, p. 153.

⁹¹ *Id.*, p. 155

⁹² T. Clarke, *La nature de l'épistémologie traditionnelle*, § I.

prétention épistémologique, est ainsi phagocyté par leur conception d'un réalisme empirique, c'est-à-dire l'idée selon laquelle les objets extérieurs sont la cause d'expériences de données sensorielles. Cette dernière idée constitue le présupposé selon lequel la revendication spécifique au savoir de l'épistémologue traditionnel se justifie dans l'attitude réaliste du sens commun de la vie quotidienne que prétend vérifier l'analyse logique des procédures de la connaissance empirique par les philosophes. Pour l'épistémologie traditionnelle, l'analyse de la connaissance empirique suppose que la connaissance résulte de l'exercice d'une force coercitive considérée comme l'ensemble de « faits », produits de l'expérience⁹³. La reconnaissance de la valeur d'un énoncé cognitif est ainsi vérifiée par la prise en compte du contexte dans lequel sont formulés l'observation analytique et son rapport d'une situation perceptive donnée. Les énoncés cognitifs permettent de décrire les états de choses en tant qu'ils sont observables et les épistémologues peuvent rapporter ce qui peut être vu ou ce qui peut-être su selon des contextes déterminés, au moyen d'un vérificationnisme constructif qui détermine la signification de l'énoncé cognitif. L'examen de la nature de l'épistémologie traditionnelle et l'analyse des différents arguments afin d'affirmer « *ce qu'est voir un objet physique* », conduisent Clarke à évaluer les conditions d'application des termes descriptifs du langage de la connaissance empirique.

Clarke analyse les conditions normatives qui déterminent les procédures du vérificationnisme épistémologique, mais également les conditions normatives qui font qu'un énoncé cognitif et descriptif est considéré comme justifié par les philosophes. Cette évaluation des conditions normatives du vérificationnisme repose aussi sur la façon dont les philosophes définissent les termes descriptifs d'un énoncé cognitif⁹⁴. Pour ces raisons, les définitions de ce qu'est *voir* un objet physique et *savoir* quelque chose participent-elles à l'interprétation des procédures du vérificationnisme épistémologique, tout autant que les règles d'usage des termes descriptifs dans un énoncé cognitif participent à justifier les procédures de vérification⁹⁵. Si les règles d'usage d'une investigation épistémologique déterminent une certaine procédure de vérification pour des énoncés ayant une visée cognitive, les définitions des termes déterminent quant à elles les conditions philosophiques auxquelles les épistémologues considèrent les énoncés cognitifs comme justifiés et vérifiés et ce, même de manière distincte. Ainsi, « *voir un objet physique* » pour un épistémologue traditionnel ne consiste pas exactement à « *voir un objet physique* » comme un non-

⁹³ T. Clarke, *La nature de l'épistémologie traditionnelle*, § I & §II.

⁹⁴ T. Clarke, *La nature de l'épistémologie traditionnelle*, § III & § IV.

⁹⁵ T. Clarke, *La nature de l'épistémologie traditionnelle*, § III & § IV.

philosophe dans la vie quotidienne⁹⁶, tout comme le fait de *savoir*⁹⁷. Il est ainsi possible, selon Clarke, de différencier l'approche formelle du vérificationnisme des épistémologues traditionnels, d'une approche plus pragmatique de la justification de la connaissance empirique dans la vie quotidienne⁹⁸. La nécessité de définir et de justifier la signification des concepts philosophiques tels que "voir" ou "savoir" réside dans le fait de (dé)montrer des situations déterminées qui correspondent aux circonstances réelles de ce qu'est « voir » et ce qu'est « savoir ».

Pour Thompson Clarke, le besoin irrépensible d'expliquer le sens des termes ordinaires et la signification des concepts philosophiques, contraint les philosophes à mettre en œuvre des procédures qui agencent les mots spécifiquement dans leurs usages respectifs. Tel est l'enjeu des définitions ostensives. Elles correspondent à des actes de (dé)monstration ayant pour objectif fondamental de décrire certains états de choses ou faits⁹⁹ et qui agissent comme des conditions normatives pour l'usage des termes et des concepts.

1.3.5 EXPÉRIENCE ET INTENTIONNALITÉ DE LA PERCEPTION.

1.3.5.1 Explication et Description.

Les épistémologues partisans de la thèse des données sensorielles voient dans le concept de *sense data* et sa définition l'idée suivante : la possibilité selon laquelle ce type d'entité puisse être considérée comme le fondement ultime et le principe même de la connaissance, c'est-à-dire ce sur quoi elle repose. Pour les partisans des *sense data*, elles sont ainsi un type d'entité qui garantit l'infailibilité de la connaissance empirique et qui réduit quasiment à néant la menace du scepticisme épistémologique. La signification du concept de données sensorielles valide ainsi l'idée même d'expérience comme le tribunal suprême de la

⁹⁶ T. Clarke, *La nature de l'épistémologie traditionnelle* et T. Clarke, *Voir les surfaces et les objets physiques*.

⁹⁷ T. Clarke, *Le legs du scepticisme*.

⁹⁸ T. Clarke, *La nature de l'épistémologie traditionnelle*, § III & § IV.

⁹⁹ D. Chapuis-Schmitz, *Le sens à l'épreuve de l'expérience*, p. 87.

connaissance. D'une certaine façon, l'assurance de la perception des objets physiques au moyen de l'idée de données sensorielles fait dire aux philosophes que la perception est intentionnelle, c'est-à-dire que les *sense data* garantissent la vérité ou la fausseté de la perception.

À la suite d'Austin, Clarke pense que les analyses épistémologiques de la perception réalisées par les philosophes ont une tendance à identifier la nature de la perception avec les descriptions qui en sont faites. Ainsi, « voir un objet physique », selon le langage philosophique de la connaissance empirique, consiste à produire des descriptions, c'est-à-dire à rapporter ce qu'est voir ou percevoir un objet. Aussi, Clarke est-il conduit à affirmer que dans les analyses de la philosophie de la perception, nous ne disons pas ce nous voyons ou ce que nous percevons, mais au contraire, nous voyons ce que nous disons voir ou percevoir. La nécessité de distinguer la perception des descriptions qu'on en fait évite d'attribuer des traits caractéristiques en lesquels les épistémologues traditionnels voient et (re)présentent ce qu'est voir un objet physique. Confondre la perception d'un objet avec ce que nous en rapportons conduit à proposer une définition polysémique de la perception dans la mesure où les épistémologues attribuent certains traits ou propriétés à la perception qui ne se vérifie pas dans tous les cas. Selon Clarke, c'est l'une des raisons principales qui nourrit les polémiques épistémologiques quant à la nature de ce qu'est « voir un objet ». Des énoncés descriptifs différents qui prétendent rapporter ce qu'est véritablement « voir » un même objet peuvent cependant être valides, car les contextes dans lesquels ils s'inscrivent et font sens feront qu'ils sont adéquats ou non à la situation véritablement rapportée. Il en résulte pour Clarke qu'il n'y a pas à théoriser un sens propre ou univoque au concept voir comme prétendent le faire les épistémologues traditionnels. Car il y a une pluralité de modalités de ce qu'est dire voir selon l'objet en question. La théorisation d'un sens absolu et définitif du concept voir est une illusion épistémologique, tout autant que la théorisation d'un sens herméneutique de voir, c'est-à-dire d'une conception de voir sujette de multiples interprétations.

S'il y a une « plasticité »¹⁰⁰ du sens de voir, cette plasticité n'est conditionnée que par ce qui vu. Par conséquent, les apories auxquelles se confrontent les épistémologues traditionnels sur le sens à donner à ce qu'est « voir un objet » relèvent non d'un ou plusieurs sujets de la perception, mais de la grammaire de la perception. Elles réfèrent à l'ensemble des règles et des jeux auxquels se prête le langage philosophique de la connaissance, celui de la philosophie de la perception et qui le différencie du langage de la connaissance empirique

¹⁰⁰ Jocelyn Benoist, *Sens et sensibilité. L'intentionnalité en contexte*, Paris, Les Éditions du Cerf, 2009, p. 67.

dans la vie quotidienne. En un sens proche de Wittgenstein et d'Austin, Clarke développe au moyen de son analyse critique des arguments de l'épistémologie traditionnelle, l'idée selon laquelle la nature de ce qu'est *voir* ne s'explique que par le recours au descriptivisme. Ainsi, *voir* un objet, c'est le voir de telle façon que ce qui est vu puisse être éventuellement décrit selon telle ou telle manière ou aspect.

Entendu en ce sens, *voir* apparaît alors comme « *l'ombre portée de la description (voire de la possible description) sur la perception elle-même.* »¹⁰¹ De ce fait, plusieurs épistémologues cherchant à rendre compte de la connaissance empirique peuvent voir un même objet, mais pas nécessairement de la même manière. Ceci explique la divergence de leurs analyses respectives quant à ce qu'ils voient ou disent et quant à leur définition de la nature de la perception. Pour Clarke, cela rend compte également des raisons pour lesquelles les épistémologues dans leur ensemble et les hommes ordinaires dans la vie quotidienne voient un même objet, mais pour autant, ils ne le voient pas de la même façon. Car les divergences de ce qu'ils voient ou de ce qu'ils disent voir sont tributaires des pratiques et des fins respectives aux uns et aux autres. En un mot, *voir* consiste en un *faire*¹⁰² qui divergera selon les attendus respectifs de chacun, d'une part, les épistémologues qui sont des analystes spécialistes de la connaissance perceptive, d'autre part, les non-philosophes qui dans la vie quotidienne ne prétendent pas à ce type d'analyse, mais à voir tout simplement. En d'autres termes, épistémologues et non-philosophes portent leur regard différemment sur l'objet à voir, car le *dire* et le *voir* sont articulés à des finalités distinctes pour les uns comme pour les autres¹⁰³.

En conséquence, à l'instar d'Austin, Clarke pense que l'épistémologie traditionnelle enrégimente la philosophie de la perception dans une problématique épistémologique de l'accès qui restreint fortement la complexité, mais également la richesse de la perception¹⁰⁴. En effet, l'épistémologie traditionnelle au travers de ses analyses de la connaissance perceptive se confronte interminablement à une impossibilité de restituer la teneur réelle de l'acte perceptif avec la problématique de l'accès. Cette problématique épistémologique de l'accès nourrit ainsi les divergences et les polémiques entre théoriciens de la connaissance empirique puisqu'ils ambitionnent de rapporter l'effectivité de l'acte perceptif depuis un modèle théorique qui se révèle insuffisant à prendre en compte la dimension contextuelle de

¹⁰¹ *Id.*, p. 70.

¹⁰² T. Clarke, *La nature de l'épistémologie traditionnelle et Voir les surfaces et les objets physiques.*

¹⁰³ T. Clarke, *La nature de l'épistémologie traditionnelle*, § II & § III.

¹⁰⁴ *Id.*, p. 100.

ce qu'est *voir*. La multiplicité des perspectives que recouvre l'expérience sous le vocable *voir* conduit les épistémologues et les non-philosophes à prétendre véritablement *voir* depuis l'idée partagée d'un sens commun¹⁰⁵. Cependant, si cette idée est commune aux uns et aux autres, elle apparaît distinctement dans leurs revendications épistémiques. En d'autres termes, l'interrogation clarkienne est la suivante, à savoir : en quoi le *common sens* des uns est-il le *sens commun* des autres ?¹⁰⁶

1.3.5.2 Être et connaissance de l'être : la question du recours à l'idée de sens commun.

Lorsque nous voyons un objet physique, nous recourons à la description qui est une représentation symbolique de ce que nous affirmons voir. Cette représentation langagière peut être soit iconique, soit propositionnelle. Prenons un exemple pour illustrer notre propos. Lorsque nous observons un objet physique, nous pouvons poser la question suivante : » *Voyons-nous la totalité de l'objet ou seulement une partie ?* » Afin de répondre à cette interrogation, le recours à une description sous la forme d'un diagramme ou d'une proposition nous est nécessaire pour rendre compte de ce que nous disons voir de cet objet. Mais est-ce en toute certitude ? Nous prenons pour réelle la représentation descriptive de la réalité de notre perception visuelle de l'objet. Nous disons voir l'objet de telle ou telle manière. Mais ne sommes-nous pas conduits alors à expliquer la réalité de la vue de l'objet par l'artificialité d'une situation descriptive qui résulte de la méthode utilisée ? N'avons-nous pas le risque de ne voir que ce que nous disons voir alors que nous devrions dire voir ce que nous voyons effectivement ? Telle est l'interrogation majeure posée à l'épistémologie traditionnelle par Thompson Clarke. Les tentatives épistémologiques de reproduire la réalité de nos expériences visuelles ou perceptuelles sous le mode d'une fiction du réel qui lui est tout ou partie incommensurable courent ainsi le risque d'être infondées. Mais avons-nous la possibilité de refuser à la connaissance par description un statut épistémologique ? Il appert que non puisque nous n'avons pas une connaissance intuitive des choses au quotidien. Nous

¹⁰⁵ *Ibid.*

¹⁰⁶ T. Clarke, *La nature de l'épistémologie traditionnelle* et T. Clarke, *Le legs du scepticisme*, § Au-delà de l'ordinaire.

ne voyons quelque chose qu'en ayant recourt à la fonction symbolique du langage dont la dimension descriptive est le propre d'une connaissance symbolique. Cette capacité symbolique du langage participe non seulement à l'élaboration conceptuelle des représentations de nos actes et de nos énoncés sur le monde, mais aussi à constituer ce que nous nommons des objets de la connaissance. La valeur ordinaire accordée à nos comptes-rendus ou à nos descriptions d'expériences perceptives fonde ainsi les corrélations descriptives et normatives entre une perception et une connaissance. De là, les ambitions philosophiques à fonder des théories de la connaissance et de la perception prennent leur sens. Poser la question de savoir si nos expériences perceptives sont à l'origine ou sont une forme parmi d'autres de la connaissance, nous conduit à chercher philosophiquement une valeur épistémique à des situations perceptives. *Voir* et *savoir* sont ainsi indissolublement lié philosophiquement dans ce qui s'apparente être un dessein pour Clarke. Mais lequel ?

Généralement, les justifications ordinaires de la perception sont élaborées le plus souvent au moyen de caractéristiques contingentes de situations perceptives. Les descriptions ou représentations de nos expériences perceptives de la réalité représentent et justifient le monde physique. Nos conceptions ordinaires de la nature d'une expérience perceptive nous donnent à penser que la perception de quelque chose aspire à une forme de savoir ou vise l'idée d'obtenir une connaissance. Ceci présuppose le plus souvent que le fait de percevoir quelque chose est caractérisé comme un certain type de relation entre un percevant et un perçu. Autrement dit, en termes de philosophie classique, un certain rapport entre un *Sujet* qui perçoit et un *Objet* qui est perçu. Nous entendons par *Sujet*, une instance critique, celle de la conscience ou de l'esprit qui connaît. Quant au terme d'*Objet*, nous le comprenons comme ce qui s'offre aux regards de cette instance critique et qui peut constituer l'assise d'une expérience effective ou possible. Aussi, le concept *percevoir* peut-il être entendu comme un certain état mental qui reste à être caractérisé, mais qui nous permet de constituer un genre d'action et de réflexion à propos de ce qui est perçu. Mais qu'est-ce que percevoir un objet ?

À cette interrogation, la réponse la plus commune est fondée sur une explication du rôle et de la fonction des sens qui présente ou représente une chose ou un objet, comme étant telle ou telle à l'esprit. Cette explication conduit à s'interroger sur les manières dont nous avons ou non accès directement à la réalité perceptive. Car, selon l'explication proposée, la réponse à l'accès direct ou non à la réalité perceptive nécessite de convoquer l'idée de quelque chose qui agisse comme un intermédiaire ou une donnée, permettant d'établir une relation de connaissance entre le percevant et le perçu. Cet intermédiaire ou donnée agirait comme le représentant de ce qui est perçu à l'égard d'une conscience perceptive. L'idée

philosophique que nous n'aurions pas un accès immédiat aux choses ou aux objets physiques provient du fait que nous sommes en droit parfois de nous défier de ce que nous percevons comme étant réels. Le fait d'avoir la possibilité de douter de nos expériences perceptives conduit la raison philosophique à nier la valeur effective des sens. Nos sens peuvent nous tromper. Aussi, la crainte de l'illusion perceptive entraînerait certains philosophes à concevoir un modèle d'intelligibilité du risque de l'illusion tout autant qu'à établir de manière certaine l'infailibilité de toute véritable connaissance et la nature de ses modes opératoires. Que la connaissance puisse faire en partie défaut ou qu'elle puisse être partielle, voilà ce dont il faut se prémunir philosophiquement. Car il en va de la Vérité. Par ailleurs, la nécessité proprement philosophique de proposer une explication aux différentes façons de connaître et de constituer un savoir est un impératif pour la connaissance philosophique. Elle repose sur l'idée qu'il y a une hétérogénéité absolue entre ce qui relève de l'ordre de la phénoménalité, la nature des objets physiques, et ce qui relève de l'esprit, la nature de la pensée. Dans ces circonstances, comment la pensée peut-elle alors rendre compte de ce qui lui est totalement extérieur et hétérogène ? Plus encore, comment l'esprit¹⁰⁷ défini comme principe de l'activité mentale est-il en mesure de constituer un genre de relation avec un univers physique régi par des lois propres ? Cette dernière question touchant la nature du rapport entre le mental et le physique est fondamentale. Elle permet de comprendre pourquoi la conceptualisation du mental et la nature de ses liens avec l'univers physique demeurent d'actualité et largement dépendante de la théorie de la représentation cartésienne¹⁰⁸.

En étudiant la nature de l'épistémologie traditionnelle, Clarke est conduit à évaluer cet héritage d'interrogations quant à la nature de la connaissance empirique. Il est également amené à évaluer la nature du geste épistémologique, c'est-à-dire à examiner ce que font exactement les philosophes quant ils prétendent rendre compte de cette prétendue *connaissance empirique* à partir du présupposé de l'existence d'un sens commun. Pour ces raisons, Clarke tire de son examen de *la nature de l'épistémologie traditionnelle*, la volonté de comprendre ce qui se joue dans le geste de vouloir *signifier* absolument les concepts *voir* et *savoir*, selon des critères purement et traditionnellement épistémologiques.

¹⁰⁷ Pascale Gillot, *L'esprit, figures classiques et contemporaines*, Paris, CNRS éditions, 2007.

¹⁰⁸ Lire en particulier pour ses riches analyses, Cédric Brun, *Représentationnalisme cognitif et représentationnalisme classique. Essai d'épistémologie fondationnelle des sciences cognitives*, thèse de doctorat, Université Michel de Montaigne Bordeaux 3, 2007, inédite.

2

VOIR ET SAVOIR SELON L'ÉPISTÉMOLOGIE TRADITIONNELLE

« L'exigence d'une compréhension complètement générale de la connaissance dans un certain domaine requiert que nous nous voyions nous-même d'emblée comme ne sachant rien dans ce domaine puis comme acquérant cette connaissance ou expérience indépendante et en ce sens antérieure. Et cela nous conduit à chercher un point de vue depuis lequel nous puissions nous voir nous-mêmes sans tenir pour acquise aucune partie de la connaissance que nous voulons comprendre. Mais si nous pouvions réussir à nous détacher ainsi de l'acceptation de toute vérité dans le domaine qui nous intéresse, il semble que la seule chose qu'il nous resterait à découvrir de ce point de vue est que nous ne pouvons jamais rien savoir dans ce domaine. Nous ne pourrions trouver aucun moyen d'expliquer comment cette connaissance préalable seule pourrait engendrer quelque connaissance plus riche au-delà d'elle. C'est la situation désespérée que la conception traditionnelle cerne bien. C'est la vérité du scepticisme. »

Barry Stroud, *Comprendre la connaissance humaine en général.*

2.1. L'OBVIE, LE SENS COMMUN ET LEURS CONTESTATIONS.

2.1.1 INTRODUCTION.

En matière de philosophie ce qui semble aller de soi apparaît le plus souvent comme suspicieux. Une certaine attitude de défiance à l'égard des évidences communes semble caractériser le discours philosophique. Ainsi, la célèbre critique hégélienne de l'idée de sens commun renvoie-t-elle au fait selon lequel l'activité philosophique est en soi un certain dépassement du sens commun et des pseudo-évidences. Selon cette définition, la philosophie n'est pas réductible à la seule prise en compte des représentations du réel, car la pensée ne demeure ni dans la certitude du donné sensible, ni ne réside dans une pensée de l'entendement et du fini. Hegel identifie ainsi le sens commun à différents états, il peut être un dogmatisme trivial comme il peut être un scepticisme vulgaire¹. Pour Hegel, l'usage philosophique de l'idée de sens commun s'avère tout autant illégitime que confortable pour polémiquer. Le sens commun incarne ainsi la figure topique et contestable de l'esprit et de la pratique réelle de la philosophie. Hegel fait ainsi culminer la critique du sens commun comme ce qui se rapporte à un type d'arguments et d'énoncés qu'il s'agit de dénoncer et de récuser comme trivial. L'opinion vulgaire ne saurait se confondre avec l'intelligence philosophique. Par conséquent, pour Hegel, la rationalité commune ne peut être assimilable et identifiable à la rationalité philosophique.

La nature du sens commun est depuis l'antiquité une question centrale de la philosophie. Généralement, nous voyons en l'idée de sens commun un objet analogue à l'opinion (*doxa*) contre lequel en général le geste philosophique a cherché à se définir. La philosophie est ainsi définie par Platon comme une contestation et une récusation de la *doxa* qui s'inscrit dans le schéma dualiste d'une opposition entre l'opinion (*doxa*) et le savoir ou la science (*épistèmê*). Cette définition platonicienne de la philosophie se trouve essentiellement

¹ Voir en particulier les textes suivants : Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Comment le sens commun comprend la philosophie*, trad. franç. K. J. M. Lardic, Actes Sud, 1992 ; G. W. F. Hegel, *La relation du scepticisme avec la philosophie*, trad. franç. B. Fauquet, Paris, Vrin, 1972 ; G. W. F. Hegel, *Phénoménologie de l'esprit*, trad. franc. B. Bourgeois, Paris, Vrin, 2006 et G. W. F. Hegel, *L'encyclopédie des sciences philosophiques*, 3 tomes, trad. franç. B. Bourgeois, Paris Vrin, 2004.

dans les livres V, VI et VII de la *République* et est radicalement illustrée par le mythe de la Caverne. Elle s'insère dans le legs parméniénien d'une opposition cardinale entre l'apparence (*phaînoménon*) et l'être (*ousia*) où la philosophie constitue la voie d'accès initiatique et privilégiée à la Vérité (*alêthéia*). Rappelons que Platon oppose également au livre VI de la *République* et dans le *Théétète*, la connaissance du corps, c'est-à-dire la sensation (*aîthêsis*), à la connaissance de l'âme, c'est-à-dire la science.

Cependant, l'histoire de la philosophie fait apparaître deux perspectives quant à la manière dont a été pensée l'idée de sens commun. La première est celle inaugurée par Aristote qui a pour objet la perception avec les sensibles communs (*koiné aîsthêsis*). Le sens commun relève ainsi de la théorie des facultés et d'une opération de synthèse de perceptions distinctes. Le sens commun conduit à faire advenir consciente la sensation tout en permettant de juger des sensibles et d'unifier la connaissance². Cette conception perdure au cœur de nombreuses polémiques philosophiques ayant trait à la théorie de la connaissance et de la perception jusqu'au XVIIIe siècle. La seconde conduit l'idée de sens commun à être identifiée à la notion d'opinion et de rationalité commune (*sensus communis*) et peut être synonyme de bon sens.

Le dualisme cartésien affirmé dans les *Regulae* et les *Méditations métaphysiques* participe largement à discréditer l'idée de sens commun comme étant la genèse de l'opinion et à l'opposé des idées claires et distinctes. Néanmoins, Descartes³ distingue dès les premières lignes de son *Discours de la méthode*, le bon sens dont il fait ironiquement l'apologie, de l'idée de sens commun qui relève de la tradition néo-aristotélicienne et scolastique. Pour Descartes, la dualité Corps/Esprit se réalise dans l'opposition respectueuse entre le sens commun et le bon sens. En cela, l'apport décisif de Descartes concernant le concept de sens commun est de faire progressivement évoluer celui-ci d'une conception ayant pour objet la dimension psychophysiologique de la perception vers une conception synonyme d'opinion. Spinoza poursuivra en partie la critique de l'opinion, mais en soulignant, dans son *Court Traité*, 2e partie, §1 "De l'opinion, de la croyance et du savoir"⁴, à l'inverse du dualisme cartésien que l'*itinerium mentis* passe nécessairement par le premier genre de connaissance, c'est-à-dire par « la croyance seule, laquelle se forme par oui-dire ou par expérience ». Le sens commun est alors associé à l'opinion, produit rapporté d'énoncés anonymes.

² Aristote, *De l'âme*, trad. fr. R. Bodéüs, Paris, Flammarion, 1993.

³ René Descartes, *Oeuvres*, éditions Charles Adam et Paul Tannery, édition, Vrin CNRS 11 Vol. 1964-1974, nouvelle édition, 1996.

⁴ Baruch Spinoza, *Court Traité. De dieu, de l'homme et de son bien-être*, (1660) trad. J. Ganaud, *Oeuvres* Vol.1, sous la direction de P. F. Moreau, Paris PUF, 2009, p. 265-267.

Au cours des XVII^e et XVIII^e siècles, la nature du sens commun devient peu à peu l'un des points centraux de l'épistémologie dans les débats philosophiques où s'affrontent tenants et adversaires. La critique lockéenne du dualisme et des idées innées, la critique berkeleyenne de la *res extensa* et celle humienne de la *res cogitans* poursuivront les polémiques quant à la question de la valeur du sens commun pour finalement s'étioler dans le problème du statut de la perception dans l'œuvre leibnizienne. De ceci, il ressort deux attitudes majeures à l'égard de l'idée de sens commun dans la philosophie classique. La première est celle d'une franche hostilité, car le discours philosophique peut se définir contre ce dernier. La seconde est celle de prendre sa défense en affirmant que le discours philosophique s'accomplit avec le sens commun. Ultérieurement, dans son *Dictionnaire philosophique*, Art. *Sens commun*, Voltaire⁵ revient sur la distinction cartésienne entre sens commun et bon sens afin de les identifier et de dévaloriser ces deux concepts. Cette dépréciation du bon sens et du sens commun participe à valoriser à l'opposé la raison. Son contemporain le baron d'Holbach, avec l'opuscule *Le bon sens ou les idées naturelles opposées aux idées surnaturelles*, poursuit à sa façon la critique, en usant de manière polémique de l'idée de bon sens dans la perspective d'une critique politique, religieuse et sociale. Si les critiques et les dépréciations philosophiques du sens commun sont nombreuses, cependant, certains philosophes recommandent à l'égard du sens commun, entendu comme rationalité commune, une attitude plus positive. Au livre I de ses *Topiques*, Aristote recense des lieux (*topoi*) par lesquels un sujet peut être abordé. Ces lieux propres et communs constituent des manières de traiter d'un sujet selon des idées déjà admises qui présupposent leur bienfondé. En ce sens, la pensée aristotélicienne dans les *Topiques* propose un savoir des lieux propres et communs de chaque genre de discours qui ne contredise pas le fait que les opinions puissent traduire ou receler des lieux communs. Ainsi, les *Topiques* peuvent-elles présenter une certaine adhésion à la *doxa* et valoriser une certaine idée du sens commun. Notons qu'au cours de l'histoire de la philosophie, l'analyse des lieux communs a le plus souvent donné lieu à de sérieuses critiques du sens commun et à sa dépréciation.

Dans la *Critique de la raison pure*,⁶ Kant considère d'une manière générale le sens commun comme positif. Aux §22 et § 40 de la *Critique de la faculté de juger*,⁷ Kant assimile le "*sensus communis*" au goût. Kant redonne à l'idée de sens commun une nouvelle dignité, celle d'une possible norme idéale dans les jugements de goût. Ce *sensus communis* est ainsi

⁵ Voltaire, *Dictionnaire philosophique*, édition R. Pomeau Paris, Garnier Flammarion, 1993.

⁶ Emmanuel Kant, *Critique de la raison pure*, trad. fr. A. Renaut, Paris Aubier Flammarion, 2006.

⁷ Emmanuel Kant, *Critique de la faculté de juger esthétique*, trad. fr. A. Renaut, Paris, Aubier Flammarion, 1995.

pensé comme la faculté de juger commune à tous les hommes, c'est-à-dire à la raison humaine dans son ensemble. En réaction à l'idéalisme berkeleyen et au scepticisme humien, l'idée d'une philosophie du sens commun se développe en Angleterre avec l'école écossaise, au cours du XVIIIe siècle. La figure capitale de Thomas Reid incarne cette réaction à une conception philosophique idéaliste des pouvoirs de l'entendement humain. Le projet de Reid dans sa *Recherche sur l'entendement humain d'après les principes du sens commun*⁸ est de proposer une refondation de la théorie de la connaissance par le biais d'une remise en cause de la place centrale de l'idée au sein des doctrines philosophiques. Il s'agit ainsi de valoriser l'idée d'un *sens commun* tout en le différenciant des préjugés afin de prôner une sorte de réalisme du sens commun ou du bon sens. René Daval souligne que le recours de Thomas Reid au *sens commun* résulte également d'une critique sur le caractère équivoque du terme « idée »⁹. Selon Reid, l'examen des usages philosophiques modernes du concept « idée » montre largement que « *les philosophes sont en désaccord sur les définitions et le statut ontologique de l'idée.*¹⁰ » Reid met ainsi en cause la thèse de l'existence de l'objet immédiat de la pensée par laquelle la connaissance de l'objet nous donnée et à laquelle « l'idée » dans son sens philosophique est le plus souvent associée¹¹. Dès lors, Reid critique la conception philosophique et moderne de « l'idée » comme tableau de la réalité, autrement dit, le représentationnalisme classique.

Au début du XXe siècle, s'inspirant des thèses de Reid, G.E. Moore poursuit l'idée d'une philosophie du sens commun dans ses *Principia ethica*¹² et *A Defense of Common Sense*¹³. Il fait du sens commun à la fois une méthode de travail et un critère philosophique qui lui permet de critiquer l'idéalisme néo-hégélien de son contemporain Bradley. La philosophie du sens commun devient ainsi un puissant vecteur de polémiques philosophiques à l'encontre des thèses générées par l'idéalisme, mais également générées par le scepticisme épistémologique. Moore défend ainsi avec vigueur le bien-fondé des jugements du sens

⁸ Thomas Reid, *Recherche sur l'entendement humain d'après les principes du sens commun*, (1764) in *Oeuvres complètes*, édition Théodore Jouffroy, Paris, 1828.

⁹ René Daval, « G. E. Moore, J. Austin et la critique de « l'illusion descriptive » », *John L. Austin et la philosophie du langage ordinaire*, S. Laugier & C. Al-Saleh (Eds), Hildesheim, Georg Olms Verlag, 2011, p. 55.

¹⁰ *Ibid.*

¹¹ Thomas Reid, *Recherche sur l'entendement humain d'après les principes du sens commun*, (1764) in *Oeuvres complètes*, édition Théodore Jouffroy, Essai I, § 1, Paris, 1828.

¹² George Edward Moore, *Principia Ethica*, Cambridge University Press, 1903, Revised edition par T. Baldwin, Cambridge university Press, 1993.

¹³ George Edward Moore, *Philosophical Papers*, Georges Allen & Unwin, Londres 1953 ; George Edward Moore, *Some Main Problems of Philosophy*, London, George Allen & Unwin LTD, (1953), Fifth impression, 1969.

commun en reconnaissant que les propositions qui affirment, par exemple, l'existence du monde extérieur sont des énoncés que nous connaissons et que nous tenons pour vrai. Cette défense et apologie du sens commun constitue pour Moore, le médium par lequel nous pouvons remettre en cause les prétentions épistémologiques non seulement de l'idéalisme, mais plus encore du scepticisme. Moore présente, au travers des textes précédemment cités, un fervent plaidoyer pour le sens commun et pour le caractère d'évidence que revêtent certaines expériences de la vie quotidienne qui sont largement bafouées par les prétentions épistémologique du scepticisme. Selon Moore, les théoriciens de la connaissance ne peuvent aller contre le caractère de certaines évidences, ni combattre sérieusement les jugements du sens commun. Aussi, le sens commun se révèle-t-il à la fois comme un critère en vue d'évaluer le bien-fondé des doctrines philosophiques et comme une valeur fondamentale pour défendre une certaine idée et pratique de la philosophie. La philosophie mooréenne du sens commun s'attache à circonscrire le problème du sens commun en termes d'analyse de la signification du sens commun. Ce dernier et les jugements qu'il produit font l'objet d'analyses philosophiques spécifiques qui sont étudiées comme des constituants élémentaires du langage ordinaire. L'analyse mooréenne du sens commun renouvelle ainsi la conception classique de la philosophie du sens commun qui le réduisait soit à une connaissance intuitive et universelle partagée par tous, soit à l'ensemble des croyances communes propres à une communauté culturelle donnée¹⁴. En conséquence, la philosophie mooréenne du sens commun ne conçoit plus ce dernier comme relevant de l'entendement. Cette nouvelle analyse philosophique du sens commun rend toute leur dignité à ses jugements connus comme vrais et qui cependant n'ont pas la nécessité d'être prouvés ou validés en termes de vérités philosophiques. Les jugements du sens commun relèvent de la connaissance et du langage ordinaire pour Moore. À ce titre, les exemples d'énoncés du sens commun et leur signification seront l'objet d'une attention toute particulière dans *Le legs du scepticisme*, l'article de Clarke où Moore sera considéré comme « *l'homme ordinaire invétéré* ».

Cette attention spécifiquement clarkienne s'inscrit dans le prolongement de celle de Wittgenstein qui dans son ouvrage *De la certitude*, considère que les jugements du sens commun tels qu'ils sont définis par Moore, ne constituent pas un élément de la connaissance, mais un préalable à celle-ci¹⁵

¹⁴ Françoise Armengaud, *G.E. Moore et la genèse de la philosophie analytique*, Paris, Klincksieck, 1990, p. 34. Voir également G.E. Moore, *Philosophical Papers*, London, George Allen&Unwin Ltd., 1959.

¹⁵ Georges-Elia Sarfati, *La sémantique : de l'énonciation au sens commun. Éléments pour une pragmatique topique*, Thèse d'habilitation, inédite, Clermont-Ferrand, 1996. Nous devons à ce travail une grande part des ressources philosophiques que nous avons utilisées dans ce paragraphe.

2.1.2 L'HÉRITAGE DE MOORE, DE WITTGENSTEIN ET D'AUSTIN À PROPOS DU SENS COMMUN.

2.1.2.1 Le sens commun ou l'obscur objet de la *libido sciendi* des philosophes.

La critique Wittgensteinienne de la philosophie moréenne du sens commun participe à une nouvelle reconsidération philosophique du problème du sens commun qui s'inscrit également. Plus précisément, cette critique constitue une évaluation des catégories et de la terminologie usuelle des langues naturelles et met en avant la spécificité du statut du langage ordinaire au cœur du problème philosophique du sens commun¹⁶.

Poursuivant l'idée de Moore selon laquelle le sens commun constitue en quelque sorte une particularité du langage ordinaire, Wittgenstein interroge cependant ce dernier et le statut des croyances du sens commun, au travers de leurs présupposés langagiers tels que la distinction entre « *je crois que* » et « *je sais que* ». Wittgenstein remet ainsi en question l'idée de certitude, pensée en termes d'évidence par Moore, pour lui substituer une conception de la certitude en termes de pratique, de jeux de langage et de formes de vie. Si, pour Wittgenstein, les philosophes ne sauraient sérieusement mettre en doute certaines de nos certitudes, pour autant, ces certitudes ne peuvent être mises en évidence comme le prétend Moore au moyen d'une certaine définition de "savoir". Selon Wittgenstein, l'évidence de certaines de nos certitudes les plus fondamentales ne relève pas d'un savoir spécifique. Elles ne sont pas l'objet d'un savoir comme le prétend Moore, mais font l'objet de pratiques particulières qui nous assurent de leur bien-fondé.

Dès la première conférence de *Quand dire, c'est faire*, J. L. Austin présente la possibilité d'analyser en terme linguistique les énoncés du sens commun. En effet, il affirme que la plupart des philosophes et des non-philosophes manquent à comprendre et à analyser la véritable nature du langage ordinaire : en l'occurrence, sa dimension performative. L'approche pragmatique de cette analyse propose une nouvelle compréhension du sens commun. Elle est couplée à une critique philosophique de la conception classique et logique du langage pour laquelle le langage constitue le médium par excellence de la représentation. La critique austinienne de la conception représentationnaliste du langage ouvre la possibilité

¹⁶ L. Wittgenstein, *Recherches philosophiques*, §23, trad. franç. F. Dastur, J. L. Gaterro, D. Jannicaud, E. Rigal, Paris, Gallimard, 2005 et L. Wittgenstein, *De la certitude*, trad. franç. D. Moyal-Sharrock, Paris, Gallimard, 2006.

d'une analyse pragmatique du sens commun au sein de la philosophie analytique. Austin inaugure ainsi un courant de pensée pour laquelle le sens commun peut être analysé en termes de performativité explicite, c'est-à-dire la mise en évidence entre les actes de paroles conventionnels et des contextes d'énonciation typiques. L'examen par Austin de certains *topoi* du sens commun fait prévaloir un certain savoir de la langue dans nos pratiques langagières communes qui ne s'attache pas à la seule affirmation de la connaissance. Pour Austin, « l'activité de parole est ce qui donne vie aux formes du langage et leur confère un sens. »¹⁷ La philosophie d'Austin dénonce ainsi l'illusion descriptive du langage déployé par la structure topique des conceptions traditionnelles du langage en général, mais également du langage de la connaissance empirique¹⁸. En conséquence, les lieux propres et les lieux communs du langage philosophique, leurs *topoi* épistémiques et leurs *topoi* doxiques peuvent faire l'objet d'une conception linguistique du sens commun d'après Austin.

Pour conclure sur cette brève histoire du concept de sens commun comme objet de la philosophie, nous pouvons faire apparaître deux perspectives. L'une génétique qui retrace comparativement le statut du sens commun au travers des différentes doctrines et présente une bipartition entre tenants et adversaires du sens commun, l'autre touchant aux acceptions distinctes qui furent attribuées au sens commun. Par ailleurs, produire une conception de l'idée de sens commun constitue quasiment une performance paradoxale. Par définition, le sens commun renvoie à une connaissance immédiate, intuitive et non réflexive. Aussi, adopter le point de vue du sens commun sur le concept de *sens commun* revient à l'annihiler, car « dès qu'il réfléchit sur lui-même il cesse d'être le sens commun »¹⁹. Par conséquent, lorsque le sens commun prétend se prendre pour objet, il devient autre, il devient une conception et une réflexion proprement philosophiques sur les limites de la connaissance commune. De fait, d'Aristote jusqu'aux philosophes analytiques contemporains, en passant par John Locke, c'est généralement l'interprétation qui en est faite. Pour d'autres philosophes tels Thomas Reid ou bien encore G. E. Moore, l'expression philosophique est réductible à l'expression d'un « *sens commun éclairé* »²⁰ qui vise un examen critique du schème conceptuel commun ou de notre supposée « *disposition conceptuelle standard* »²¹ pour parler comme Clarke.

Pour notre part, l'histoire de l'idée de sens commun se compose fondamentalement d'une dimension épistémologique qui identifie le sens commun à une rationalité partagée par

¹⁷ F. Recanati, *Philosophie du langage (et de l'esprit)*, Paris, Gallimard, 2008, p. 23.

¹⁸ Voir également, J. L. Austin, *Le langage de la perception*, Paris, Vrin, 2007.

¹⁹ Pascal Engel, *Epistémologie pour une Marquise*, Paris, Les Editions d'Ithaque, 2011, p. 27.

²⁰ *Ibid.*

²¹ T. Clarke, *Le legs du scepticisme*, § *Philosopher : ses caractéristiques et son but*.

l'ensemble des hommes et dont l'objet est le monde commun. Cette dimension nous l'avons faite prévaloir dans notre analyse, car elle nous paraît rendre compte précisément de la manière dont le sens commun a été pensé par la philosophie anglo-américaine, en général. Elle s'attache au problème de la cognition et de la perception. Mais l'histoire de ce concept se compose également d'une dimension doxique, c'est-à-dire idéologique où la réalité discursive et philosophique s'inscrit dans les données du sens commun qui s'attache aux idées et aux opinions. Cette dimension volontairement minorée de notre part, est illustrée essentiellement, mais de façon distincte, par l'idéologue Destutt de Tracy ainsi que par les philosophes Marx et Gramsci²².

2.1.2.2 Le réalisme clarkien ou un certain renouveau conceptuel de l'idée de sens commun.

L'ensemble des travaux menés par Thompson Clarke sur les conceptions traditionnelles de la philosophie de la perception et de la philosophie de la connaissance nous paraît soutenir une thèse à propos de la connaissance qui s'oppose à l'épistémologie traditionnelle. En effet, traditionnellement, l'épistémologie vise un objectif mélioratif qui prétend analyser la nature de la connaissance et ses conditions afin de procéder à une meilleure accessibilité de nos objectifs épistémiques. Classiquement, les épistémologues définissent ainsi la connaissance comme une espèce particulière de croyance vraie, à savoir une croyance vraie directement ou indirectement justifiée. C'est pourquoi la tâche principale de l'épistémologie traditionnelle est, d'une part, de définir le plus précisément possible la nature d'une justification ; d'autre part, de spécifier les critères auxquels doit satisfaire une croyance pour être dites justifiée. Par conséquent, la notion de justification est certainement le concept le plus fondamental pour les philosophes traditionnels de la connaissance²³, car il est un concept normatif qui fait de l'épistémologie une entreprise traditionnellement normative.

²² Pour de plus amples détails, voir Georges-Elia Sarfati, *La sémantique : de l'énonciation au sens commun. Eléments pour une pragmatique topique*, Thèse d'habilitation inédite, Clermont-Ferrand, 1996.

²³ Jaegwon Kim, *La survenance et l'esprit*, Vol. 1, L'esprit et la causalité mentale, § III, « Qu'est-ce que « l'épistémologie naturalisée » », trad. franç. S. Dunand & M. Mulcey, Paris, Les Éditions Ithaque, 2008, p. 45- p. 68.

À l'inverse, la thèse clarkienne à propos de la connaissance est une conception philosophique renouvelée. Elle déploie l'idée selon laquelle, en général, notre connaissance du monde extérieur ne peut être définie en termes de croyances vraies justifiées, comme le supposent traditionnellement l'épistémologie et le scepticisme. La connaissance du monde et de ses objets est alors un fait dont la nature est foncièrement indéfinissable. En effet, le concept de connaissance ne peut être réductible à une simple décomposition conceptuelle à partir d'éléments supposés plus fondamentaux. Pour ces raisons, l'ensemble des analyses ou des tentatives traditionnelles des philosophes à prétendre analyser, définir et justifier la connaissance sont invalides. Elles sont traditionnellement confrontées à l'échec et à la circularité de leurs arguments et supposées preuves. Car les concepts de croyance, de justification et de vérité présupposent et se fondent sur celui de connaissance. Nonobstant, ce fait ne conduit pas à soutenir le scepticisme épistémologique. Pour Clarke, au lieu de prétendre sempiternellement déployer une théorie de la connaissance vraie ou une conception accomplie de la connaissance, les philosophes de la connaissance devraient plutôt examiner réellement les cas ou les exemples où la connaissance est foncièrement manifeste, comme ordinairement dans la vie quotidienne.

D'une certaine façon, si Clarke critique le réalisme des philosophes de Cambridge, partisans de la théorie des sense-data, il est également critique à l'égard du réalisme défendu par des philosophes oxoniens comme John Cook Wilson, Gilbert Ryle, John Langshaw Austin, Henry Habberley Price et Harold Arthur Pritchard²⁴. Pour une part non négligeable, cette dernière tradition a été très importante dans l'avènement du réalisme de la philosophie du langage ordinaire, mais aussi pour une certaine conception du réalisme contemporain. Entre autres, celui défendu par certains représentants majeurs de la philosophie anglo-américaine contemporaine. Ainsi, la théorie de la connaissance du philosophe John Cook Wilson a-t-elle été l'objet d'un vif regain d'intérêt pour des penseurs tels que John McDowell²⁵, Charles Travis²⁶ ou bien encore Timothy Williamson²⁷ qui s'interrogent sur la nature de la connaissance et de la perception. John Cook Wilson (1849-1915), professeur de logique à Oxford, est considéré comme le fondateur du mouvement philosophique qualifié de

²⁴ Voir *intra*, notre 1ère partie « La nature de l'épistémologie traditionnelle ».

²⁵ John. Mc Dowell, *Mind ans World*, Cambridge (Mass.) Harvard University Press, 1994 ; *Meaning, Knowledge and Reality*, Cambridge (Mass.) Harvard University Press, 1998 ; *Mind, Value and reality*, Cambridge (Mass.) Harvard University Press, 2001.

²⁶ Charles. Travis, *The Uses of Sense*, Oxford University Press, 1989 ; « A Sense of Occasion », *The philosophical Quarterly*, n° 55, p. 286-314.

²⁷ Timothy. Williamson, *Knowledge and its Limites*, Oxford Clarendon Press, 2001 ; *The philosophy of Philosophy*, Oxford Blackwell, 2007.

"réalisme d'Oxford"²⁸. Le réalisme qu'il défend en matière de connaissance le conduit à renouveler la conception de la nature de la croyance, à renouveler l'examen des jugements inférentiels, à établir l'impossibilité d'une véritable théorie épistémologique et à défendre une conception anti-représentationnaliste, proche d'un réalisme direct. Ce réalisme wilsonien accorde la primauté à la connaissance, appréhendée comme un état *sui generis*, sur la croyance et considère une absolue indépendance de l'objet connu par rapport au sujet connaissant²⁹. Par ailleurs, le réalisme wilsonien constate la faillite de l'empirisme classique en général³⁰ et en particulier celui de Hume, en soulignant le caractère essentiel de l'activité de la pensée et du jugement sur les images mentales et les lois d'association³¹.

Élève de Pritchard, H. H. Price a été certainement influencé par la pensée de Cook Wilson transmise par son maître, mais il a aussi été inspiré par la pensée des théoriciens des *sense data*, celle de ses maîtres de Cambridge que furent G. E. Moore, B. Russell et C. D. Broad. Sa théorie physique et psychologique de la perception,³² examinée par Clarke, est ainsi le produit des apports du réalisme oxonien et des partisans et théoriciens cambridgiens de la thèse des *sense-data*. Par l'entremise des lectures de Price et de Pritchard³³, Clarke a sans doute été inspiré par certaines thèses wilsoniennes dans son examen de la nature de l'épistémologie traditionnelle et dans son examen de la question de l'emprise de l'expérience et du langage sur les conditions de la connaissance et du scepticisme. En effet, le philosophe Cook Wilson peut être considéré comme l'une des figures majeures de l'avènement de l'idée de philosophie du langage ordinaire³⁴. Cependant, à l'instar de Clarke, il ne considère pas que donner toute son attention à ce qui se dit ordinairement puisse constituer en soi une sorte de philosophie première³⁵. En cela, Cook Wilson, Austin et Clarke se rejoignent. Ils pensent que le recours au langage ordinaire peut constituer un authentique auxiliaire ou un guide pour philosopher dans la mesure où il n'est jamais un fait insignifiant qu'ordinairement nous privilégions tel usage des mots à tel autre. Nonobstant, le langage ordinaire ou non

²⁸ Mathieu Marion, « Oxford Realism : Knowledge and Perception, I », *British Journal for the History of Philosophy*, 2000, Vol. 8, n°2, p. 299-338 & « Oxford Realism : Knowledge and Perception, II », *British Journal for the History of Philosophy*, 2000, Vol. 8, n°3, p. 485-519.

²⁹ Christophe Al-Saleh, « La place de la critique de Hume dans la formation du réalisme à Oxford dans la première moitié du XXe siècle : quelques aspects », *Revue de Métaphysique et de Morale*, 2003/2, n°38, PUF, p. 199-212.

³⁰ Celui généralement identifié aux théories de la connaissance des philosophes J.Locke, G.Berkeley et D. Hume.

³¹ C. Al-Saleh, *Id.*, p. 7.

³² H.H. Price, *Perception*, (1932), Londres, Methuen, 1964.

³³ T. Clarke, *La nature de l'épistémologie traditionnelle*, § I & T. Clarke, *Le legs du scepticisme*, Incipit.

³⁴ Sur cette question voir Mathieu Marion, « Cook Wilson and Austin on Knowledge, Wittgenstein, and the rise of Ordinary Language Philosophy », *John L. Austin et la philosophie du langage ordinaire*, S. Laugier & C. Al-Saleh (dir.), Hildesheim, Georg Olms Verlag, 2011, p. 81-105.

³⁵ C. Al-Saleh, *J. L. Austin et le problème du réalisme*, Op. Cit., p. 24.

philosophique ne peut être considéré comme ce quelque chose qui aurait le premier mot et le dernier mot³⁶ sur l'applicabilité conceptuelle. Autrement dit, ce qui vaut en régime ordinaire ne vaut pas nécessairement en régime philosophique et vice versa. Ce point est important. Dans son examen critique d'une certaine philosophie du langage ordinaire et de son interprétation de la défense du sens commun de Moore³⁷, Clarke met en cause la thèse philosophique d'un « réalisme des usages »³⁸ défendue par Norman Malcom³⁹. Selon ce dernier, si l'on suit l'enseignement de son maître Wittgenstein, tout problème philosophique trouve sa résolution dans un examen linguistique selon lequel nos expressions conceptuelles sont légitimes, pour autant qu'elles sont ordinaires, c'est-à-dire dès lors qu'elles s'inscrivent dans un accord social d'une communauté linguistique. Pareillement, Norman Malcom a prétendu établir une interprétation définitive de la défense moréenne du sens commun⁴⁰ qui considère que le recours au langage ordinaire, le seul langage communément accepté et correct, constitue la seule véritable parade au scepticisme philosophique. Pour Clarke, l'interprétation de Malcom est erronée. Malcom se trompe à la fois sur la signification de la défense moréenne du sens commun, sur la possibilité de se prémunir du scepticisme, sur le fait que seul le langage ordinaire serait correct en vertu d'un accord social quant à l'applicabilité conceptuelle. Mais, plus encore, Malcom est dans l'erreur quant à son prétendu « réalisme des usages ». Car ce réalisme des usages linguistiques présuppose une différenciation absolue, quant à l'applicabilité conceptuelle des expressions, entre d'une part, les modalités dites « ordinaires » des usages du langage prétendument seuls correctes et d'autre part, les modalités dites philosophiques des usages du langage prétendument seuls incorrectes. L'un des aspects fondamentaux de la pensée clarkienne réside justement à montrer qu'une telle distinction est, ni fidèle à l'esprit et aux propos de la pensée wittgensteinienne, ni en mesure de proposer une intelligibilité réelle de la dimension labile de nos usages conceptuels et pratiques langagières.

Pour toutes ces raisons, selon Clarke, réinvestir conceptuellement l'idée de « réalisme philosophique » suppose de circonscrire l'ensemble des présupposés traditionnellement partagés par les philosophes de la connaissance et par les sceptiques. Cet examen critique pourrait aussi nous laisser penser que la seule idée qui vaille d'un sens commun, d'après

³⁶ J. L. Austin, « A Plea for Excuses », *Proceedings of the Aristotelian Society*, 1956-57 ; « Playdoyer pour les excuses », *Écrits philosophiques*, trad. franç. L. Aubert & A. L. Hacker, Paris, Seuil, 1994, p. 136-170.

³⁷ T. Clarke, *Le legs du scepticisme*, Moore : l'homme ordinaire invétéré.

³⁸ C. Al-Saleh, *Id.*, p. 260.

³⁹ Norman Malcom, « Knowledge and Belief », *Mind*, Vol, 51, 1952, p. 178-189.

⁴⁰ Norman Malcom, « Moore and Ordinary Language », P. A. Schilpp (Ed.) *The Philosophy of G. E. Moore*, Evanston ; Illinois, The Library of Philosophers, 1942.

Clarke, soit également celle d'un réalisme plus "prosaïque" de la part des philosophes. Réalisme fondamentalement articulé aux conditions ordinaires et manifestes de la connaissance et à l'aune des investigations épistémologiques de la vie quotidienne⁴¹.

2.1.3 VOIR ET SAVOIR SELON L'ÉPISTÉMOLOGIE TRADITIONNELLE ET SELON LE SENS COMMUN.

2.1.3.1 Dire voir & dire savoir selon les épistémologues traditionnels.

Communément, le problème de la nature du sens commun nous renvoie à ce qui s'impose immédiatement comme manifestement vrai, c'est-à-dire qui a un certain caractère d'évidence. Mais le caractère d'évidence ou l'obvie est-il l'objet d'interrogations pour l'épistémologie traditionnelle ? Généralement, l'obvie n'est concevable qu'en tant qu'évidence intellectuelle et rationnelle ou en tant qu'évidence empirique et sensible. En conséquence, l'obvie peut-être réduit comme chez Descartes à l'idée d'évidence qui est la manière dont la vérité se manifeste à l'esprit et par laquelle il la comprend comme critère de la vérité⁴². Pour quelles raisons l'obvie ou ce qui va de soi est-il philosophiquement douteux ? D'où nous proviennent certaines croyances philosophiques selon lesquelles ce qui semble aller de soi ne l'est pas et selon lesquelles "l'obvie" doit avoir une réalité autre que celle présentée ordinairement ?

Wittgenstein pense que cela résulte d'un certain sentiment d'étrangeté à l'égard de l'obvie ou de ce qui devrait être reconnu comme familier. Car il nous est difficile de le définir

⁴¹ T. Clarke, *La nature de l'épistémologie traditionnelle*, § IV.

⁴² René Descartes, *Discours de la méthode*, § deuxième partie et *Règles pour la direction de l'esprit*, III, *Œuvres complètes*, Édition Adam et Tannery, T. VI & T. X, Paris, Vrin, 1996.

comme tel : « *L'existence d'un tel sentiment d'étrangeté ne nous permet pas de dire de tout objet que nous connaissons bien et qui ne nous semble pas étranger qu'il nous donne un sentiment de familiarité.* »⁴³ Si le philosophe peut s'interroger légitimement sur ce qui lui semble peu commun ou singulier, car cela est "hors de l'ordinaire", il ne s'ensuit pas pour autant que l'ordinaire ne le soit plus, car il serait philosophiquement non reconnaissable comme tel. Pour Wittgenstein, l'impression philosophique d'inaccoutumé ou d'insolite est plus aisée à formuler que celle de la familiarité. Pour autant, cela n'implique pas de remettre en cause nécessairement ou systématiquement ce qui relève de "l'ordinarité", c'est-à-dire ce qui nous est familier ou quotidien. De l'impression d'inaccoutumé, nous ne pouvons en conclure que plus rien ne doit être considéré comme familier et par là même mettre en cause toute idée d'obvie. Le concept d'obvie n'est pas très familier au vocabulaire philosophique, ni à la grammaire des philosophes, à quelques rares exceptions près. La quasi-impossibilité de circonscrire philosophiquement un tel concept explique en partie les raisons pour lesquelles les philosophes ont les plus grandes difficultés pour lui attribuer une signification. Si la signification n'est pas indépendante de l'usage ou de l'expérience vécue, alors il nous est possible de comprendre pourquoi nombre de philosophes ont perdu non seulement l'usage, mais aussi le sens de l'obvie. C'est à la conclusion à laquelle semble-t-il Clarke est conduit après Wittgenstein. Pour ce dernier, le sentiment philosophique « *d'inquiétante étrangeté* » est plus familier à la grammaire philosophique que la simple impression « *que cela va de soi* ». Au demeurant, une part importante de la tradition philosophique ne s'est-elle pas déployée depuis l'idée que rien ne va véritablement de soi et que par conséquent, nous devrions nous défier de nos certitudes. Aussi, le geste philosophique peut-il apparaître pour certains comme une inquiétude fondamentale à l'égard de l'obvie ou du réel dont nous aurions à nous guérir⁴⁴.

Notre réalité perceptive semble ne pas toujours correspondre en toutes circonstances à la réalité physique que nous présentent les phénomènes, c'est-à-dire ce qui nous apparaît ou se manifeste soit à la conscience, soit aux sens. Mais le fait que nous sachions ou non si ce que nous sommes conduits à percevoir est, soit une réalité perceptive, soit une réalité physique devient immédiatement problématique. Non seulement il nous faut évaluer le fait de savoir si nous avons ou non un critère de distinction entre ce qui relève de la conscience et ce qui relève des sens. Mais plus encore, nous avons la nécessité de déterminer ce qui constitue les notions ou concepts de réalité perceptive et de réalité physique. Pour cela, nous recourons le plus souvent aux notions de voir et de savoir. Nous les utilisons comme des paradigmes,

⁴³ L. Wittgenstein, *Recherches philosophiques*, § 596, voir également § 598, § 599 et § 600, Op. Cit.

⁴⁴ Entre autres Freud et Wittgenstein, certes de manières distinctes.

c'est-à-dire comme des modèles et des manières d'exemplifier la nature et les procédures de la connaissance. Mais d'où les paradigmes que sont les concepts *voir* et *savoir* tiennent-ils leur nature d'exemplification de ce qu'est connaître ? La notion de paradigme renvoie à une explicitation révélatrice et démonstrative par l'exemple. Elle synthétise le divers et le singulier sous le registre de l'universel. Mais la diversité et l'hétérogénéité de nos pratiques à signifier ce qu'est connaître, peuvent-elles être subsumées sous des concepts théoriques et paradigmatiques tels que le propose l'épistémologie traditionnelle ? L'analyse des arguments mobilisés par les épistémologues traditionnels constitue pour Clarke le moyen d'étudier ce problème.

Les concepts philosophiques *voir* et *savoir* qui sont mobilisés par les différentes épistémologies des philosophes sont-ils à même d'être des paradigmes et d'exemplifier ce dont ils sont l'exemple ?⁴⁵ Les concepts ou les catégories de *voir* et *savoir* fondent-ils les conditions logiques de l'exemplarité de ce qu'est dire « *voir* » et de ce qu'est dire « *savoir* » ? Selon Clarke, la cohérence des épistémologies traditionnelles des philosophes paraissent tenir à la question de savoir, si les concepts de *voir* et de *savoir* peuvent être exemplifiés et faire fonction de paradigmes qui servent tout à la fois d'étalon et de patron à ce qu'est dire « *connaître* ».

Que recouvrent fondamentalement les notions de *voir* et de *savoir* et leurs applicabilités épistémiques à quelque chose ? Pourquoi sommes-nous amenés si promptement à recourir à ces notions auxquelles, semble-t-il, nous réduisons nos différentes manières de connaître et de percevoir ?

Communément, la notion de *voir* nous renvoie aux notions d'immédiateté, de perception, de naturalité, de proximité, d'action, etc. Elle semble s'opposer point par point à celle de *savoir* qui renvoie aux notions de médiation, de construction, de symbolique, de langage, de distance, de réflexion, etc. Néanmoins, les notions de *voir* et de *savoir* semblent aussi dépendre l'une de l'autre. N'éprouvons-nous pas le besoin de *savoir* quelque chose pour dire que nous voyons ? Le fait de *voir* ne requiert-il pas une dimension de *savoir* qui vienne certifier que je vois ? Comment puis-je *voir* sans avoir la conscience de *voir*, c'est-à-dire un

⁴⁵ Pour un approfondissement de cette question, voir dans son intégralité la thèse inédite de J.P. Narboux, *Dimensions et paradigmes. Wittgenstein et le problème de l'exemplarité*. L'objet de cette thèse est une analyse de la critique wittgensteinienne de la dévaluation de l'exemplarité de l'exemple qui montre que l'aporie de l'exemplarité peut être résolue par le recours aux paradigmes. La critique wittgensteinienne de la dévaluation de l'exemplarité est également une critique de la définition et de la dévaluation kantienne de l'induction comme mode de raisonnement de la faculté de juger. Selon J. -Ph. Narboux, « *ce que Wittgenstein a mis en cause, c'est la secondarisation de l'exemple au profit de ce dont il est exemple (le concept) qu'induit tout dispositif catégorial. Cette secondarisation de l'exemple conduit à faire de l'exemple une instance ou un cas quelconque de quelque chose d'autre (le concept), l'exemple n'ayant pensé ni en lui-même ni pour lui-même, mais toujours à l'aune de ce dont il est un exemple (parmi d'autres), à savoir le concept en tant qu'il dicte la manière dont l'exemplarité doit être entendue.* » [https://sites google.com/a/narboux.fr](https://sites.google.com/a/narboux.fr), 7 avril 2012.

certain genre de savoir sur l'action ou le procès qu'est voir ? À l'inverse, le terme *savoir* fait souvent appel aux métaphores liées au verbe *voir* telles celles de lumière ou d'image. Il renvoie aussi à l'étude et à l'expérience qui constituent un apprentissage pouvant requérir la nécessité de voir.

Par ailleurs, la définition classique et philosophique du savoir comme connaissance claire et distincte, c'est-à-dire intuitive, caractérise une forme de savoir où l'objet à connaître est immédiatement présent à l'esprit sous un mode d'appréhension proche de l'acte de voir. Ce savoir ou connaissance intuitive exclut le médium du langage au contraire de la connaissance discursive. Ainsi, les concepts de *voir* et *savoir* peuvent-ils être consubstantiels à leurs propres définitions et descriptions. Il semble que la coexistence des notions de *voir* et de *savoir* pour définir et caractériser l'acte de connaître puisse se justifier de cette manière. Nous ne pouvons voir ou savoir quelque chose sans nous référer à nos facultés cognitives. En retour, l'étymologie indo-européenne de connaître au sens « *d'être mentalement capable* » paraît rendre compte légitimement d'avoir un recours épistémologique particulier aux notions de *voir* et de *savoir*.

Pour l'ensemble de ces raisons, Clarke est donc conduit naturellement à articuler le problème de la nature de l'épistémologie traditionnelle à celui de l'applicabilité conceptuelle, à partir des concepts et des usages philosophiques de *voir* et de *savoir*. Son projet prend sa source dans l'évaluation des arguments épistémologiques des philosophes traditionnels. Il se poursuivra dans ses deux articles qui sont *Voir les surfaces et les objets physiques* et le *Legs du scepticisme*.

Nos manières de connaître sont multiples et hétérogènes. Elles peuvent être alertées différemment selon les circonstances. Examinons une série d'exemples pour illustrer notre propos : *Sébastien connaît Christophe ; elles savent prendre leur temps ; ils savent faire de la planche à voile ; Muriel connaît le théorème de Fermat ; Charles sait que deux fois cinq font dix ; nous connaissons Bruxelles et Venise ; je sais tout cela*. Ces phrases distinctes présentent chacune à leurs façons, des usages linguistiques que nous avons pour rapporter les manières dont nous sommes amenés à dire *savoir*⁴⁶ ou *connaître* quelque chose. Les verbes *connaître* et *savoir* sont proches sémantiquement. Ils peuvent être assez facilement utilisés comme

⁴⁶ Selon la typologie du philosophe B. Russell (1872-1970), il y a trois formes de connaissances : 1) La connaissance propositionnelle qui consiste "à savoir que" (*know that*). Cette connaissance consiste à savoir quelque chose qui puisse être exprimé par une phrase déclarative et qui puisse être qualifié soit comme vrai, soit comme faux. 2) La connaissance par "*acquaintance*" ou connaître. Elle consiste à connaître X, où est X peut être une personne, une chose (lieu, objet...). Ex : « Je connais cette personne même si j'ai oublié son nom » ; « Je connais cet endroit par oui-dire ». 3) La connaissance relevant de la capacité ou faculté. Elle est identifiable au "savoir-faire" ou savoir comment faire quelque chose (*know how*).

synonyme l'un de l'autre. Néanmoins, si nous affirmons que « *vous connaissez Sophie* », cet énoncé n'est pas strictement équivalent à « *Vous savez qui est Sophie* ». Aussi, le langage de la connaissance est-il subtil et complexe à l'aune de nos pratiques ordinaires et savantes de ce que nous affirmons ou non connaître.

Les manières dont nous mobilisons le langage reflètent ce que nous nommerons une grammaire de la connaissance qui s'est constituée tout au long de l'histoire du langage. Cette grammaire est l'ensemble de règles explicites ou implicites par lequel nous reconnaissons avoir un certain usage du langage dans une communauté donnée, selon Wittgenstein. Cette grammaire fonde les pratiques orthodoxes ou hétérodoxes que nous avons du langage et par lesquelles nous sommes conduits à comprendre ou non ce que les autres cherchent à nous signifier. Ainsi, nous pouvons dire « *Je vois cela* » pour signifier l'expression « *je sais cela* » ou bien encore, « *Je vois que tu as aimé ce spectacle* » comme l'équivalent de l'assertion suivante : « *Je sais que tu as aimé ce spectacle* ». En conséquence, les termes *voir* et *savoir* peuvent avoir un usage synonymique au quotidien. Pourtant, nous savons tous que la notion de *voir* désigne une faculté essentiellement physiologique qui nous permet d'appréhender par l'un de nos sens ce qui nous est extérieur ou le milieu dans lequel nous sommes. Au demeurant, notre capacité de voir est certainement l'une des formes les plus archaïques de nos manières de connaître et de percevoir le monde. Dans de nombreuses circonstances, nous concevons la perception visuelle comme une certaine forme de connaissance ou savoir qui met en relation un sujet percevant avec un objet perçu. Cette forme de savoir peut être décrite sous la forme d'une connaissance propositionnelle, à savoir : « *si Charles voit que A, Charles sait que A.* » Cet énoncé est une connaissance propositionnelle dans la mesure où il y a un sens à se demander si cet énoncé est vrai ou faux. Cette expérience perceptive correspond à un fait que nous pouvons qualifier. Sens majeur de l'appréhension naturelle sur lequel nous avons construit des modèles d'intelligibilité du monde, la vue et la notion de *voir* ont été utilisées comme paradigme de ce que serait *penser*.

De même, les expériences perceptives constituées par notre faculté de voir la réalité nous donnent elles-mêmes à penser. En conséquence, *voir* et *savoir* semblent être deux registres différents sur lesquels nous pourrions constituer un certain langage de la connaissance qui se suffise à lui-même. Mais est-ce certain ? L'idée d'un langage de la connaissance peut-elle satisfaire à l'ensemble de nos pratiques de la connaissance ? Cette dernière interrogation nous paraît être l'une des questions principales posées par Clarke au travers de ses analyses des arguments des épistémologues traditionnels. Les procédures engagées pour vérifier et valider les dires du langage de la connaissance et les polémiques

qu'elles provoquent entre les théoriciens de la connaissance constituent la matière des ces analyses.

Pour Clarke, le concept *voir* constitue fondamentalement un paradigme pour constituer à la fois l'idée de savoir et son concept philosophique, y compris même pour certaines des importantes notions philosophiques mobilisées par le langage théorique de la connaissance. Le fait de démontrer au moyen de certaines procédures apparaît à Clarke comme un idéal d'explicitation, pour les épistémologues traditionnels, sur le mode d'un « *faire voir* » qui porte la monstration à son comble, c'est-à-dire à une visibilité parfaite de ce qui est intelligible⁴⁷. Pour ces raisons, la nature de la démonstration peut être alors comprise comme le garant d'une possibilité à fonder l'obvie pour certains épistémologues. Ce constat apparaît comme essentiel à Clarke. Il constitue l'un des axes centraux de sa critique quant aux prétentions particulières et aux revendications spécifiques de l'épistémologie traditionnelle.

Par ailleurs, depuis l'antiquité, l'idée philosophique de théorie de la connaissance est constitutive d'une *theoria*, comme nous l'enseigne l'étymologie, c'est-à-dire d'une conception nécessairement contemplative ou visuelle (*idea*) de la connaissance. La connaissance philosophique est ainsi conçue structurellement sur le modèle d'une action visuelle qui sert de paradigme aux conceptions philosophiques de la connaissance et du savoir. L'exemple du terme grec *eidos* dont la signification commune relève du « *voir* », de l'apparence ou de l'aspect, illustre au sein de la théorie de la connaissance platonicienne ce caractère d'une vision paradoxale. L'*eidos* selon Platon désigne l'Idée ou la Forme, ultime fondement du réel « *qu'aucun œil ne saurait voir* »⁴⁸. Le sens philosophique d'*eidos* dans la théorie platonicienne de la connaissance s'est pérennisé avec le terme latin, *species*, dont le double sens renvoie aux notions d'aspect et d'espèce. Il désigne ainsi l'image universelle des choses dans la pensée. Tout au long de l'histoire de la philosophie, la question de l'idée fut centrale afin d'expliquer la nature et le procès de la connaissance, même si elle fut thématifiée de manière fort distincte de Platon à Descartes.

⁴⁷ T. Clarke, *La nature de l'épistémologie traditionnelle*, § I & § II ; T. Clarke, *Voir les surfaces et les objets physiques*.

⁴⁸ Rémi Brague, *Introduction au monde grec. Études d'histoire de la philosophie*, Paris, Champs Flammarion, 2010, p. 27.

2.1.3.2 Dire voir & dire savoir : la question du fondement de la connaissance.

L'idée et le concept de représentation avec Descartes devinrent ainsi les objets de la pensée philosophique par excellence. Le concept de représentation et l'idée de réalité objective vont constituer l'objet de la connaissance, c'est-à-dire la possibilité de combler un vide supposé entre l'esprit et le monde. Mais que présuppose l'idée de représentation ? Peut-être la nécessité de convoquer l'idée d'un donné dans l'expérience qui puisse justifier l'exercice de l'esprit. Mais, qu'est-il précisément ce donné constitutif de la représentation pour les philosophes ? Selon les uns, c'est une pure idée, selon les autres, une pure sensation. Pour d'autres encore, tel Kant, c'est un concept mixte, l'idée d'un contenu conceptuel de l'expérience perceptive qui fonde notre capacité à juger de la perception⁴⁹.

Étymologiquement, le terme de *repraesentatio* signifie l'action de mettre sous les yeux ou rendre présent. Aussi, la notion de représentation peut-elle conduire explicitement à associer l'idée ou l'action de voir à celle de savoir, comme peut le rendre le terme allemand de *vorstellung*. L'idée de représentation renvoie fondamentalement à la pensée philosophique et constitue l'un de ses concepts classiques des plus importants pour l'histoire de la philosophie. Au sein de la philosophie, cette idée de représentation a constitué pour une part essentielle, à l'établissement de théories de la connaissance afin d'expliquer le fait que nous ne puissions connaître directement la réalité. Plus précisément, c'est la conception selon laquelle les idées seraient représentatives des choses, car l'esprit ne peut connaître directement les choses ou objets réels que par la médiation des idées qui en sont les signes et qui les rendent présents à la pensée. Les idées représenteraient alors la réalité sans lui être nécessairement semblables. Cette conception ou théorie des idées représentatives a été soutenue de manière distincte au cours de l'histoire de la philosophie par des philosophes majeurs tels que : saint Augustin (354-430), une partie des scolastiques, René Descartes (1596-1650), Nicolas Malebranche (1638-1715), John Locke (1632-1704). En conséquence, la connaissance humaine consisterait à se rapporter aux choses ou aux objets en les représentant. L'idée de représentation est ainsi un concept classique de l'épistémologie pour la philosophie de la connaissance dans la mesure où elle participe au déploiement d'une théorie de l'intelligibilité. Cette conception théorique de la connaissance qui affirme que les idées représenteraient la réalité constitue aussi la justification explicative d'une limite à notre accès à la réalité des choses. Pour Emmanuel Kant (1724-1804), le concept de représentation

⁴⁹ E. Kant, *Critique de la raison pure*, trad. franç. A. Renault, Paris, Aubier Flammarion, 2006.

est fondamentalement une détermination de l'esprit où ce qui est représenté unifie ce qui relève de l'ordre de la pensée et ce qui relève de l'ordre de l'intuition. Quant à l'idée d'intuition, elle déploie deux idées essentielles : celle d'une connaissance sans intermédiaire, directe et immédiate et celle d'une connaissance obvie et incontestable. Généralement, l'intuition est opposée à la connaissance discursive et à la connaissance déductive. Malgré de nombreuses distinctions conceptuelles et sémantiques au cours de l'histoire de la philosophie, l'idée d'intuition a conservé une apparente unité constitutive de son étymologie. L'étymologie du terme provient du latin *intuituere* qui signifie porter son regard ou considérer avec attention. Nous retrouvons encore ici ce lien indéfectible entre les idées complexes de *voir* et de *savoir*. Leur complexité, terme dérivé du latin, *complectere* (tisser ensemble) consiste dans un entrelacement perpétuel de leurs significations qui œuvre à la constitution et à la singularité du langage philosophique de la connaissance. Le mot intuition désigne toujours plus ou moins un rapport avec l'acte de voir ou la notion de regard. Ainsi, Husserl pense qu'il y a un *voir* non sensible selon lequel l'essence de la chose se montre en une intuition dont nous pouvons établir la description phénoménologique. L'intuition est alors la faculté qui privilégie sous le mode analogique la conduite de la pensée *per visibilia ad invisibilia*. Les caractères d'apodicticité et de certitude fondent ainsi le jugement philosophique à porter la conscience de sa nécessité en cherchant à prouver la réalité ou la vérité d'un fait.

Les épistémologues distinguent communément deux formes génériques de la connaissance : celle fondée sur un état perceptif et celle qui ne se fonde pas sur un état perceptif. Cette distinction différencie en termes kantien, la connaissance empirique ou *a posteriori* de la connaissance *a priori*. Pour certains philosophes contemporains issus de la tradition dite analytique, cette différenciation ne semble pas seulement recouvrir deux genres de connaissances, mais aussi deux types de faits, au contraire de ce que pensait Kant. L'idée d'une théorie de la connaissance perceptive implique également un processus, celui d'une orientation directionnelle de la connaissance sur le mode du « voir ». Ce processus est lui-même renforcé par l'idée que la perception pourrait être intentionnelle ou qu'un certain état mental structure la perception. Le concept philosophique d'intentionnalité a été défini comme une caractéristique essentielle de l'ensemble des phénomènes mentaux qui présuppose un Sujet de la connaissance ou du moins une conscience. Il désigne ainsi le mouvement même de la conscience vers quelque chose d'autre qu'elle-même comme le fait de voir un objet physique par exemple. Il peut aussi signifier le fait pour la pensée d'avoir quelque chose en vue comme objet, au sens où le phénomène mental en tant que tel représente quelque chose. Le problème de l'intentionnalité de la perception est ainsi évalué implicitement par les

analyses clarkiennes. Selon Clarke, la nature de la connaissance perceptive ne relève pas de l'intentionnalité. Il constitue ainsi un faux problème dont l'explication apparaît lorsque l'on rend compte précisément de ce que font exactement les épistémologues traditionnels quand ils disent « voir » et disent « savoir ». En effet, les épistémologues traditionnels minorent involontairement le caractère opératoire du langage de la connaissance par rapport aux procédures vérificationnistes. En conséquence, cette dépréciation se réalise en survalorisant l'idée que la perception serait intentionnelle.

Précédemment, nous avons vu que les philosophies respectives de Descartes et de Kant nous conduisaient de manière distincte à l'idée d'un intermédiaire entre l'esprit et le monde par le truchement d'un contenu médian. Respectivement, l'idée cartésienne et le contenu conceptuel de l'expérience, selon Kant, ont une fonction médiatrice entre l'esprit et l'objet de la perception qui permet au *Sujet* qui pense un accès à la connaissance de l'*Objet*. Aussi, la perception visuelle aurait-elle pu être définie selon Descartes tout comme pour Kant comme le produit d'un jugement, c'est-à-dire d'une inférence de l'esprit à partir de données délivrées par la médiation d'un sens, en l'occurrence la vue. C'est en cherchant à savoir quelle pouvait être la nature de ces données que certains philosophes ont développé des conceptions particulières, expliquant les processus par lesquels nous sommes amenés à percevoir ce qui nous entoure.

Kant propose une définition de la philosophie non plus comme une vision ou une image des choses, mais bien plutôt comme l'activité même de la pensée. Cette dernière définition repose sur la conception du schématisme, c'est-à-dire sur l'idée qu'il y a une méthode générale de construction des concepts ou des objets de la pensée qui structure nos expériences du monde. Cette théorie du schématisme explique comment un concept abstrait pour avoir un sens réel dans la conscience doit conduire de manière pratique à une perception sensible. En cela, l'épistémologie kantienne apparaît comme la valorisation d'une pratique constructive qui par le concept (*begriff*) synthétise et met ensemble ce qui relève de l'intelligible et ce qui relève du sensible. Cette théorie du schématisme tente de répondre aux impasses du cartésianisme et de l'empirisme qui s'opposent frontalement pour expliquer la provenance de la connaissance. Le cartésianisme défend la thèse qu'il existe des idées innées ou vérités communes créées par Dieu et données par lui en un égal partage aux hommes. Ces vérités élémentaires échappent à tout relativisme temporel et spatial. Elles sont par là même objectives, car elles accèdent à l'universel indépendamment des particularités individuelles. En conséquence, cette doctrine des idées innées permet de constituer une clôture épistémique qui invalide la possibilité du scepticisme. À l'opposé, l'empirisme défend la thèse que

l'ensemble de nos connaissances, de nos états de conscience et de nos représentations a pour origine l'expérience. De ce fait, nos connaissances sont fondamentalement relatives aux cadres de nos expériences et jamais véritablement certaines comme le laisse à penser la doctrine des idées innées. Nos expériences sont situées dans le temps et l'espace, il ne peut donc y avoir de connaissance que relative et non absolue. Nos connaissances ou représentations sont nécessairement toujours particulières et comprises dans la temporalité d'une conscience. Elles ne peuvent valoir en tout temps et en tout lieu. L'idée de concepts généraux ou universels est ainsi exclue. L'empirisme conséquent d'un David Hume conduit celui-ci à rejeter la conception d'une connaissance comme absolue. Pour cette raison, l'empirisme humien prend le risque d'être incriminé comme une forme de relativisme, voire de conduire au scepticisme philosophique. Cette menace sceptique conduit à l'élaboration de la théorie kantienne du schématisme. Pour Kant, l'épistémologie cartésienne et l'épistémologie humienne sont dans l'incapacité de résoudre un problème majeur. Lequel ? Comment des concepts comme ceux des mathématiques dont la validité et la valeur reposent sur le fait d'être universels et nécessaires peuvent-ils être à la fois particularisés et temporalisés lors de leur présence à la conscience ? La doctrine kantienne du schématisme permet ainsi d'éviter les deux écueils respectifs du rationalisme cartésien et de l'empirisme humien : le dogmatisme et le scepticisme.

Si la solution de Kant est en mesure de répondre à l'antinomie constituée par les philosophies de Descartes et de Hume, une question pourtant demeure : comment Kant peut-il savoir qu'il existe quelque chose qui structure et organise fondamentalement notre faculté de connaître ? L'idée qu'il existe une structure qui organise méthodologiquement la construction des concepts et qui nous permet de penser et de percevoir est légitimement concevable. Mais ce qui est concevable est-il nécessairement de l'ordre de la réalité ? La théorie du schématisme postule l'existence d'une telle structure pour rendre compte et concilier certains éléments de la pensée rationaliste avec ceux de l'empirisme. Kant cherche à circonscrire la menace que fait peser le scepticisme épistémologique sur la connaissance, en accordant le produit de l'abstraction, le concept, avec ce qui relève du concret, l'expérience sensible. Soit, mais cette conception semble se constituer depuis certains réquisits. En particulier, elle semble avoir un présupposé dont la fonction serait de fonder une nécessité proprement kantienne : celle de poser la question des conditions de possibilité de la connaissance. Comme nous le savons tous, cette question des conditions de possibilité de la connaissance est au cœur de l'épistémologie kantienne. Mais cette interrogation est-elle bien fondée ? Elle le semble pour une grande partie des épistémologues pour lesquels la connaissance est le produit d'une

pensée humaine édicatrice. Cette interrogation présuppose que la connaissance ne va pas de soi et qu'il n'y a véritablement acte de connaissance que depuis des conditions nécessaires et suffisantes qui la rendent possible. Quelle est donc la nature de ces préalables pour que la connaissance soit conditionnée à des possibilités ? Pourquoi l'acte de connaître est-il philosophiquement problématique ? Selon Clarke, répondre à ces deux questions nécessite de comprendre, d'une part, quels genres d'interrogations pose généralement l'épistémologie traditionnelle, d'autre part, quels genres de revendications légitimes les exigences philosophiques à prétendre ce qu'est *savoir* et ce qu'est *dire* « *savoir* ».

Quelles sortes de relations établissons-nous avec la réalité ? Comment sommes-nous assurés d'établir et de fonder une connaissance réelle ? D'où proviennent nos erreurs et illusions perceptives ? Ces interrogations classiques de la philosophie de la connaissance renvoient à la complexité dans laquelle nous sommes quant à rendre compte de notre expérience de la réalité et à justifier ce que nous pouvons en juger. Plus précisément, les problèmes touchant les conditions de possibilités de fonder une connaissance de et sur l'expérience de nos réalités perceptives introduisent l'idée que l'action ou le fait de connaître est par nature problématique. L'ambition philosophique de la théorie de la connaissance ou épistémologie gravite autour de cinq problèmes essentiels.

1°/ Le problème analytique qui est celui de savoir quelle(s) définition(s) peut être proposées à l'idée ou notion de connaissance.

2°/ Le problème de la ou les méthodes par lesquelles nous sommes conduits à dire « connaître » et la question de leur fiabilité.

3°/ Le problème de l'extension, c'est-à-dire d'une limitation interne et externe à l'action de « connaître » comme le fait de se demander si nos connaissances sont innées ou acquises, s'il y a des connaissances *a priori* et *a posteriori*, ou encore, s'il y a des choses que nous ne pourrions jamais connaître ou savoir.

4°/ Le problème de l'existence de la connaissance, c'est-à-dire de la possibilité ou non de connaître ainsi que le fait de savoir si nous avons de réelles raisons à mettre en doute l'action de « connaître ».

5°/ Le problème de la valeur de la connaissance qui répond au fait de savoir si la connaissance mérite ou non d'être acquise.

Par conséquent, l'idée d'une théorie de la connaissance pour les philosophes résulte de l'ensemble de ces cinq problèmes qui touche également la nature de ce que les philosophes nomment "connaissance" ou "savoir".

Mais cette idée philosophique de théorie de la connaissance est elle-même en soi problématique. Car elle présuppose que non seulement la nature de la connaissance fait question, mais aussi que notre seule possibilité d'y répondre revient à procéder à une analyse théorique de ce qu'elle est. Plus encore, il semble que pour la plupart des épistémologies traditionnelles de la philosophie, les composantes singulières des expériences ou situations par lesquelles nous connaissons soient profondément minorées. Cette constatation peut s'expliquer de la manière suivante. L'importance philosophique accordée au fait de *savoir* paraît relever d'une certaine anxiété de l'esprit : celle de porter un regard objectif sur la réalité ou le monde. L'impression de l'existence d'un abîme ou du moins d'un espace à combler entre l'esprit et le monde transparaît au travers des volontés et des désirs philosophiques de connaître.

Selon Clarke, le souci de la connaissance ne semble se manifester pleinement pour l'épistémologie traditionnelle que lorsqu'elle envisage et appréhende la réalité et le monde en les réduisant à l'état d'objet pour la pensée. Objet sur lequel il est possible de porter un regard et de constituer un savoir que seule la rationalité théorique expliquerait réellement. Cette théorisation du procès de la connaissance conduit les épistémologues traditionnels à minorer l'importance de l'intelligence pratique des situations ou des circonstances qui nous amènent à dire *voir* et à dire *savoir*.

Philosophiquement, les concepts *voir* et *savoir* permettent de maintenir la présence de l'esprit avec le monde en toute certitude, comme s'il y avait un risque à ce que cela ne le soit pas ou plus. L'emprise du scepticisme apparaît ainsi comme ce qui sous-tend les fondations théoriques des épistémologies traditionnelles de l'empirisme et du rationalisme. Pour ces raisons, Clarke pense qu'il est impératif de comprendre les raisons ou les causes qui conduisent les philosophies de la connaissance à prendre au sérieux le défi sceptique.

2.1.4 MATIÈRE À PENSER : LE SCEPTICISME.

2.1.4.1 Le problème d'un critère de l'expérience.

L'idée et le concept d'une « *donnée* » de l'expérience sont le plus souvent circonscrits aux limites philosophiques des activités de la connaissance humaine et de la teneur du réel. C'est pourquoi l'idée philosophique d'une « *donnée* » est-elle fort proche des questions posées par le scepticisme épistémologique. L'une des principales raisons réside dans l'idée que nos expériences de la connaissance se constitueraient depuis une « *donnée* », c'est-à-dire quelque chose qui est l'objet d'une constatation par l'esprit ou par les sens que révéleraient ces derniers. Qu'il y ait une donnée présuppose l'idée d'une donation implicite, celle d'un sens qu'il s'agirait d'interpréter. La nature de cette donation reposerait sur le fait qu'il y aurait un mode de donation manifesté par le donné lui-même ou par la chose qu'il s'agirait de recevoir convenablement, c'est-à-dire en accord avec une attitude ou une disposition de connaissance adéquate. Il s'ensuit que l'idée d'une donnée constitue un soubassement fécond pour penser la nature de la perception dans un certain nombre de philosophies de la connaissance. Ce donné constituerait alors la certitude sensible pour parler en termes hégéliens. Ceci apparaît constituer pour Clarke l'explication de certaines croyances fondamentales de l'épistémologie traditionnelle. Proche de celles de Sellars,⁵⁰ les analyses clarkiennes concentrent leurs critiques sur l'idée d'une donation ou d'une donnée par laquelle nous connaîtrions les choses et qui ferait l'objet de certaines croyances fondamentales. L'idée d'une donnée, à l'origine de certaines croyances les plus fondamentales de l'épistémologie traditionnelle, rend compte des raisons pour lesquelles les analyses descriptives des théoriciens de la connaissance cherchent à montrer et à démontrer par des méthodes appropriées la réalité objective de la donnée en tant que telle. Ceci explique selon Clarke pourquoi la croyance en l'idée de données sensorielles est si prégnante dans de nombreuses théories de la connaissance perceptive.

Fondamentalement, le donné constitue un élément continuellement concevable ou intelligible pour la pensée. Plus précisément, il est l'objet par lequel la connaissance et la perception reçoivent ou saisissent l'être ou la réalité phénoménale. Il est ce quelque chose qui

⁵⁰ Wilfrid Sellars, *Empirisme et philosophie de l'esprit*, (1956), trad. franç. F. Cayla, Paris, Éditions de l'Éclat, 1992.

nous est donné avant toute mise en forme ou construction intelligible. Il est ce préalable sur lequel s'ouvre la possibilité de connaître, de percevoir et de savoir. Il est ainsi pensé par l'épistémologie traditionnelle comme le réquisit qui précède toute activité de la connaissance et de l'entendement. De ce fait, il apparaît comme le réquisit sans lequel toute ambition épistémologique semble vaine. L'idée philosophique de la préexistence d'une donnée préalable à la faculté de connaître comme condition de possibilité de toute forme de connaissance paraît constituer une forme d'invariant épistémologique pour de nombreuses philosophies. Elle renvoie à des doctrines philosophiques hétérogènes qui semblent pourtant avoir pour point commun celle de penser l'idée d'une donnée. Ce dernier peut être « une donnée intelligible » qui nous renvoie à l'origine de nos idées telle que le propose la philosophie classique⁵¹ ou relevant de la factualité, c'est-à-dire comme un fait rationnel⁵². Il peut être une *donnée sensible*, thématiquement sous des vocables distincts tels que la sensation et l'impression⁵³ ou encore celui de *sens-datum*⁵⁴ thématiquement par l'empirisme. L'idée d'un *donné* renvoie tant au concept de *phénomène*⁵⁵ de la phénoménologie transcendantale qui s'interroge sur les modalités de l'apparaître ou d'être donné qu'aux expressions d'« *état de chose* » ou de « *fait atomique* » thématiquement par l'empirisme logique⁵⁶. Aussi, l'idée d'une « donnée » est-elle constitutive du scepticisme épistémologique. En effet, quelles que soient les conceptions de cette « donnée », il constitue pour toute investigation philosophique une sorte de fondement sur lequel la connaissance ne peut que s'établir. La raison de l'existence des épistémologies philosophiques est alors celle de chercher à rendre compte de la nature de cette supposée « donnée » dans le moindre détail. Mais n'est-ce pas dans cette quête à justifier rationnellement la constitution d'un « donné » dans son moindre détail que se glisse le défi du scepticisme épistémologique ? En étudiant les arguments classiques des épistémologues traditionnels, Clarke circonscrit peu à peu les raisons pour lesquelles le scepticisme épistémologique résiste et perdure dans les multiples théories de la connaissance. Clarke interroge ainsi la croyance selon laquelle les objets physiques se « *donnent à voir* » constituent réellement « *un donné pour "savoir"* » ?⁵⁷ Plus encore, l'idée d'un donné à connaître nous induirait à penser le point suivant : la connaissance doit être comprise comme ce quelque

⁵¹ Descartes, Malebranche, Locke, Leibniz, Hume

⁵² Kant

⁵³ Locke, Hume

⁵⁴ Moore, Russell

⁵⁵ Husserl

⁵⁶ Carnap

⁵⁷ T. Clarke, *La nature de l'épistémologie traditionnelle ; Voir les surfaces et les objets physiques ; Le legs du scepticisme*.

chose qui s'acquiert, alors même que nous présumons l'avoir en cherchant à connaître ce qu'elle est ou si elle possible.

Ne pas savoir ou ignorer quelque chose, c'est avoir une connaissance, si infime soit-elle : celle de ne pas savoir. Avoir le sens de ce qu'est ou n'est pas *connaître* ou *savoir* présuppose de fait l'idée même de connaissance. Par conséquent, la nature du scepticisme épistémologique apparaît à Clarke comme fondamentalement conditionnée par ce que présupposent l'idée de connaissance et l'idée de savoir pour les philosophes traditionnels. Si le scepticisme est faux ou s'il a une part de vérité, l'impératif de Clarke devient celui d'établir véritablement l'objet du défi sceptique. Le problème visé devient alors celui-ci : sur quoi le scepticisme épistémologique nous illusionne-t-il ? A propos de quoi nous révèle-t-il une vérité ? Pour répondre à cela, Clarke entreprend alors d'analyser les raisons pour lesquelles une hypothèse sceptique à l'égard de la perception des objets physiques peut conditionner la vérité ou la fausseté d'une proposition de sens commun. L'analyse clarkienne revient à comprendre pourquoi et comment les arguments des épistémologues traditionnels conduisent à définir et à affirmer ce que sont *voir* et *savoir*, selon des modalités descriptives et vérificationnistes.

Le vaste ensemble d'interrogations léguées par les épistémologies classiques des philosophes constitue l'objet auquel tente de répondre Thompson Clarke. Pour ce dernier, il s'agit moins de répondre à des questions posées par les théoriciens de la connaissance que de répondre à la question des origines de ce type de questionnement spécifique. Tout ne fait pas sens pour Clarke, et certainement pas dans les termes non restreints que proposent largement les spéculations épistémologiques de la philosophie traditionnelle. Les analyses clarkiennes au sujet de la constitution de la connaissance s'astreignent à réfléchir précisément ce qui nous assure des conditions et des raisons pour lesquelles nous accordons au concept *savoir*, ce caractère d'invulnérabilité qui lui est constitutif. Si, « *savoir requiert l'invulnérabilité* »⁵⁸ selon Clarke, c'est en raison du fait qu'il ne serait plus *savoir*, c'est-à-dire à la fois quelque chose de certain, une fondation sur laquelle nous pouvons édifier la connaissance objective, mais aussi un concept dont nous ne pouvons aucunement mettre en doute l'applicabilité, le sens de l'usage sans le mettre en cause. Si, *savoir* requiert l'invulnérabilité pour l'épistémologie traditionnelle, c'est simplement en raison du fait que nous devons *absolument* connaître ou savoir les règles qui régissent l'applicabilité conceptuelle d'un tel concept. Comment serait-il possible pour un philosophe de la connaissance de concevoir ou d'admettre

⁵⁸ T. Clarke, *Le legs du scepticisme*.

ne pas savoir ce que *savoir* requiert ? Dès lors, pour Clarke, c'est ce qui semble distinguer le sens de l'applicabilité conceptuelle de *savoir* en régime philosophique, du sens de son applicabilité conceptuelle en régime non philosophique. Mais, selon Clarke, cette distinction est un présupposé spécifiquement philosophique qui conduit à un certain nombre d'apories à propos de la justification de *savoir*, à propos des règles et des critères qui présideraient aux règles de l'applicabilité conceptuelle de *savoir*. Pour ces raisons, ce présupposé constitue l'occasion pour le scepticisme épistémologique de défier les épistémologues à prétendre justifier un tel réquisit.

Si, le savoir doit être invulnérable pour qu'il soit véritablement ce *savoir* pour lequel Clarke a le plus grand respect, il ne doit plus être constitué par l'objectivation de la connaissance, ni soumis aux vicissitudes du scepticisme qui peut conduire fatalement au relativisme. Si le savoir est nécessairement contextualisé au regard d'un certain nombre de facteurs qui le constituent comme tel, il n'est pas pour autant relatif. Le refus du scepticisme par Thompson Clarke conduit au rejet d'une certaine conception de l'objectivité du monde et de notre relation à lui, car le scepticisme est le produit de lieux communs que fonde l'ordinaire Sens Commun de la philosophie (SCph)⁵⁹. Aussi, le rejet par Clarke des prétentions du scepticisme incrimine l'idée de Sens Commun et implicitement l'ambition philosophique qui la sous-tend : une certaine forclusion philosophique de "l'ordinarité". Selon Clarke, les ambitions affichées par les différentes épistémologies traditionnelles concourent à vouloir rendre compte de l'ordinarité de ce qu'est *voir* et ce qu'est *savoir*. Cette ambition se constitue paradoxalement depuis un « *Au-delà de l'ordinaire* »⁶⁰ proprement philosophique qui alimente conséquemment les prétentions du scepticisme.

En effet, plus les philosophes cherchent à rationaliser et à rendre compte de l'ordinarité de la connaissance dans la vie quotidienne, selon les procédures de l'épistémologie, plus, selon l'analyse de Clarke, ils s'en éloignent. Si, le contexte de revendication à savoir des épistémologues s'apparente à celui des hommes ordinaires dans la vie quotidienne, il n'est pas pour autant identique. Le contexte de revendication à dire *voir* et à dire *savoir* se distingue chez les épistémologues par une caractérisation particulière. Elle constitue un présupposé qui n'existe pas pour les revendications épistémologiques (M.E.I.)⁶¹ des hommes ordinaires, non-philosophes. Aussi, les théories de la connaissance de

⁵⁹ T. Clarke, *Le legs du scepticisme*, § Au-delà de l'ordinaire

⁶⁰ *Id.*

⁶¹ Abréviation utilisée par Clarke pour l'expression « Mundus Epistemology Investigation », *La nature de l'épistémologie traditionnelle*.

l'empirisme, du rationalisme et des « *philosophes intuitifs* »⁶² sont toutes dans l'incapacité de présenter la réalité de la nature ou de la qualité de l'ordinarité de *voir* et de *savoir*. Car elles se méprennent sur la nature de cette réalité et elles sont conditionnées par des critères d'exigences spécifiques qui configurent le lexique des épistémologues traditionnels. Clarke critique l'idée philosophique largement répandue de l'existence d'entité et de l'existence d'une donnée, source de la connaissance empirique. Il présente également une critique qui anticipe celle de Cavell et de McDowell⁶³, à savoir qu'il n'existe pas de critère absolu et définitif de la réalité de l'expérience comme le prétend l'épistémologie traditionnelle.

Semblablement à son contemporain Austin qui publie la même année *Sense and Sensibilia* (1962), Clarke remet en cause dans sa thèse *The Nature of Traditionnal Epistemology* l'idée qu'il y aurait un critère, un(e) donné(e) de l'expérience. Selon les conceptions traditionnelles de l'épistémologie, ce critère aurait la faculté de nous instruire de la réalité objective. Il aurait également pour fonction d'attribuer un caractère véridique à l'ensemble de nos perceptions pensées comme des représentations de quelque chose. En conséquence, les rapports entre la connaissance et la perception s'en trouvent modifiés tant pour Clarke que pour Austin.

2.1.4.2 L'ordre des choses : épistémologie et scepticisme.

Mais, pour Clarke, l'ambition de la philosophie du langage ordinaire⁶⁴ à être la contemptrice des prétentions épistémologiques des autres philosophies est elle-même une méprise. Selon Clarke, penser que seul le recours à l'analyse linguistique de nos multiples situations langagières puisse répondre de manière définitive à la question de la nature de l'ordinarité est lui-même une fiction. Les multiples et hétérogènes situations où nous sommes amenés à dire "voir" et "savoir" ne peuvent être véritablement dénombrées et ne peuvent donc être réduites à quelques-unes de leurs figures. À l'encontre d'Austin, Clarke pense qu'il y existe une diversité infinie d'emploi du langage qui ne peut être recensée. Passer le langage de la connaissance philosophique au crible de la langue ordinaire semble être le commencement

⁶² T. Clarke, *Le legs du scepticisme* .

⁶³ Stanley Cavell, *Les voix de la raison*, op. Cit. et John. McDowell, « *Criteria, defeasibility and knowledge* », *Meaning, Knowledge and Reality*, Cambridge (Mass.), Harvard University Press, 2001, p. 386-392.

⁶⁴ Celle du philosophe Austin. Voir, T. Clarke, *The Nature of Traditionnal Epistemology*.

d'une véritable réforme de l'entendement philosophique⁶⁵. Néanmoins, selon Clarke, ce préalable n'explique aucunement la nature de la connaissance en général. Il n'explique véritablement ni les raisons d'être de l'épistémologie, ni celles du scepticisme.

Pour tout ce développement à propos de l'évaluation clarkienne de la pensée d'Austin, nous nous référons à sa thèse de doctorat. Mais également à ce que nous dit S. Cavell dans l'avant-propos de l'édition française de son ouvrage : *» Le choc que représentèrent pour moi les procédures austiniennes fut renforcé par l'aptitude de Thompson Clarke à accepter et à absorber ces procédures presque complètement, en les intégrant au lieu de les opposer au cadre des procédures de la philosophie de la connaissance traditionnelle. Je ne crois pas avoir jamais vraiment pensé que les procédures austiniennes rejetaient purement et simplement la philosophie de la connaissance traditionnelle, mais je sais que je n'ai jamais pensé ce que me semblait montrer le travail de Clarke, à savoir que les injonctions du langage ordinaire(y compris, sans aucun doute, toutes les choses favorables que j'en avais dites dans l'essai Must We Mean What We Say ?) étaient tout autant un support qu'une destruction du projet de la philosophie de la connaissance traditionnelle, et de son combat contre le scepticisme.»*⁶⁶ Ces propos de Stanley Cavell corroborent l'idée clarkienne que la philosophie du langage ordinaire d'Austin est elle-même en partie impropre à traiter le problème de la nature de l'ordinarité de la connaissance. Car si elle se présente comme une forme de rejet des procédures épistémiques de la philosophie traditionnelle, elle reconduit à son insu certains de ses présupposés. La philosophie d'Austin est ainsi en partie invalidée. Elle ne peut se présenter comme une entreprise de déconstruction de la philosophie traditionnelle de la connaissance, malgré l'apport décisif de certaines thèses dont Clarke s'inspire afin d'établir sa propre pensée. Dire quelque chose ne relève pas seulement de la constatation ou de la description. L'énonciation peut être un acte, un faire qui ne se réduit pas à la seule signification des termes de l'énoncé. C'est pourquoi l'"agir" de l'énonciation doit être analysé afin de comprendre les mécanismes et les procédures instanciées lorsque les philosophes conceptualisent leurs théories de la connaissance. Clarke intègre la méthode austinienne dans ses études de ce qu'est dire voir et dire savoir. Mais il souligne que l'abus de langage philosophique tel que le présente Austin ne répond ni entièrement au problème de l'existence des théories de la connaissance⁶⁷, ni à celui de la pérennité du scepticisme. Aussi,

⁶⁵ Austin, *Ecrits philosophiques*, trad. franç. L. Aubert & A. L. Hacker, Paris, Seuil, 1994.

⁶⁶ S. Cavell, *Les voix de la raison*, p. 15. C'est nous qui soulignons. Nous rappelons que Clarke et Cavell suivirent les « Conférences Williams James » d'Austin à l'Université d'Harvard en 1955 et qu'ils furent profondément influencés par celles-ci.

⁶⁷ T. CLarke, *La nature de l'épistémologie traditionnelle*, § III & § IV.

Clarke est-il conduit à penser l'idée suivante : plus certaines philosophies tendent à réfléchir la dimension de l'ordinarité de la connaissance, plus elles sont paradoxalement entraînées à penser hors de l'ordinaire. En conséquence, elles donnent vie à une conception de l'ordinarité proprement philosophique qui donne, en retour, matière au scepticisme.

Généralement, le doute philosophique ou scepticisme épistémologique correspond à l'idée d'une négation de la possibilité de connaître en toute certitude. Ce jugement philosophique affirme que nous ne sommes jamais totalement certains de connaître et de savoir, car l'analyse philosophique de ces termes conduit au fait que dire *connaître* ou dire *savoir* requiert certains réquisits. Ces réquisits stipulent une conception de *connaître* et de *savoir* qui requiert l'infailibilité. Si l'assurance de l'infailibilité ne peut être garantie alors l'attitude sceptique conduit à suspendre le jugement et à douter de manière permanente et universelle de la possibilité de connaître et de savoir. La nature du scepticisme soulève ainsi des interrogations spécifiques à ce type d'analyse, tant sur la valeur globale de la pensée que sur une certaine quiétude du savoir acquis. Pour ces raisons, le doute philosophique semble se présenter comme le plus sûr adversaire du sens commun, comme le laisse entendre Descartes⁶⁸. Notons également que dans sa monumentale étude sur le scepticisme au XVIe et XVIIe siècle, Richard Popkin souligne combien le problème topique de l'indistinction entre la veille et le songe est une question essentielle pour maints philosophes de cette époque⁶⁹. Ce problème⁷⁰ classique qui trouve ses origines antiques chez Cicéron⁷¹ ne pose pas seulement le problème des conditions de possibilités de toute représentation. Il pose fondamentalement la question de l'existence ou non d'un critère objectif qui puisse nous permettre de savoir si les sens nous donnent une expérience véridique de la phénoménalité. Quant à savoir, si la spécificité cartésienne de l'indétermination critérielle entre le rêve et la veille trouve sa résolution dans une réflexion toujours possible de l'esprit sur lui-même, Clarke, philosophe analytique semble plutôt incliner vers une caractérisation aporétique.

Communément, les philosophes distinguent deux formes de scepticisme qui correspondent à deux degrés différents de la négation de la possibilité de savoir en toute certitude. L'une forte affirmant qu'il est impossible que la connaissance existe ; l'autre faible affirmant que de fait, la connaissance n'existe pas. Ce dernier scepticisme se révèle comme le plus complexe à réfuter. Car il n'exige pas seulement de montrer ou de démontrer que nous

⁶⁸ R. Descartes, *Discours de la méthode, première partie*, A.T. VI, Op. Cit.

⁶⁹ R. Popkin, *Histoire du scepticisme d'Erasme à Spinoza*, trad. Franç. C. Hivet, Paris, PUF, 1995.

⁷⁰ Voir, Gianni Paganini, *Skepsis. Le débat des modernes sur le scepticisme*, Paris Vrin, 2008, p. 217-220 et Thibaut Gress, *Descartes et la précarité du monde. Essais sur les ontologies cartésiennes*, Paris, CNRS, 2012, p. 68-73

⁷¹ Cicéron, *Lettres à Lucullus*, Lettre XXVIII, 88.

avons la possibilité de la connaissance – réfutation du scepticisme fort –, mais que nous avons effectivement la connaissance. Ces deux formes peuvent conduire à distinguer un « scepticisme moderne », attribué à Descartes, d'un « scepticisme antique », représenté par Arcésilas et Pyrrhon d'Élis. Elles reposent sur l'idée que le scepticisme antique viserait plutôt des problèmes logiques concernant la justification de la connaissance alors que le scepticisme moderne viserait des paradoxes propres à la connaissance, c'est-à-dire des paradoxes épistémologiques. Pour ces raisons, le scepticisme moderne est plus radical en un sens que son prédécesseur. Les sceptiques modernes mettent en cause la nature de nos certitudes liées à l'ensemble de nos connaissances et dénie le caractère manifeste de nos évidences qui n'auraient aucun fondement rationnel. En particulier, à l'égard de notre croyance à la réalité de l'existence d'un monde extérieur. D'une certaine façon, les sceptiques anciens sont moins radicaux en ne prétendant pas que seul notre propre esprit existe. Mais dans un autre sens, ils peuvent paraître plus conséquents et donc plus radicaux. Car ils tentent de montrer et de démontrer l'incertitude tant de nos opinions que de nos croyances ordinaires ou philosophiques. Aussi, peuvent-ils être conduits à l'*epoché* absolue, ce qui a des conséquences pratiques en termes d'éthique ou de mode de vie. La conception du scepticisme antique avait ainsi une visée téléologique : celle d'une absence de trouble afin de parvenir à la quiétude intérieure et à la vie heureuse. Au demeurant, certains philosophes modernes et contemporains comme Hume, James, Peirce, Wittgenstein, Strawson ou bien encore Putnam, pensent que le seul scepticisme qui vaille, c'est-à-dire qui soit sensé, doit avoir nécessairement des conséquences pour nos existences ou des implications pratiques.

Si le scepticisme constitue une singularité philosophique qui tente d'évaluer l'ambition de l'ensemble des théories de la connaissance, néanmoins, il peut faire l'objet lui-même d'une analyse philosophique quant à la nature et les origines de ses prétentions. Ce sera l'objet de l'article *Le legs du scepticisme*.

En effet, le scepticisme épistémologique paraît échapper à une certaine évaluation de sa propre légitimité. Il revendique une position intellectuelle vertueuse de surplomb sur l'ensemble des ambitions épistémologiques afin de prétendre rendre compte et juger définitivement de la possibilité de la connaissance. L'idée de vertu intellectuelle n'est-elle pas assimilable à une morale ou responsabilité épistémique conduisant à penser que le scepticisme épistémologique pourrait être soumis au critère de normes de la rationalité et de la croyance ⁷²? Plus encore, il est possible de voir dans l'expérience du doute philosophique une

⁷² Voir Claudine Tiercelin, *Le doute en question*, Paris, Éditions de l'Éclat, 2005, p. 146 et suiv.

« *condition humienne* »⁷³, selon l'expression de C. Tiercelin, c'est-à-dire une vérité éthique du scepticisme qui nous révèle une part de notre condition humaine⁷⁴, si difficile à accepter soit-elle. Cette condition humienne qui peut être également considérée comme une impasse humienne et humaine⁷⁵ constitue l'une des raisons principales pour lesquelles Quine envisage de naturaliser l'épistémologie⁷⁶, c'est-à-dire de substituer aux procédures philosophiques traditionnelles, primordialement celle de la psychologie et des sciences de la nature⁷⁷ afin de parer à toute forme de scepticisme épistémologique. Le scepticisme moderne se propose de mettre en doute quasiment la globalité de nos connaissances et plus particulièrement celles qui portent sur notre environnement ou « monde extérieur ». Ce scepticisme sur le monde extérieur formulé de manière paradigmatique⁷⁸ par l'argument du « *Malin génie* » dans la première des *Méditations métaphysiques* cartésiennes a ouvert la voie à une forme de scepticisme méthodologique du fait de sa radicalité. Celle-ci tient au défi purement intellectuel de sa remise en cause de tout ce que nous tenions pour certain ou pour réel. Ce défi intellectuel et théorique du scepticisme épistémologique nourri des controverses philosophiques qui se focalisent sur la nature et les conditions de la connaissance.

La nature fondamentale du scepticisme paraît résider dans le fait d'être une pensée négative, « une pensée contre... », de telle sorte que la condition de possibilité du sceptique, c'est que tout le monde ne le soit pas. Nous aurions ainsi besoin d'esprits qui s'engagent dans des thèses pour avoir des esprits qui contestent que l'on puisse s'engager ou soutenir des thèses. Aussi, un pyrrhonien suspicieux a-t-il besoin d'un janséniste intransigeant pour mieux le fortifier dans son pyrrhonisme⁷⁹. Mais par ailleurs, le scepticisme peut nous sembler avoir un caractère naturel propre au concept de connaissance. Le doute ou le défi sceptique n'est pas réductible à la seule position paradoxale qui le présenterait comme une conception théorique réactive à toute idée de certitude. En conséquence, le scepticisme peut être entendu comme le produit tout autant normal et spontané de la pensée que l'est la certitude de nos

⁷³ *Id.*, p. 24

⁷⁴ lire S. Cavell, *Les voix de la raison* et dans un certain sens que nous préciserons ultérieurement ; T. Clarke, *Le legs du scepticisme*.

⁷⁵ Voir W. O. Quine, « L'épistémologie naturalisée », *Relativité de l'ontologie et autres essais*, trad. franç. par J. Largeault, Paris, Aubier, p. 86.

⁷⁶ W. v. O. Quine, *Relativité de l'ontologie et autres essais*, Op. Cit.

⁷⁷ *Id.*, p. 105.

⁷⁸ L'argument porte sur notre possibilité ou non de connaître les conditions qui nous permettent de prouver suffisamment la réalité de l'existence des choses en dehors de nous. Ce qui fait dire à Barry Stroud dans son ouvrage sur la signification du scepticisme qu'il est quasiment improbable d'apporter la preuve de la réalité extérieure que l'on cherche depuis Descartes.

⁷⁹ Blaise Pascal, *Pensées*, §31, éd. M. Le Guern, La pléiade, Vol. 2, Paris, Gallimard, 2005, p. 549-550.

croyances dans la vie quotidienne⁸⁰. De ce constat, certaines questions peuvent être posées. Pouvons-nous mettre en doute l'intérêt et la finalité de la menace sceptique ? Faut-il douter et jusqu'où pouvons-nous douter ? À partir de quel(s) critère(s) épistémique(s) le scepticisme a-t-il un sens ? Quelles valeurs ont véritablement les critères épistémiques des défis posés à la connaissance par les philosophes sceptiques ? C'est à cette entreprise que souhaite répondre la philosophie de Clarke.

Bien qu'apparemment traitant de deux sujets distincts, les articles *Voir les surfaces et les objets physiques* (1965) et le *Le legs du scepticisme* (1972) sont deux investigations sur la nature de ce qu'est dire *voir* et ce que c'est que dire *savoir*. Celui de 1965, est une enquête sur la nature de ce qu'est voir un objet. Il s'agit pour Clarke de confronter des thèses classiques de la philosophie de la perception afin d'évaluer leurs arguments et leurs portées philosophiques en vue d'établir les présupposés de ce qu'est dire *voir*. Quant à l'article de 1972, il se présente comme une sorte d'interrogatoire à la fois du sens commun philosophique et du scepticisme dont la finalité est de rendre compte ce que présuppose dire *savoir*. L'un comme l'autre cherche à démontrer que la nature de l'épistémologie traditionnelle en philosophie tend à confondre et à identifier ce qui relève du concevable à ce qui relève de la réalité. Aussi, les concepts *voir et savoir* sont-ils analysés depuis leurs différentes catégorisations philosophiques produites par les philosophies de la connaissance et par les philosophies de la perception. L'enjeu de telles analyses s'inscrit dans la réactivation de controverses autour de la question du réalisme entre différentes théories de la connaissance. Les deux articles sont ainsi des études de la nature du « *philosopher* » comme quête intellectuelle et des analyses singulières qui permettent d'explicitier les procédures classiques de l'épistémologie. Cette explicitation a pour finalité de montrer et de démontrer comment survient ainsi la question du scepticisme.

Selon Clarke, lorsque les philosophes cherchent à rendre compte de l'ordinarité de la connaissance en constituant les concepts de *voir* et *savoir*, ils élaborent une construction rationnelle de la nature de la connaissance et de la perception qui mésestime la fonction du langage dans cette construction. Par exemple, certains arguments philosophiques semblent relater tel ou tel « fait » perceptif alors que ce soi-disant « fait » est le produit même de l'argumentation. D'autres arguments philosophiques affirment que la signification d'un concept est foncièrement déterminée et que *voir* et *savoir* correspondent à tels types ou caractères de déterminations. Si ces caractères ne sont pas remplis, nous ne pourrions donc

⁸⁰ M. Williams, *Unnatural Doubts. Epistemological Realism and the Basis of Scepticism*, Princeton University Press, 1995, p. 3-9.

voir ou *savoir* de telle ou telle manière. En conséquence et quelles que soit l'opposition ou la variation des arguments, leurs conceptions de ce qu'est *voir* et *savoir* impliquent qu'il doit en être ainsi et ne pas en être autrement, selon les arguments convoqués. Ceci conduit à l'avènement de polémiques entre les théoriciens de la connaissance et explique les raisons pour lesquelles, les uns comme les autres s'affrontent pour vérifier, au moyen de procédures et de critères spécifiques, ce qu'est *voir* un objet physique et ce qu'est *savoir*. Clarke insiste sur le fait que l'épistémologie traditionnelle, malgré les apparences, agit lorsqu'elle nous présente une analyse descriptive de ce qu'est dire *voir* et de ce qu'est dire *savoir*. Elle agit sur la chose ou l'objet que nous disons voir ou savoir de telle façon que *voir* et *savoir* sont fixement déterminés. Mais cette fixité est le produit d'une prescription catégoriale par l'exemplarité de ce qu'est dire *voir* et dire *savoir* produit par les différentes argumentations épistémologiques. Ces prescriptions catégoriales des théories de la connaissance proscrivent implicitement l'ordinarité épistémologique de la vie quotidienne pour mieux la reconstruire à l'aune d'une conception proprement philosophique de la réalité perceptive et épistémique. Selon Clarke, les différentes reconstructions philosophiques de la réalité perceptive et épistémique ont pour délimitation d'une part, l'obvie ou le particulier contextualisé et, d'autre part, l'ordinaire générique, c'est-à-dire une exemplification générale et philosophique de la connaissance. Ainsi, les concepts philosophiques de la connaissance de l'ordinaire peuvent-ils prétendre se substituer à la dimension de l'obvie de la vie quotidienne des générations d'hommes ordinaires⁸¹. Ces mêmes concepts ouvrent la voie à la possibilité du scepticisme épistémologique. Car les défis sceptiques se substituent aux doutes triviaux de la vie quotidienne en empruntant une procédure analogue : exemplifier la connaissance ou la non-connaissance spécifique de l'obvie depuis un échantillon générique de la connaissance.

Mais un problème demeure : comment le sceptique peut-il exemplifier l'obvie alors que la nature même de son défi exclut la possibilité d'avoir recours à l'exemplarité ? En d'autres termes, le sceptique est dans la situation paradoxale qui consiste à exemplifier ou à échantillonner la connaissance alors que son argumentation présuppose l'impossibilité de cette connaissance et donc de constituer un exemple générique. Selon Clarke, la nature du scepticisme et sa vérité singulière, consistent à émettre des raisons spécifiques de douter de la possibilité de la connaissance, alors même que le scepticisme vise paradoxalement la généralité de ce qu'il souhaite mettre en cause. À trop spécifier ses raisons de douter, le sceptique ne court-il pas un risque : convertir son ambition philosophique à la *non-*

⁸¹ T. Clarke, *La nature de l'épistémologie traditionnelle*.

connaissance générale, en *non-connaissance* particulière ou spécifique ? C'est pourquoi le scepticisme épistémologique dont l'intention est de prétendre défier la connaissance générique des épistémologies peut apparaître comme une ambition spécifique non mesurée à sa juste valeur. Non pas à celle de l'apparente généralité de la connaissance philosophique que le scepticisme prétend être, mais bien plutôt à celle d'une certaine inconséquence. Les exemples sceptiques ne peuvent être ce qu'ils prétendent pour Clarke. Car rien ne semble expliquer ou fonder un exemple sceptique qui est par nature toujours spécifique, c'est-à-dire qui est l'exemple générique de ce dont il est l'exemple. L'exemplarité sceptique n'est donc qu'apparente, car elle est constituée comme un cas particulier qui dépend d'un contexte imaginé. Dès lors, l'investigation spécifique représentée par le défi sceptique n'est pas une investigation philosophique comme une autre.

Selon Clarke, l'exemplarité mobilisée par le scepticisme présente des caractères de vraisemblance de ce que serait une investigation sceptique de la connaissance. Mais le genre d'investigation de la connaissance proposé par le sceptique ne correspond à aucune réalité, ni vérité. La prétendue universalité de l'exemplarité spécifique du défi sceptique cherche à rivaliser avec l'ambition générique de l'exemplarité des théories philosophiques de la connaissance. Mais la soi-disant exemplarité sceptique ne fonctionne pas comme un contre-exemple de l'investigation philosophique. Car le défi sceptique n'est pas un « contre exemple épistémologique » des théories de la connaissance. Les raisons spécifiques qui conduisent le sceptique à douter ne sont ni l'exemple, ni le contre-exemple de quoi que ce soit. Car l'exemplarité dont use l'investigation *épistémologique* du sceptique résulte de raisons spécifiques qui ne peuvent véritablement exemplifier ce qu'elles prétendent sans faire passer le spécifique pour du générique, c'est-à-dire faire passer le particulier pour de l'universel. C'est pourquoi l'exemplarité « contre épistémologique » de l'investigation sceptique formulée par des raisons spécifiques de douter n'exemplifie d'aucune manière quelque chose qui pourrait prétendre à une « non-connaissance » universelle.

En un sens, Clarke poursuit ainsi une analyse tractatuséenne de Wittgenstein, à savoir que « *le scepticisme n'est pas irréfutable, il est manifestement absurde quand il cherche à douter là où il est impossible de poser une question. Car il ne peut y avoir réellement doute que là où il y a réellement question ; il ne peut y avoir de question que là où il y a réponse, et il n'y a de réponse que là où quelque chose peut être dit.*⁸² » Mais, l'enjeu des analyses de Clarke reste celui de comprendre le sens même du scepticisme et les raisons qui conduisent la

⁸² L. Wittgenstein, *Tractatus-logico-philosophicus*, § 6.51, trad. franç. G.G. Granger, Paris, Gallimard, 1993, p. 111-112.

pensée humaine à recourir à cette apparente menace que représenterait le scepticisme pour la connaissance et pour l'obvie. Thompson Clarke cherche à restaurer le véritable problème philosophique posé par le scepticisme. Pour cela, il est nécessaire de rendre au scepticisme sa juste place et sa véritable signification. Clarke a la volonté de mesurer réellement nos ambitions épistémiques en soulignant que connaître, c'est mettre en pratique et faire usage de certaines de nos facultés intellectuelles dont le problème fondamental réside dans nos capacités et possibilités réelles d'en rendre compte. C'est ce problème fondamental qui constitue en partie le recours au scepticisme en philosophie et la raison pour laquelle Clarke examine les arguments philosophiques du défi que lance le sceptique aux théoriciens de la connaissance.

Par conséquent, bien que le scepticisme philosophique puisse être jugé comme étant une prétention erronée et incohérente à apprécier la nature de la connaissance, selon Clarke, sa signification demeure sans conteste une certaine appréciation de notre place dans l'ordre des choses. Mais également, la conscience d'une limite inhérente à la découverte que la raison humaine peut souffrir de sa propre condition. Telle est la part de vérité manifeste léguée par le scepticisme.

2.1.5 LANGAGE ET PENSÉE EN CONTEXTE : DIRE VOIR ET DIRE SAVOIR.

2.1.5.1 Le mythe de la constatation et de la pure objectivité.

La pensée clarkienne s'attache à démontrer la nécessité pour les philosophes de se défaire des illusions ordinaires qu'ils ont à l'égard des concepts de connaissance et d'objectivité. Clarke partage avec Wittgenstein, l'idée selon laquelle l'épistémologie traditionnelle ne peut engendrer qu'une conception mythologique de la constatation et de l'objectivité⁸³. Le projet Clarke est donc celui de circonscrire ce qu'il nomme « *la nature de l'épistémologie traditionnelle* », c'est-à-dire une certaine critique du langage de la connaissance et de la perception. De ce fait, Clarke dans son analyse des arguments des partisans et des adversaires de la théorie des données sensorielles pose implicitement trois interrogations. La première est celle de savoir comment la référence aux objets de la perception s'effectue ? La deuxième est celle de savoir si le caractère éminemment intuitif et sensible de la connaissance humaine ne nous induit pas à nous illusionner sur la nature réelle de nos modes de connaissance et sur notre capacité à dire *voir* et dire *savoir* ? Quant à la troisième, il s'agit de savoir si, lorsque nous philosophons, nous n'aurions pas recours de manière abusive aux possibilités sémantiques illimitées qu'offrent les concepts philosophiques ?

À la première question, Clarke propose de répondre en nous éclairant sur la nature des expressions référentielles fondamentalement constitutives de la réalité. Pour cela, il analyse à l'aide d'exemples d'expériences perceptives, la nature des expériences référentielles et prédicatives par lesquelles nous sommes conduits à désigner et à signifier des aspects du monde auquel le langage renvoie. Notre relation au monde est ainsi constituée par le langage en termes essentiellement d'objets et de propriétés qu'illustrent les différents exemples philosophiques de ce qu'est *dire voir un objet physique*. Il importe pour Clarke de rendre compte par ces exemples de la manière dont les philosophes sont conduits à signifier le réel en analysant la valeur de vérité des propositions. Clarke tente de démontrer comment l'idée de sens est relative à la notion de contexte. Il étudie ainsi les liens qui unissent le langage, la perception et la réalité afin de comprendre ce qui relie l'expérience sensorielle au jugement de

⁸³ C. Travis, *Les liaisons ordinaires*, op. cit., p. 194.

perception. Il analyse ainsi la façon dont les épistémologues traditionnels établissent les conditions de vérité dans un acte de connaissance. Clarke constitue alors sa propre méthode d'analyse pour traiter de problèmes spécifiques à la connaissance, lesquels sont censés résulter de questions épistémologiques fondamentales. Cette méthode d'analyse et d'évaluation lui permettra de développer un contextualisme sémantique radical, en termes de revendications spécifiques. Autrement dit, la thèse de Clarke est la suivante : les perceptions visuelles et le savoir philosophique ne prennent sens que par rapport à des contextes de revendication à dire *voir* et à dire *savoir*. Contextes dans lesquels les épistémologues formulent des énoncés qui cherchent à rendre compte de ce qui est vu et su. Cette thèse résulte pour partie de l'influence du philosophe Austin et sa critique des *sense data*⁸⁴ afin de répondre à la question du réalisme qui se pose à nouveau dans la philosophie américaine de la seconde moitié du XXe siècle⁸⁵.

Quant aux deux autres questions, Clarke propose d'y répondre par une méthode spécifique. Elle est de mettre à jour les procédures traditionnelles et ordinaires de la philosophie de la connaissance, celles de l'empirisme et celles des théories représentationnelles de la connaissance. C'est pour ces raisons qu'il en vient à discuter et à évaluer la portée de certains arguments des théories de la connaissance et les polémiques qu'ils engendrent. Mais aussi la pensée de G. E. Moore et ceux qu'il nomme les « *philosophes intuitifs* » dans lesquels Cavell s'est reconnu. Clarke étudie les « *scénarios* »⁸⁶, c'est-à-dire les procédures mises en place par les épistémologues traditionnels, afin de rendre compte de la possibilité ou non de voir un objet sous tel ou tel aspect et de savoir telle ou telle chose de la réalité. Pour cela, Clarke analyse minutieusement les mécanismes des procédures épistémologiques des philosophes, mais également les usages de leur lexique. Clarke pose à nouveau frais la question du réalisme non sans une certaine continuité avec Austin. Il s'agit pour l'un comme pour l'autre d'établir de quelles manières le langage est en mesure de rendre compte de la réalité. Mais à l'encontre de son illustre prédécesseur, Clarke constate que la philosophie du langage ordinaire n'est pas aussi radicalement critique qu'elle le prétend à l'égard de la philosophie traditionnelle. Plus encore, Clarke pense que les critiques de la philosophie du langage ordinaire reconduisent en partie les impasses philosophiques de l'épistémologie traditionnelle. Pour cela, il montre que les procédures de la philosophie du langage ordinaire peuvent être intégrées au cadre des procédures de la philosophie de la

⁸⁴ J. L. Austin, *Le langage de la perception*, nlle édition française, Vrin, 2006, p. 78 et suivantes.

⁸⁵ Voir précédemment dans notre travail, *intra* le §1.1, 1ère partie « La nature de l'épistémologie traditionnelle ».

⁸⁶ S. Cavell, *Les voix de la raison*, Op. Cit.

connaissance traditionnelle. Selon Clarke, les procédures de la philosophie du langage ordinaire sont tout autant une forme de rejet qu'une forme de légitimation non seulement de l'épistémologie traditionnelle, mais aussi du scepticisme philosophique⁸⁷. Telle est l'une des conclusions auxquelles parvient Clarke.

En vertu de ces analyses, Clarke est alors en mesure de rendre compte des ambitions de l'épistémologie traditionnelle à l'égard des conceptions classiques de la perception qui domine depuis le XVIIe siècle jusqu'à celles qui lui sont contemporaines⁸⁸. La nature de l'épistémologie traditionnelle tend à confondre et à identifier ce qui relève du concevable à ce qui relève de la réalité. Aussi, les examens clarkiens nous paraissent-il devoir être interpréter comme un examen général de la nature du « *philosopher* », entendu comme une quête intellectuelle spécifique dont la singularité résulte d'un contexte d'intelligibilité particulier⁸⁹. La nature de certaines questions proprement épistémologiques caractérise les revendications du philosophe en général. Elles le conduisent à définir d'une certaine manière le concept *voir* et le concept *savoir* à partir de certains réquisits. Ces réquisits sont à l'origine de la volonté philosophique de dénier à nos ordinaires expériences de connaissance du réel leurs caractères contextuels.

2.1.5.2 De l'épistémologie traditionnelle au legs du scepticisme.

L'épistémologie traditionnelle est largement analysée par Clarke comme une ambition intellectuelle de réduire la réalité sous le régime de la connaissance "pure", c'est-à-dire au moyen de concepts. Concepts qui présupposent la mise entre parenthèses des situations ou contextes qui nous déterminent à voir ou ne pas voir de telle ou telle manière, à savoir ou à ne pas savoir, selon tel ou tel paramètre. Pour Clarke, il est impératif d'expliquer que le fait de dire « *voir* » et le fait de dire « *savoir* » requiert pour l'épistémologue une exigence, celle d'affirmer un caractère de certitude que les philosophes peuvent analytiquement vérifier afin de garantir la vérité de la connaissance. Les nombreux débats philosophiques ayant pour objet

⁸⁷ Voir aussi l'avant-propos de l'édition française des *Voix de la raison* de Stanley Cavell qui montre la profonde influence qu'a exercé la pensée de Clarke sur Cavell, p. 15 à 17.

⁸⁸ Voir *La nature de l'épistémologie traditionnelle*, mais voir également les analyses sur la nature de la perception de Martin Lean et de Roderick M. Chisholm auxquelles Clarke fait allusion en note de bas de page de l'article « *Voir les surfaces et les objets physiques* », p. 1.

⁸⁹ T. Clarke, *Le legs du scepticisme*, § *Philosopher* : ses caractéristiques et son but.

la nature de la connaissance apparaissent à Clarke comme présentant un problème complexe et profond. Le problème est celui de savoir comment les philosophes peuvent proposer une description correcte de la relation entre l'expérience et la pensée, c'est-à-dire de savoir si le monde ou la réalité a une structure conceptuelle ou non⁹⁰. De *La nature de l'épistémologie traditionnelle* au *Legs du scepticisme*, Clarke s'interroge ainsi sur le bien-fondé des philosophes à articuler indéfectiblement ensemble les concepts suivants, à savoir : le langage, la pensée, le monde et l'expérience⁹¹.

Pour ce faire, les analyses clarkiennes porteront minutieusement sur les arguments spécifiquement philosophiques des théoriciens de la connaissance qui prétendent défendre l'idée d'un « sens commun », à travers les conceptions de l'empirisme, du phénoménalisme mais aussi de la philosophie de Moore. L'argumentation de Clarke réside dans une analyse minutieuse des raisonnements et des preuves proposés par ces différents courants philosophiques. Raisonnements et preuves qui prétendent distinguer ce qu'est le fait de voir des surfaces et des objets physiques et l'artefact de l'analyse de voir ces mêmes surfaces et objets physiques. Clarke cherche à rendre sensible le fait que toute représentation sur le mode descriptif de ce que nous disons voir est réductible à un artefact d'une analyse de la perception visuelle. Rendre compte d'une expérience perceptuelle par l'artefact de son analyse, c'est-à-dire vouloir rendre compte d'une donnée réelle de l'expérience (voir quelque chose) par un artifice conceptuel qui relève de la conscience perceptive (représenter ce qu'est voir quelque chose), conduit l'épistémologie traditionnelle à se fourvoyer.

En prenant pour réelle, la représentation descriptive de la réalité de notre perception visuelle d'une tomate⁹², nous sommes amenés à expliquer la réalité de la vue d'un objet par l'artificialité d'une situation perceptive imagée ou représentée qui résulte de la méthode utilisée. Cette méthode n'est autre que notre tentative traditionnelle de l'épistémologie à reproduire la réalité de nos expériences visuelles sous le mode d'une fiction du réel qui lui est tout ou partie incommensurable. La question posée implicitement dans l'argumentation de Clarke est la suivante : la perception comprise comme un fait perceptif est-elle en mesure d'être analysable en termes d'une logique de la représentation de ce que serait dire « voir » ? Le fait de chercher à comprendre ce que nous voyons véritablement d'un objet ou ce que nous disons *voir* de celui-ci pose le problème de savoir, si la perception est réductible à un savoir ou une connaissance intentionnelle de la conscience. L'originalité de la thèse clarkienne

⁹⁰ C. Travis, *Les liaisons ordinaires*, Op. Cit., p. 240.

⁹¹ C'est le constat auquel parvient également C. Travis qui fut l'un des étudiants de Clarke, *Ib.* p. 240.

⁹² T. Clarke, *La nature de l'épistémologie traditionnelle*, p. 123 et T. Clarke, *Voir les surfaces et les physiques*.

réside dans l'apparente et paradoxale trivialité de sa réponse : *ce que nous voyons dépend de ce que nous disons voir*. Il conteste ainsi l'idée d'un ordre secondaire du discours qui décrirait l'ordre primaire de la réalité. L'épistémologie traditionnelle a foncièrement une démarche inductive qui est confortée par la croyance selon laquelle elle décrirait le véritable ordonnancement de la réalité. L'épistémologie traditionnelle et ses procédures laissent entendre qu'elle serait l'expression rationnelle des expériences de découvertes du monde à l'instar de l'activité des sciences empiriques. Cette thèse sous-jacente à l'expression de l'épistémologie traditionnelle résulte d'une option métaphysique, selon laquelle l'être précède le connaître et selon laquelle le connaître n'aurait de signification que par rapport à l'être qui est premier et qui le garantit par avance. Cette antériorité ou préséance de l'être sur le connaître procède de l'idée selon laquelle il y a une antériorité de l'expérience vécue de la connaissance empirique par rapport au connu, au conceptuel. Il y aurait ainsi une antécédence des modes de la connaissance empirique sur les modes de la connaissance conceptuelle. En d'autres termes, l'épistémologie traditionnelle et ses procédures reposent sur une conception de la connaissance qui repose sur deux modalités qui fondent l'antériorité. La première est une modalité ontologique qui attribue l'antécédence du monde sur le *logos*. La seconde est épistémique. Elle affirme l'antécédence d'une appréhension et d'une compréhension intuitive du monde sur toute autre forme discursive d'appréhension ou de compréhension. Pour ces raisons, l'épistémologie traditionnelle prétend ainsi pouvoir restituer véritablement le monde extérieur et la phénoménalité par le truchement de ses procédures rationnelles.

Or, comme le montre l'examen clarkien, l'ensemble des revendications épistémiques proclamé par les philosophes et l'ensemble des arguments mobilisés par l'épistémologie traditionnelle soulève une difficulté notoire. Les épistémologues ne disent pas ce qu'ils voient, mais ils voient ce que leurs énoncés épistémiques disent voir. Autrement dit, Clarke circonscrit au sein de l'épistémologie traditionnelle, le problème redoutable de l'articulation entre la revendication à un certain empirisme et une certaine fonction constructive qui lui est inhérente. Clarke établit ainsi les raisons pour lesquelles l'épistémologie traditionnelle est confrontée irréductiblement à la puissance du scepticisme, c'est-à-dire à ses argumentations contre-intuitives et ses hypothèses contrefactuelles.

2.2.L'ÉPISTÉMOLOGIE DES PHILOSOPHES *VERSUS* L'ÉPISTÉMOLOGIE DES « *GÉNÉRATIONS D'HOMMES ORDINAIRES* ».

2.2.1 PHILOSOPHIE DE LA PERCEPTION ET SENS COMMUN.

2.2.1.1 La dimension factuelle et normative de l'épistémologie traditionnelle.

Le problème philosophique de la perception tel qu'il est présenté par Clarke s'apparente à une recension des arguments épistémologiques donnés par les philosophes afin de répondre aux interrogations suivantes : que voyons-nous exactement d'un objet ? Est-ce l'objet physique lui-même ou une partie seulement de la surface de l'objet ? Au fil de son argumentaire¹, Clarke est conduit à affirmer que *si nous ne disons pas ce que nous voyons, cela provient certainement du fait que nous voyons plutôt ce que nous disons, de telle manière que ce que nous voyons dépende de ce que nous disons voir*. Dès lors, la nature du problème philosophique de la perception en est fondamentalement altérée. Clarke insiste sur le poids des habitudes conceptuelles des épistémologues à rendre compte de nos expériences visuelles en termes théoriques au moyen de la catégorie, genre suprême et premier du jugement pour connaître, selon la définition kantienne.

L'étude de l'ensemble des thèses philosophiques sur la nature de la perception conduit Clarke à faire surgir dans son examen critique du phénomène de réalité perceptive une tension épistémologique. Cette tension est l'exposition d'un problème, à savoir : l'objectivation de la réalité perceptive selon le modèle géométrico-analytique est-elle à même de rendre compte de ce que nous voyons ? Cette tension provient de la confrontation entre les différentes thèses des épistémologues. Elle constitue le point sur lequel Clarke se focalise afin de l'utiliser comme un prétexte pour mieux nous démontrer l'inconsistance de ces mêmes théories de la perception. Ces philosophies de la perception semblent emprunter les voies ordinaires et plausibles de la connaissance en général pour rendre compte de ce que nous pouvons voir d'un objet. La trivialité supposée de la thèse des uns ne réside peut-être pas en ce que prétend

¹ Voir T. Clarke, *La nature de l'épistémologie traditionnelle* et T. CLarke, *Voir les surfaces et les objets physiques*.

la thèse adverse selon Clarke. Par exemple, la thèse philosophique affirmant que nous ne voyons que la surface d'un objet et non l'objet dans sa totalité est triviale pour ses opposants, car elle s'apparente à la connaissance ordinaire donc triviale, c'est-à-dire non philosophique². Selon les adversaires de la thèse, elle serait ainsi triviale, car elle emprunterait les traits de la connaissance ordinaire qui nous conduisent à penser que nous ne voyons jamais plus qu'une partie de la surface d'un objet et non l'objet en sa totalité. La trivialité supposée résiderait alors dans le fait que ce qui se présente comme une connaissance philosophique serait non épistémique, car elle serait apparentée à la connaissance ordinaire³. À l'inverse, les tenants de la thèse estiment qu'ils détiennent une connaissance vraie. Cette connaissance décrirait l'expérience ordinaire de la perception comme la seule réalité objective, nécessairement vraie de la vue partielle de l'objet telle que la décrit la représentation descriptive et géométrico-analytique du « *fait HM* » (*HM fact*)⁴. Selon Clarke, la trivialité est ailleurs. Que nous voyons un objet ou seulement une partie de sa surface comme le laisse entendre la polémique philosophique importe peu. Car les moyens ou procédures mis en œuvre pour rendre compte de ce que les philosophes disent voir apparaissent comme des fictions épistémiques qui sont considérées comme des faits.

Poursuivant les conclusions auxquelles Clarke advient dans *La nature de l'épistémologie traditionnelle*, le corps de l'article "*Voir les surfaces et les objets physiques*"⁵ se décompose en quatre parties distinctes et numérotées qui correspondent à différents arguments critiques de l'analyse de la logique de *voir*. Cet article constitue non seulement une synthèse publiée de sa thèse, mais également la continuité d'un travail auquel il souhaite mettre un terme. L'intention de Clarke est celle de montrer comment son analyse est en mesure d'apprécier véritablement les implications drastiques d'une conception du sens commun par la connaissance empirique. Seule son analyse est en mesure de rendre compte l'idée suivante : cette conception toute particulière du sens commun constitue une réponse authentique de l'épistémologie traditionnelle à la nature de la connaissance empirique. Cette réponse n'a pas été comprise comme telle par la philosophie du langage ordinaire ou philosophie d'Oxford selon les termes de Clarke. Car cette dernière présuppose ce qu'elle récuse et ne propose aucunement une réponse alternative à celle de l'épistémologie traditionnelle⁶.

² T. Clarke, *La nature de l'épistémologie traditionnelle* et T. Clarke, *Voir les surfaces et les objets physiques*.

³ *Id.*

⁴ *Id.*

⁵ Voir notre traduction dans l'annexe. « H. M. » abréviation de « How Much » ou « *Quelle quantité de* ».

⁶ Voir la conclusion de la thèse de Thompson Clarke, *Op. Cit.*, p. 245-246.

Selon Clarke, les tenants de la thèse du « *fait HM* »⁷ sont conduits à penser cette thèse dans la mesure où leur propos s'attache à l'idée d'avoir la vue, l'attention attirée par un certain « *marquage* »⁸ que nous serions amenés à observer lorsque nous nous représentons ce qu'est *voir*. Plus précisément, Clarke cherche à rendre compte au propre comme au figuré de l'importance que prend la description pour dire ce que nous voyons. Il y a bien à l'œuvre dans les raisons invoquées par les tenants du « *fait HM* », une logique de *voir* qu'il s'agit pour Clarke d'analyser. Clarke fait surgir le présupposé qui sous-tend les raisons invoquées : c'est en réalité un dispositif en quelque sorte visuel qui légitime l'apparente trivialité de la thèse du « *fait HM* »⁹. Ce dispositif est constitutif d'un « *dire voir* » qui fonctionne comme un paradigme épistémique de la compréhension de l'expérience perceptive. C'est ainsi une sorte de grammaire de *voir* qui est à l'œuvre dans les raisons établies par ces philosophes. Cette grammaire de *voir* entraîne les philosophes non seulement à recourir à un vocabulaire strictement visuel, mais les conduit aussi à substituer cette grammaire à la réalité des expériences perceptives. Clarke poursuit son étude des propos en soulignant le caractère direct ou immédiat de la nature de la vision qui assure une légitimité à la thèse. C'est bien ce caractère d'évidence qui justifie leurs propos, c'est-à-dire ce qui s'impose à l'esprit avec une telle force qu'il n'est besoin d'aucune preuve pour en connaître la vérité et la réalité. Selon ces philosophes, c'est une évidence fondée sur la constatation des faits que l'expérience nous conduit à ne voir seulement qu'une partie de la surface. Il n'y a donc pas de trivialité au sens où l'entendent leurs adversaires. Ils n'ont ainsi ni la crainte d'être faussement contentés, ni la crainte de commettre une erreur de jugement. Tout en feignant de considérer le bien fondé de tels propos, Clarke interroge la simplicité de la conclusion : « *le fait HM n'est pas trivial* »¹⁰. Elle semble recéler un problème logique qui contredit le contentement affiché par ces philosophes. Comment ces mêmes philosophes peuvent-ils expliquer que des « *générations d'hommes ordinaires* »¹¹ aient échoué à remarquer que normalement nous ne voyons rien de plus d'un objet physique qu'une partie de sa surface. Par conséquent, selon Clarke, il y aurait une légitimité de fait pour ces philosophes de concevoir le fait *HM*, comme étant plus réel que la réalité exposée par le sens commun des générations d'hommes ordinaires. De cette façon, les implications paradoxales du fait *HM*, peuvent-elles s'expliquer sans conduire à l'absurde.

⁷ Pour l'ensemble de cette partie, il faut se reporter à notre traduction de l'article de Thompson Clarke, « *Voir les surfaces et les objets physiques* » dans notre annexe.

⁸ T. Clarke, *Id.*, § I

⁹ *Id.*

¹⁰ T. Clarke, *Voir les surfaces et les objets physiques*. Incipit.

¹¹ *Id.* § I

La réalité philosophique du fait *HM* amène à contredire véritablement l'opinion du sens commun des hommes ordinaires, c'est-à-dire les non-philosophes. La seule évidence qui vaille est celle de la philosophie. Pourtant, si cela est vrai, il est impératif pour Clarke de rendre raison des thèses des philosophes et de conduire à terme toutes leurs conséquences. Clarke feint de faire sienne la thèse du fait *HM* afin d'explicitier l'implicite de la thèse philosophique¹². Cet implicite est en sorte « l'impensé » de la thèse ou ses présupposés. Pour cela, il recourt à une expérience de pensée qui se présente comme l'expérience ordinaire dans laquelle une personne *X* peut voir une tomate¹³. Cette expérience de pensée est représentée par un diagramme qui a pour ambition de souligner les travers de la thèse des philosophes et les limites au recours du descriptivisme pour dire ce que nous voyons. Il s'agit simplement pour Clarke d'évaluer la pertinence du soi-disant fait *HM* dans une situation déterminée et représentée par le diagramme *ST* (*Seeing the Tomato*)¹⁴, puis comparée à un autre diagramme *STm* (*Seeing the Tomato marked*)¹⁵. La réalité du fait *HM* est ainsi objectivée dans le diagramme *STm* qui compare la réalité de « *Quelle quantité de la Tomate, X peut-il voir ?* »¹⁶ à la réalité de l'expérience perceptive de *X* dans le diagramme *ST*. *ST* et *STm* semblent équivalents quand ils représentent la même situation perceptive de *X*, c'est-à-dire sa capacité à voir la tomate. Néanmoins, leur dissemblance provient de la variable (*m*) qui représente la quantité de tomate qui ne peut être vue par *X* dans le diagramme *STm* ; alors que dans le diagramme *ST*, cette quantité existe bien potentiellement, mais n'est pas représentée, c'est-à-dire objectivée par un marquage (un signe) spécifique. Le fait de « *quadriller* » (*to mark*) *ST* le transforme immédiatement en *STm*. Selon Clarke, voilà en quoi réside la vérité descriptive du fait *HM* du Philosophe (*P*). C'est dans le fait de « *marquer* » (*to mark*) et de « *surligner* » en noir *HM*, c'est-à-dire « *Quelle quantité de* » (*the amount of*) l'objet physique est en capacité d'être vue par *X*, d'après la conception du Philosophe, que nous puissions voir ou dire « *voir* » la réalité objective du fait *HM*¹⁷. Au vu des diagrammes, Clarke s'interroge cependant : *HM*, est-il bien un fait ?

Si cette représentation de ce qui est effectivement (*actually*) dit être vu par les tenants de la thèse du fait *HM* se révèle être fausse, comme le soutiennent leurs opposants, qu'en est-il de la nature du fait *HM* lui-même ? Le diagramme *ST* semble présenter et révéler une réalité

¹² T. Clarke, *Voir les surfaces et les objets physiques*, § I.

¹³ *Id.* § I

¹⁴ *Id.*

¹⁵ *Id.*

¹⁶ *Id.*

¹⁷ *Id.*

et une vérité du point de vue perceptuel que nous étions en droit d'imaginer ou de concevoir et qui se trouve corroborée par la représentation. Quant au diagramme *STm*, il semble représenter une situation perceptive soudain pire que celle dont nous faisons réellement l'expérience. La transition de *ST* à *STm* semble ne pas correspondre aux attentes auxquelles nous étions en droit de penser d'après les propos des philosophes tenants du « fait *HM* »¹⁸. Pour Clarke, c'est une « énigme », car le problème ne réside pas dans le surprenant état de fait de la représentation objective défendu par P (le philosophe). Pourquoi ? Le caractère de la démonstration n'est pas celui que l'on voit dans les diagrammes et le passage de l'un à l'autre pour constituer ce que serait la réalité objective de l'expérience perceptive ordinaire. Le paradoxe essentiel réside bien plutôt dans la représentation de ce soi-disant état de fait (*HM*) qui ne correspond d'aucune manière à la réalité de l'expérience perceptive d'un objet physique. Car, comme l'affirme Clarke : « ...comment il a été possible que cela **ne soit pas** ce qui arrive réellement »¹⁹. Telle est l'énigme qu'il faut impérativement résoudre avant d'aller plus loin. L'énigme semble se confiner dans les facultés intellectuelles de certains philosophes habiles. À moins que cela ne provienne de l'esprit lui-même. Comme l'affirme Clarke : « S'il y a un tour de passe-passe ici, quel est-il ? »²⁰

La réponse à cette question constitue la deuxième partie de l'article. La réponse de Clarke consiste dans l'étude de la nature de la description convoquée par certains philosophes afin de représenter la position perceptuelle de *X* dans le diagramme *STm*. Il s'agit de comprendre pourquoi nous avons la très nette impression que le modèle descriptif du diagramme n'est pas ce que la réalité de l'expérience perceptuelle nous révèle. Ce qui est en jeu, ce sont les procédures mêmes de la représentation descriptive qui consiste en le « noter »²¹. La représentation semble contrefaite à l'aune de la réalité perceptuelle. Est-ce une erreur de notre part lorsque nous tentons de décrire ou de représenter la situation perceptive ? La réponse est négative. L'erreur ne consiste pas en cela. Clarke développe l'idée d'une logique du voir qu'il faut entendre comme un certain ordre notamment discursif de l'acte perceptif, en l'occurrence visuel, qui assure la légitimité et la vérité de cette connaissance. Selon cette logique de *voir*, ce que nous voyons dépend ainsi de ce que nous sommes conduits à dire « voir », lorsque nous voyons tel ou tel objet, de telle ou telle manière et selon telle situation perceptive. Clarke porte une critique conséquente au mode opératoire de la

¹⁸ T. Clarke, *Voir les surfaces et les objets physiques*, § I.

¹⁹ T. Clarke, *Voir les surfaces et les objets physiques*, § I.

²⁰ *Ibid.*

²¹ T. Clarke, *Voir les surfaces et les objets physiques*, § II.

description objective qui tend à absolutiser, c'est-à-dire à figer ou déterminer comme objet les procédures mêmes de la connaissance. Clarke interroge ainsi la pertinence et la validité du modèle descriptif de la représentation objective à prétendre rendre compte de l'expérience vécue qu'est le fait de dire « voir ». Il cherche à nous sensibiliser sur le problème de qualifier la « notation » (le fait de noter) comme vraie (authentique) ou comme fausse (simulée). Mais aussi, Clarke questionne le problème de la possible nature fictive de la notation qui aurait pour conséquence d'invalider les prétentions épistémiques du diagramme *STm* par rapport à *ST*. Clarke interroge ainsi les raisons mêmes des philosophes qui tiennent pour vraie la thèse du fait *HM* et sa représentation objective. Il s'ensuit alors le constat suivant : le modèle descriptif soutenu par ces philosophes est dans une certaine incapacité à représenter et à expliquer réellement la complexité et la richesse de l'expérience visuelle.

Clarke poursuit son argumentation en affirmant l'idée selon laquelle la position ou la thèse de ces philosophes est moins redevable à un raisonnement qu'à un acte, le fait de « noter »²². Le fait de noter est le produit d'un semblant d'explication dénué d'une véritable démonstration de leur part à (dé)montrer ce qu'est véritablement une expérience perceptive. Leur thèse épistémologique repose sur une investigation sommaire de ce que semble être « voir un objet physique ». La thèse de ces épistémologues n'est pas une réponse acceptable, car elle en reste à rechercher ce qu'il lui faudrait découvrir : la perception réelle de l'objet physique et non une réalité objective de ce que nous disons voir de l'objet que représenterait le soi-disant fait *CD*. Mais il y a plus grave encore pour Clarke. Cette recherche incessante qui ne découvre pas est nommée par commodité « l'enquête de la surface »²³. Ce type d'investigation épistémologique induit l'idée selon laquelle la recherche des philosophes constitue un présupposé réductible à la surface de l'objet à voir.

Dans son article, Clarke convoque à la fois Descartes, Moore et Broad pour expliciter son analyse et sa démonstration²⁴. Il rappelle sommairement les thèses soutenues par chacun d'eux afin d'expliquer pour quelles raisons ces philosophes peuvent considérer chacun à leur façon le « fait *HM* » comme vrai. Chacun démontre à sa manière que l'on ne peut pas voir un objet physique en sa totalité. Ces philosophies de la perception sont paradigmatiques de la

²² T. Clarke, *Voir les surfaces et les objets physiques*, § II.

²³ Cette dénomination analytique dans l'article *Voir les surfaces et les objets physiques* est déjà établie précédemment par Clarke dans la thèse *La nature de l'épistémologie traditionnelle*. Elle s'inscrit dans une typologie ou typification des genres d'investigations, menés par les épistémologues afin de résoudre des problèmes liés à la nature de la connaissance empirique, à l'exemple de « L'enquête hallucination » et « L'enquête *sense data* ».

²⁴ T. Clarke, *Voir les surfaces et les objets physiques*, § II.

thèse de « *l'enquête-surface* »²⁵. Mais pas seulement. Elles illustrent par leurs réponses distinctes au problème de la nature de la perception et aux controverses qui s'ensuivent la réalité du problème. Pour Clarke, ce dernier ne réside pas dans la réponse qu'il faut apporter à la question : peut-on dire de *X* dans STm qu'il voit la tomate ? Le problème est constitutif à la question. Il réside dans la nature de l'interrogation qui formule un pseudo-problème. C'est la nature même de la question qui fait problème et qui induit des controverses interminables²⁶.

Afin de démontrer cela, Clarke argumente en déployant les apparences d'un paradoxe qui est le suivant : rendre compte de la pertinence des avancées par chacun des philosophes. Implicitement, Clarke expose l'idée que si STm ne semble pas valide, ce n'est pas le fait que nous ne pouvons voir qu'une partie de la surface HM, mais bien parce que la situation réelle de la perception de l'objet n'est en rien analogue ou réductible à HM. L'enjeu clarkien va être de récuser les ambitions à la fois des tenants du fait HM, mais aussi celles de leurs critiques, les partisans du sens commun. En faisant appel à une nouvelle figure qui représente un nouvel objet (un crayon), Clarke cherche à circonscrire les limites de ce que nous sommes amenés à dire voir d'un objet quel qu'il soit. En étudiant à partir de cas concrets de quelles manières nous sommes conduits à dire *voir* les objets physiques, Clarke cherche à démontrer comment les philosophes voient véritablement à partir de ce que leur lexique décrit ou disent *voir*. Il constate la puissance évocatrice du descriptivisme qui influence fortement ce que nous disons *voir*. Les situations que les épistémologues sont amenés à décrire lorsqu'ils disent qu'ils voient les conduisent à *voir* ce qu'ils disent. Clarke ambitionne de circonscrire les situations descriptives de l'épistémologie traditionnelle et de présenter ainsi comment le langage surdétermine ces dernières. Par ailleurs, il constata l'usage spécifique par les philosophes d'un lexique de la connaissance qui renforce la portée de son examen.

Par conséquent, au regard de ses constatations, Clarke soutient l'idée selon laquelle lorsque nous décrivons ce que nous voyons, nous ne voyons pas ce que nous décrivons. Autrement dit, nous voyons selon ce qu'on *dit voir*. Le fait de « *marquer* », de « *noter* » ou de représenter ce que nous voyons, selon telles ou telles situations réduites à l'état d'objet de connaissance perceptive, est une fiction. Elle résulte du projet descriptif et phénoménologique de l'expérience immédiate de dire *voir*. L'ensemble des analyses des situations descriptives de ce que peut voir *X* de l'objet physique à travers les représentations (ST, STm ; ST (a) et (b)) de ce que nous disons voir, a pour objet de nous interroger sur nos interprétations naturalistes de l'expérience perceptive. L'examen clarkien souligne le caractère

²⁵ T. Clarke, *Voir les surfaces et les objets physiques*, § II.

²⁶ *Ibid.*

problématique pour les épistémologues traditionnels de prétendre rendre compte de la réalité physique perçue. Clarke montre ainsi en quoi réside la difficulté épistémologique à prétendre rendre compte des expériences du sujet percevant²⁷. En effet, en projetant sous la modalité d'une réalité objective, ce que nous disons voir, les passages ou transitions d'une situation ST à (a), puis de ST à (b), puis encore de (a) à (b) montre qu'il n'est pas aussi naturel que nous le pensons de dire quoi que se soit en ce qui concerne le fait d'être vu²⁸. Clarke établit un parallèle entre les situations descriptives que sont [ST, STm] et [STm, (a), (b)] à propos de ce qu'est « *l'être vu* »²⁹. L'une comme l'autre, ces situations sont dans l'incapacité de rendre compte de l'état ou de la situation de ce qui est véritablement vu.

La thèse de Clarke est la suivante : le « *marquage* » dont nous usons traditionnellement pour décrire un état supposé de la réalité perceptive, détermine objectivement la réalité de la perception. Il la réduit à des caractères extérieurs et sensibles d'une situation supposée réellement comme telle. L'idée cartésienne et paradigmatique de réalité objective exemplifie le modèle descriptif en accordant à l'idée de signe des fonctions de distinction, de différenciation et de reconnaissance qui lui permettent de (re)présenter la réalité comme un objet pour la pensée³⁰. Clarke nous donne l'exemple de la méthode de la géométrie descriptive pour rendre compte de nos possibilités volontaires ou non à produire du « *marquage* » à l'égal du « *fait HM* » dans notre ordinaire approche de la connaissance objective.

Lorsque nous appréhendons par la pensée ce que peut être la réalité d'une expérience visuelle, nous mettons en œuvre des procédures conceptuelles qui influencent, voire organisent ce que nous constituons comme la réalité de cette expérience. Cette ascendance dans notre appréhension conceptuelle de la réalité visuelle est analogue à celle que constitue le marquage du soi-disant « *fait HM* »³¹. Cette notation sur le papier, chacun de nous la réalise « *dans sa tête* » pour tenter difficilement de rendre compte du réel. C'est la raison même pour laquelle Clarke a cherché à rendre publique l'analyse de ce qu'il a dénommé « *l'enquête de la surface* ». De là, la seule vérité de « *l'enquête de la surface* » est déterminée à l'aune d'une certaine effectivité. Elle réside à *voir*, sur le papier avec le diagramme ou dans sa tête avec le concept, une partie seulement de la surface qui peut être dite *vue*. Clarke démontre ainsi au

²⁷ A propos de cette question voir Ludovic Soutif, *Wittgenstein et le problème de l'espace visuel*, Paris, Vrin, 2011.

²⁸ T. Clarke, *Voir les surfaces et les objets physiques*, § II.

²⁹ T. Clarke, *Voir les surfaces et les objets physiques*, § II.

³⁰ T. Clarke, *Voir les surfaces et les objets physiques*, § II.

³¹ *Id.*

cours de son analyse qu'une certaine dextérité de l'esprit, « *un tour de passe-passe* ³² » est à l'œuvre dans nos théories philosophiques de la connaissance, que l'on soit partisans du sens commun ou partisans de la thèse du « *fait HM* ». Cette habilité de l'esprit tend à considérer comme des faits les descriptions de nos expériences de sujets percevant. En analysant avec soin, l'ingénierie conceptuelle des philosophes, Clarke propose de nouvelles perspectives à notre appréhension de la réalité des processus de la connaissance.

Tout comme certains paradoxes de Zénon d'Elée le montre, notre esprit est nécessairement conduit à prendre ce qui est logiquement pensable ou concevable comme réel, c'est-à-dire comme vrai. Pareillement, notre esprit tend à considérer ce qui est ordinairement vécu comme faux ou sujet à caution puisque conceptuellement ou rationnellement improuvable. Tel est ce en quoi consiste l'étrange « *tour de passe-passe* »³³ des facultés humaines, selon Clarke. De ces éléments, il établit une critique essentielle : ce qui est épistémiquement concevable ou logiquement nécessaire ne peut constituer la vérité d'un fait d'expérience. Plus fondamentalement, il démontre l'incommensurabilité et l'hétérogénéité de ce qui relève de la pensée ou du concevable et de ce qui relève de l'expérience comme un fait. Selon Clarke, être et penser ne sont pas nécessairement une même chose, retenant ainsi la leçon philosophique de Zénon à l'encontre de Parménide. C'est l'hypothèse qu'il peut exister un fait comme *HM* qui constitue un paralogisme. Le paralogisme « *HM est un fait* » engendre la problématique hypothèse STm. L'existence de STm et sa prétendue vérité sont conditionnées par l'existence du prétendu fait HM.

Afin d'assurer sa démarche, Clarke prend un troisième exemple de ce qu'est dire *voir* : celui du morceau de fromage grignoté (*nibbled at*)³⁴. Clarke convoque un concept trivial tel que « *grignoté* » afin d'opérer une véritable démonstration de sa thèse. Il cherche à réduire au maximum, le risque d'apports épistémologiques qui viendrait troubler ou invalider son expérience de pensée. « *Être grignoté* » (*nibbled at*) est un concept qui n'est pas a priori susceptible d'être contaminé par des résidus (préjugés ou convictions) philosophiques. En substituant au fait *HM*, l'être *vu* par l'être *grignoté*, Clarke déplace subtilement la nature du problème. La détermination de « *ce qui a été grignoté* »³⁵ résulte de facteurs autres que celui de la seule caractérisation physique et spatiale comme le laisse entendre le sens commun ou une simple analyse descriptive. À partir de cet exemple, Clarke pose le problème suivant :

³² T. Clarke, *Voir les surfaces et les objets physiques* § I.

³³ T. Clarke, *Id.*, § III.

³⁴ T. Clarke, *Id.*, § III.

³⁵ *Id.*

qu'est-ce qui est approprié pour indiquer quelle quantité est dite grignotée ?³⁶ Le problème apparaît en comparant les différents diagrammes figurant le fromage grignoté car nous ne savons pas précisément ce qui pourrait constituer l'identité ou l'indication de qui est *grignoté*. Nous ne sommes jamais en mesure de rendre compte du critère de notre choix pour signifier et dire ce qui a été exactement *grignoté* dans les différents diagrammes³⁷.

Ainsi, Clarke en vient à montrer subrepticement, mais avec force, la thèse suivante tant dans les exemples de la tomate que ceux du crayon³⁸ ou du morceau de fromage³⁹ : nous ne sommes ni certains, ni à même de rendre compte ce que nous percevons lorsque nous convoquons une théorie de la perception. Tout comme *STm* avait « empiré »⁴⁰ la situation descriptive du fait *HM*, le morceau de fromage grignoté n'est pas en la figure (2) aussi à l'aise qu'il ne l'est en la figure (1)⁴¹. Le problème est donc analogue dans les deux cas. Ce rapprochement conduit à un renforcement des thèses clarkienne précédemment soutenues autour du *statut*⁴² de ce qu'on dit voir. A l'aune de son examen, Clarke est amené à constater l'opposition entre la connaissance descriptive et la connaissance ou définition ostensive, en raison de procédures respectives différentes à se rapporter à la réalité perceptive.

2.2.1.2 L'examen de la perception : modélisation géométrico analytique *versus* *contextualisme* épistémique.

Clarke confronté à un problème similaire dans les différentes expériences de pensée vient à s'interroger de nouveau sur « *le tour de passe-passe* » de l'esprit et sa possibilité à appréhender la nature de la perception⁴³. Il perçoit les présupposés qui fondent implicitement les thèses et les interrogations philosophiques sur la nature de telles ou telles expériences visuelles. Pour Clarke, c'est dans la question même de la référence ou de l'indexicalité de ce que nous sommes amenés à dire *voir* que se situe la nature du problème. Suivant que nous

³⁶ T. Clarke, *Voir les surfaces et les objets physiques*, § III.

³⁷ *Ibid.*

³⁸ *Id.*, § II

³⁹ *Id.*, § III

⁴⁰ *Id.*, § II

⁴¹ *Id.*, § III

⁴² *Id.*, § III

⁴³ *Id.*, § III

nous prenions telle ou telle référence pour dire *voir*, nous établissons un « *concept à unité* »⁴⁴, c'est-à-dire un état de choses constitué de singulières propriétés qui définissent ce que je dis *voir*.

Tout l'enjeu de la quatrième et dernière partie de l'article va être d'éclaircir les conséquences de concevoir l'idée de *concept-unité*. « *Voir* » et « *grignoté* » sont des « *concepts à unités* » dans la mesure où ils sont utilisés comme des constituants ou une unité de base pour fonder une connaissance ou un savoir dans des circonstances ordinaires. Mais est-ce bien sous le registre conceptuel de l'unité que se constitue ce que nous sommes en mesure de voir des surfaces et des objets physiques ? Selon Clarke, l'idée sur laquelle repose la majeure partie de notre épistémologie traditionnelle touchant le phénomène de la perception est un leurre. L'idée clarkienne de « *concept à unité* » a seulement pour fonction d'être un concept opérant dans l'analyse clarkienne. Ce concept rend compte des procédures de passe-passe des philosophes de la perception et des équivoques conceptuelles qui induisent la fonction analytique de l'idée de « *concept à unité* ». Cette fonction est celle d'avoir une portée effective pour expliquer ce que peut signifier le fait de concevoir un caractère intentionnel à la perception. Que nous considérons un concept philosophique comme *voir* ou que nous considérons un concept trivial comme « *grignoté* », il appert que nous sommes dans les deux cas confrontés à un certain problème. Ce dernier est lié à la manière dont nous sommes amenés à rendre compte par la médiation du langage de ce que nous voyons. Si, dans l'exemple de la « *notation* » du prétendu « *fait HM* », le caractère obvie des limites au recours à la description se manifeste plus rapidement, cela relève du seul fait que la croyance au *voir* opère plus rapidement que dans celle de « *grignoté* »⁴⁵. Nos manières ou nos usages théoriques de dire « *voir* » étant plus valorisés que nos manières pratiques de *voir*, nous étions en sommes sous l'influence de la connaissance descriptive. L'absence de catégorie ou concept de « *grignoté* » pourrait laisser croire que nous sommes moins sujets aux effets du *dire* que dans le cas précédent où le concept *voir* est très largement prégnant en philosophie. Or, Clarke montre qu'il n'en est rien.

Par ce dernier exemple, Clarke émet une sérieuse critique à l'égard des aspirations de la philosophie du langage ordinaire à prétendre évaluer la validité des procédures épistémologiques des philosophes traditionnels. Selon Clarke, les analyses d'Austin se révèlent impropres, car elles prétendent démystifier les réponses aux questions épistémologiques de la philosophie traditionnelle, en reformulant cependant les mêmes

⁴⁴ T. Clarke, *Voir les surfaces et les objets physiques*, § III.

⁴⁵ *Ibid.*

questions. L'épistémologie traditionnelle et la philosophie d'Austin lui apparaissent avoir des présupposés communs qui outrepassent la seule critique des actes du langage et les soi-disantes élucubrations philosophiques du passé. Pour Clarke, la méthode austinienne à laquelle il fait implicitement allusion est dans l'incapacité de rendre compte d'un certain caractère bien-fondé de l'épistémologie traditionnelle. Ce caractère est celui d'une dimension contextuelle toute particulière qui légitime les procédures épistémologiques classiques

Clarke conclut son article en analysant la nature de ce qu'il a nommé « *l'enquête de la surface* » et les raisons pour lesquelles elle survient. Elle survient dans la mesure où elle réduit l'expérience visuelle à l'état d'objet pour la connaissance. Selon Clarke, il ne nous est pas possible de décrire la réalité objective d'une expérience vécue sans commettre un réductionnisme épistémique. Nous croyons décrire comme vrai le monde réduit à l'état d'objet pour la connaissance, car il nous semble que ce que nous disons en (vérité) est ce que nous voyons en réalité. La thèse développée par Clarke est la suivante : nous sommes conduits à voir comme vrai ce que nous avons signifié. Mais lorsque nous décrivons ou représentons ce que nous assertons, notre assertion est vraie si notre capacité visuelle est en mesure de confirmer ce que nous disons *voir*. Il s'ensuit que lorsque nous ne sommes plus en mesure de constituer de la distinction au moyen de *voir*, ce n'est plus la partie qui prévaut sur le tout, mais le tout de l'objet qui prévaut sur la partie. Il s'établit alors un changement d'unité référentielle qui selon les modalités du *dire voir*, nous conduit à dire *voir*, soit la surface de l'objet, soit l'objet. Nous nous retrouvons ainsi avec » *l'enquête de la surface* » comme dans une situation analogue au morceau de « *fromage grignoté* »⁴⁶. Selon si notre description porte sur ce qui nous conduit à « dire voir », ce que nous allons signifier comme vu sera soit une partie de l'objet, *per se*, soit l'objet, *per se*. Nous serons ainsi conduits à *voir* ce que nous avons signifié comme dire *voir*. La volonté de Clarke est bien de faire apparaître au propre comme au figuré que nous ne voyons jamais comme nous le pensons généralement, que nous soyons issus des générations d'hommes ordinaires ou que nous soyons philosophes. Nous ne disons véritablement jamais ce que nous voyons, nous voyons plutôt ce que nous disons *voir*.

Au regard de l'examen de *Voir des surfaces et des objets physiques*, il appert qu'il n'y a pas à chercher une explication à la défaillance de la modélisation géométrico-analytique de ce que c'est que dire *voir* un objet. Car nos expériences visuelles sont tributaires de contextes propres à la perception qui ne peuvent être représentés sous le mode d'une prétendue *unité* de mesure conceptuelle⁴⁷. Tel est le sens de l'expression concept à unité (*unit concept*). Pour

⁴⁶ T. Clarke, *Voir les surfaces et les objets physiques*, § IV.

⁴⁷ T. Clarke, *Id.*, § IV.

information, certaines études actuelles en matière de neuropsychologie cognitive montrent l'importance de la catégorisation d'objet visuel en contexte pour les hominidés et les primates non humains. Elles poursuivent dans une perspective naturaliste, à l'inverse de Clarke, l'examen de l'idée de contexte propre à la perception. Ces études caractérisent l'influence du contexte sur le traitement de l'objet comme un élément fondamental dans nos tâches de catégorisation des objets selon des niveaux hiérarchiques. Elles soulignent que l'incongruence du contexte affecte précocement le traitement des objets. Le contexte pourrait ainsi moduler l'analyse perceptuelle de l'objet dans un flux montant d'informations ou interférences et facilitations dépendraient de la fréquence de co-activation de populations de neurones sélectifs aux objets⁴⁸.

En conclusion, l'étude de *la nature de l'épistémologie traditionnelle* reprise et approfondie dans l'article *voir les surfaces et les objets physiques*, soutient la thèse clarkienne suivante. C'est moins l'idée d'une faillibilité des conceptions philosophiques du sens commun et de leur justification épistémologique qui est source d'erreur que les croyances et les présupposés sur lesquels se fonde l'idée de sens commun. Aussi, les procédures vérificationnistes de l'épistémologie traditionnelle peuvent-elles faire l'objet de controverses pérennes qui alimentent inlassablement le scepticisme.

⁴⁸ Michèle Fabre-Thorpe, « Catégorisation ultra-rapide d'objets visuels "en contexte" par les primates humains et non humains », Centre de recherche Cerveau Cognition-CNRS & Université Toulouse 3, conférence inédite du 24 novembre 2011, Amphithéâtre Gintrac, Université Victor Segalen Bordeaux 2.

2.2.2 LE SENS COMMUN ET LE SCEPTICISME.

2.2.2 La connaissance empirique, l'idée de sens commun et le scepticisme.

Malgré les apparences, l'article *Le legs du scepticisme* (1972), constitue dans une certaine mesure la poursuite du premier. Clarke paraît tirer les conséquences de certaines thèses du premier article⁴⁹ sur le second afin de donner plus d'ampleur à sa réflexion.

En premier lieu, Clarke reconduit sa critique de l'assimilation par les philosophes de ce qui relève de l'ordre du concevable à l'ordre du réel. Clarke conteste aux philosophes le fait d'identifier le penser à l'être. En second, la question de la nature et de la signification de la catégorie ou du concept est reformulée, mais au sujet de « *qu'est-ce que savoir ?* ».

Il s'agit d'analyser tout comme pour le concept *voir*, le type de structure dans lequel *savoir* est mobilisé et utilisé afin de produire de la signification. Fondamentalement, il s'agit pour Clarke de nous démontrer : « *qu'est-ce que savoir requiert ?* »⁵⁰. La réponse apportée par Clarke est que *Savoir* est conceptualisé et utilisé sous le registre de qu'il nomme « *l'invulnérabilité* », c'est-à-dire l'exclusion de toute autre possibilité qui serait identifiable au fait de ne pas savoir. C'est pourquoi le rôle du scepticisme est primordial à analyser, car il n'y a de vérité du scepticisme que du seul fait qu'il est conditionné par la prétendue invulnérabilité de ce que serait *savoir*. Nous retrouvons dans cet article, le problème abordé dans le premier, à savoir : qu'est-ce qui constitue la certitude ou lui est consubstantielle lorsque nous affirmons *voir* ou *savoir* ? Clarke poursuit et met en quelque sorte ainsi un terme à son analyse des arguments épistémologiques entrepris lors de sa thèse. Il continue aussi de se confronter à la possibilité de la connaissance empirique telle qu'elle est généralement définie par les philosophes.

L'article commence avec trois questions qui présentent un problème philosophique majeur : pourquoi sommes-nous conduits à recourir au scepticisme en philosophie ?

Les interrogations de Clarke tournent autour de l'objet du scepticisme. Quelle est la nature des arguments et des procédures sceptiques ? Quelles significations ont-ils ? Pour cela, est convoquée à l'examen une figure illustre et classique du scepticisme, selon Clarke : David Hume. Clarke cherche à travers Hume une caution philosophique indiscutable sur la question

⁴⁹ T. Clarke, *Voir les surfaces et les objets physiques*, (1965).

⁵⁰ Pour l'ensemble de ce chapitre, voir en annexe notre traduction, *Le legs du scepticisme*.

de l'objet du scepticisme, mais également une référence philosophique où se déploie la toute-puissance du scepticisme conditionnée à sa relation avec l'empirisme. Cette référence à Hume se révèle ainsi stratégique dans l'argumentaire clarkien. Cette référence révèle par essence ce qu'est le scepticisme philosophique lorsqu'il est mis en demeure de répondre à la question de la nature de nos croyances les plus communes. Selon Clarke, la philosophie humienne tente de penser tout à la fois l'incertitude et les limites de la raison avec le fait que toutes nos idées dérivent de l'expérience. Mais, Clarke, fin lecteur, n'a certainement pas oublié l'affirmation du *Traité de la nature humaine*, I, 366, où il est dit : « *Un vrai sceptique se défiera de ses doutes philosophiques aussi bien que de sa conviction philosophique* »⁵¹. Cette assertion circonscrit d'elle-même le recours de Hume au scepticisme. Par ailleurs, la référence à Hume permet d'introduire une distinction entre un scepticisme trivial (commun) et le scepticisme propre aux « études » philosophiques⁵². C'est une distinction capitale pour Clarke. Elle délimite ainsi le cadre de ses thèses à venir concernant la nature du scepticisme. D'une part, l'idée d'une certaine défiance au recours du scepticisme épistémologique. De l'autre, l'idée que ce même recours en philosophie favorise et nourrit l'idée de « *Common Sense* » proposé et défini par l'empirisme, tel celui de la philosophie humienne au point qu'il en devienne le paradigme.

Implicitement, Clarke dénonce le caractère fictionnel de l'empirisme qui consiste à supposer comme vraisemblablement analogue à la réalité, le modèle d'intelligibilité de la réalité qu'il propose. Il renvoie dos à dos les ambitions de la métaphysique et de l'empirisme, car elles sont dans l'erreur et leurs oppositions touchant l'ordre de la connaissance lui paraissent ainsi factices.

L'argumentation du texte se compose de six parties. La première s'intitule : « *Moore : l'homme ordinaire invétéré* ». Clarke introduit son propos en cherchant à évaluer les « *propositions générales du Sens Commun* » de G.E. Moore, présentées dans ses deux articles, *Apologie du sens commun* (1925) et *Preuve qu'il y a un monde extérieur* (1939)⁵³.

Pour Clarke, Moore est tout à la fois l'homme ordinaire (*plain man*) et ce philosophe ayant su penser conséquemment l'ordinaire, c'est-à-dire un certain caractère manifeste d'expériences intuitives. Le qualificatif « *d'invétéré* »⁵⁴ joue sur les deux acceptions du terme : c'est-à-dire à la fois « *ancré dans l'ordinaire* » et resté incorrigible d'un indéfectible

⁵¹ David Hume, *Traité de la nature humaine*, trad. d'André Leroy, Paris, Aubier 1983, p. 366.

⁵² *Id.*

⁵³ Voir les œuvres de G. E. Moore, in *Philosophical Papers*, edited by Max Black, London, MacMillan Company, 1959. Voir également la traduction de ces deux articles par F. Armengaud, *Moore et la genèse de la philosophie analytique*, Paris, Klincksieck, 1985.

⁵⁴ T. Clarke, *Le legs du scepticisme*, § Moore l'homme ordinaire invétéré.

attire pour la nature de l'ordinaire. Clarke use du qualificatif d'invétéré pour construire son évaluation de certaines critiques philosophiques adressées à Moore et les opposer à ce que lui-même pense de la pertinence des thèses philosophiques de Moore à l'égard de l'obvie. Moore essaie dans ses articles d'assurer l'objectivité de la connaissance par le biais de l'idée indéfectiblement ancrée en lui que les propositions du Sens commun présentent autant de certitude si ce n'est plus que les propositions philosophiques. Moore travaille à rechercher des raisons philosophiquement satisfaisantes en faveur d'un réalisme du sens commun. Moore ne fait pas du sens commun l'unique source de la connaissance. Il considère plutôt qu'il existe des propositions que le sens commun tient pour vraies, constituant en cela un *savoir* de la vérité de ces propositions. Ceci lui sera reproché par certains critiques qui lui dénie le sens des prétentions à *savoir*, tout comme ils dénie également au scepticisme épistémologique d'avoir réellement à douter de la réalité extérieure.

La référence à Moore correspond à une autre stratégie argumentative. En effet, le philosophe anglais défend l'idée selon laquelle une certaine dimension du sens commun consiste à reconnaître la thèse suivante : le certain et l'indubitable sont accessibles en morale, mais aussi dans l'ordre de la connaissance. Tel est l'enseignement du sens commun selon Moore. La critique clarkienne porte sur l'interprétation généralement erronée que l'on a faite de la philosophie mooréenne comme étant celle d'une défense d'un « *Méta Sens Commun* »⁵⁵. Selon Clarke, l'obvie ou l'ordinaire mooréen ne relève pas d'une théorie de la connaissance. Il ne peut donc être soumis aux arguments et critiques du défi sceptique. Clarke souligne que de nombreuses situations de notre quotidien échappent à toute justification ou argumentation épistémologique. Par conséquent, le défi sceptique est invalidé. L'obvie mooréen n'est pas celui d'un philosophe inconséquent qui n'aurait pensé que depuis des situations triviales sans véritable problème philosophique pour la connaissance. C'est pourquoi il est un vrai philosophe qui a fort bien vu ce qui relève de l'obvie et ce qui pose effectivement un problème philosophique, quant à être démontré et prouvé par le sens commun de l'empirisme. Mais le projet mooréen n'est pas d'analyser les contextes particuliers de l'ordinaire ou de l'obvie. Selon Moore, c'est pour ces raisons qu'il fut vivement critiqué et déconsidéré, car il n'aurait pas su distinguer les usages des propositions sur l'ordinaire, de l'ordinaire lui-même. Ces critiques, considérées par Clarke comme erronées, affirment que Moore n'aurait pas su différencier et caractériser les formes assertives de l'ordinaire de la signification, de ce qui relève véritablement de l'ordinaire ou de l'obvie. Pour Clarke, cette interprétation ne tient pas,

⁵⁵ T. Clarke, *Le legs du scepticisme*, § Moore : l'homme ordinaire invétéré.

car elle ne correspond pas aux thèses de Moore. Moore ne reconduit nullement une analyse erronée de Hume, celle de croire qu'à l'intérieur de nos « études » philosophiques⁵⁶, nous serions plus aptes à réfléchir de la nature des sortes de choses les plus fondamentales que vise le sceptique et qu'à l'extérieur de nos études nous serions amenés à croire sans nous poser de questions. Moore ne se conduit pas comme un botaniste empiriste⁵⁷ analysant en détail tel ou tel phénomène circonstancié. Ses propositions générales du sens commun comme « *Je sais qu'il existe des objets matériels* » tirent justement leur généralité et leur vérité objective du fait de leur trivialité dont nous faisons l'expérience au quotidien. Moore présente ainsi une forme de psychologisme de l'assurance de *savoir* qui constitue l'un des points de controverses auxquels donnent lieu les interprétations de ces affirmations. Il conteste ainsi l'attribution par les philosophes traditionnels de certaines propriétés ordinairement nécessaires pour justifier et vérifier ce qu'est *savoir*. L'indubitabilité et l'immédiateté sont ainsi des expériences vécues dont l'expression lui paraît bien plus primordiale que le langage épistémologique ou la grammaire de *savoir*. Ceci constitue en grande partie la matière de la critique wittgensteinienne à l'égard des propositions de Moore⁵⁸.

Par ailleurs, Clarke souligne que la vérité objective des propositions de Moore ne relève pas d'une compréhension sociologique d'un sens commun, entendu comme un ensemble de croyances partagées par une communauté culturelle. Elle ne relève pas non plus d'un dualisme métaphysique conditionnant la possibilité ou non, selon les circonstances, de distinguer les contextes. Distinction contextuelle entre « *je sais que* », relevant d'une situation épistémique favorable, par exemple, « *être à ma table d'étude* » comme philosophe et « *je crois que* », relevant d'une situation non épistémique comme « *être à l'extérieur de mes études* », comme homme ordinaire et non-philosophe⁵⁹. Selon Clarke, le sens et la signification donnée par Moore à l'obvie, au commun ou à l'ordinaire sont particulièrement circonscrits à toute revendication épistémique. Car il ne prétend pas lui substituer un sens de l'ordinaire vraisemblable du point de vue d'une théorie de la connaissance. Aussi, l'ordinaire philosophique mooréen, c'est l'ordinaire même, le sens du *commun*⁶⁰, non celui reconstitué fictivement par une théorie de la connaissance empiriste, certes vraisemblable, mais difficilement réelle ou obvie.

⁵⁶ T. Clarke, *Le legs du scepticisme*, Incipit.

⁵⁷ T. Clarke, *Id.* § Moore : l'homme ordinaire invétéré.

⁵⁸ L. Wittgenstein, *De la certitude*, §42, § 178, trad. franç. par D. Moyal-Sharrock, Paris, Gallimard, 2006.

⁵⁹ Voir également Françoise Armengaud, *G.E. Moore et la genèse de la philosophie analytique*, Klincksieck, 1985.

⁶⁰ Moore est l'homme du commun invétéré.

Lecteur attentif des arguments mooréens, Clarke affirme paradoxalement que nous avons à rendre compte du *plain*⁶¹, c'est-à-dire du commun ou de l'ordinaire par justement ce qui le paraît, mais ne l'est pas : tels l'empirisme et son célèbre *Common Sens*⁶². Clarke surenchérit en jugeant certaines analyses critiques à l'égard de la philosophie de Moore comme non pertinentes. Car elles reprochent à Moore une défense et une preuve du sens commun et de la réalité extérieure à partir de propositions non contextualisées. Selon Clarke, la plupart des critiques prétendument pertinentes reposent sur le principe et peut-être le présupposé qu'il n'y a de connaissance réelle de l'ordinaire que contextualisé. Le sens d'un mot ou d'une expression serait ainsi relatif aux conditions d'assertion dans lesquelles nous le convoquons. Afin de nous faire comprendre cela, Clarke mobilise des exemples métaphoriques. Tel l'exemple du physiologiste⁶³ faisant son cours sur les anomalies mentales : selon ces critiques, il y aurait à distinguer un sens de l'ordinaire qui relève d'une situation déterminée et particulière et un sens de l'ordinaire qui relève du concevable, mais qui n'est pas contextualisé. D'après ces mêmes critiques, Moore avec ses propositions serait dans l'impossibilité de rendre effectivement compte de l'ordinaire. Les propositions de Moore seraient alors l'expression d'un « *Méta Sens Commun* »⁶⁴, l'expression d'un Méta empirisme qui ne serait que le reflet ou l'image d'une réalité objective, mais non la réalité même.

D'après Clarke, l'ambition philosophique de Moore est d'exposer une proposition condensée des modes de la connaissance ordinaire. Elle ne se complait aucunement à être réduite à l'exposition exhaustive et systématique de ce que nous pouvons connaître, selon tels modes ou telles circonstances. Il n'y a donc aucune raison de voir en Moore un défenseur d'un *Méta Sens Commun*, c'est-à-dire le défenseur d'un *Sens Commun* maximisé, englobant toute espèce de circonstances et de situations de connaissance, déterminant telle ou telle signification. Pour autant, la démonstration des propositions de Moore peut apparaître soit comme dogmatique, c'est-à-dire ne prouvant véritablement rien, soit comme la manifestation même de l'expression de l'ordinaire. Pour ces raisons, elles ne peuvent pleinement satisfaire Clarke.

⁶¹ T. Clarke, *Le legs du scepticisme*, § Moore : l'homme ordinaire invétéré.

⁶² T. Clarke, *Id.*

⁶³ T. Clarke, *Le legs du scepticisme*, § Au-delà de l'ordinaire

⁶⁴ *Id.*

2.2.2.2 L'improbable ontologie du sens commun à l'intérieur et à l'extérieur des cabinets philosophiques.

Clarke poursuit son argumentation au moyen d'un scénario, celui de la « *compilation de l'inventaire des connaissances humaines* »⁶⁵ qui n'est autre qu'une analogie de la situation philosophique dans laquelle Moore se trouve selon Clarke. Cette expérience de pensée est cruciale dans la mesure où Clarke l'utilise pour une fin très précise. Celle d'établir comme il dit « *une vérité cachée* »⁶⁶. Celle où le contexte ne détermine pas absolument le sens et la signification de toute chose permettant ainsi de dissocier une compréhension strictement philosophique de l'ordinaire, d'une compréhension obvie de l'ordinaire. L'ordinaire mooréen devient ainsi un ordinaire non philosophique, c'est-à-dire non problématique en termes de connaissance, car il n'est pas un produit d'une théorie de la connaissance. Ceci conduit Clarke à affirmer qu'il y a une espèce ordinaire du *sens commun* commun (*SC ord*) qui est distinct de l'ordinaire ou *sens commun* philosophique (*SC ph*)⁶⁷. Pour Clarke, c'est à Moore que nous devons la possibilité de cette distinction. Plus précisément, « *la Défense et la Preuve* »⁶⁸ de Moore résident dans le fait que « *le seul Sens Commun* » acceptable et véritable est celui du « *Sens Commun ordinaire* » revendiqué par Moore dans ses deux articles. C'est pourquoi le *sens commun* thématé par l'empirisme est réduit à l'état d'une fiction conceptuelle et philosophique par Moore, selon la lecture Clarkienne. Par conséquent, l'ordinaire ou *le sens commun* n'a de sens qu'en dehors de toute ambition épistémique de la tradition philosophique. Le seul véritable *sens commun*, c'est celui dont nous nous usons ordinairement et non le « *Sens Commun philosophique* » conçu par l'empirisme.

Loin du cabinet d'études suggéré par Hume, l'ordinaire mooréen n'est autre que *l'ordinaire*, c'est-à-dire l'anodin ou le commun de l'homme ordinaire. Celui d'un sens commun dont les situations les plus triviales, les plus communes, conduit à faire l'expérience quotidienne et générale. Libre à nous de comprendre les propositions mooréennes comme philosophiques ou comme ordinaires selon Clarke. Mais, selon le point de vue que l'on choisira, Moore nous semblera philosophiquement dogmatique ou plus communément, un simple homme épris du commun, « *l'homme ordinaire invétéré* »⁶⁹. Thompson Clarke conclut son argumentation en affirmant que Moore « *...n'est pas un philosophe de philosophe, mais*

⁶⁵ T. Clarke, *Le legs du scepticisme*, § Moore : l'homme ordinaire invétéré.

⁶⁶ *Id.*

⁶⁷ *Id.*

⁶⁸ *Id.*

⁶⁹ *Id.*

*un philosophe d'homme ordinaire...»*⁷⁰. Que faut-il entendre par cette expression ? Simplement l'idée selon laquelle la philosophie de Moore est véritablement *philosophique* dans la mesure où elle est capable de penser l'ordinaire depuis une situation ordinaire, une situation anodine qui manifeste l'obvie en termes ordinaires. Elle n'est pas une théorie philosophique sur l'ordinaire, c'est-à-dire une prétention fondationnaliste de *savoir*, d'un *savoir* de l'ordinaire qui concevrait justement ce dernier à partir d'une situation et d'une problématisation philosophique *extraordinaire*, c'est-à-dire irrecevable pour Clarke⁷¹. Il apparaît ainsi une tension entre ce que nous comprenons communément comme ordinaire ou anodin, autrement dit un usage de *savoir* contextualisé⁷² et ce que nous comprenons philosophiquement parlant comme *ordinaire*. Clarke fait apparaître une distinction conceptuelle forte entre d'une part, un *ordinaire* qui subsume l'ensemble de nos croyances anodines comme hommes ordinaires et non-philosophes et d'autre part, un ordinaire, entendu comme l'ensemble de nos croyances philosophiques à propos de l'ordinaire, c'est-à-dire à propos de ce qui ne serait pas philosophique ou n'aurait pas un état philosophique⁷³. Clarke relève ainsi une opposition certaine entre l'ordinaire vécu et conçu, le non philosophique, comme hommes ordinaires et l'ordinaire conceptualisé par les philosophes. Ceci conduira Clarke à constater et à affirmer qu'il existe une franche opposition entre les usages anodins, non philosophiques, du concept *savoir* et les usages *extra ordinaires*, proprement philosophiques du concept *savoir*.⁷⁴ Au cours de son examen du *Legs du scepticisme*, Clarke circonscrit peu à peu les présuppositions auxquelles adhèrent les philosophes à propos de l'applicabilité conceptuelle de *savoir*. Il délimite ainsi selon les régimes prétendument distingués, un *sens commun* commun, non philosophique qui est celui des hommes ordinaires et un *sens commun* philosophique conçu par les épistémologues. *Sens commun* philosophique qui lui-même fait l'objet de toute l'attention d'autres philosophes. Ces derniers prétendent à leur tour savoir ce que le concept *savoir* requiert afin d'être bien appliqué. Or, ils prétendent démontrer l'idée selon laquelle les épistémologues traditionnels ou les théoriciens de la connaissance sont dans l'incapacité de remplir les conditions que requiert l'usage de *savoir*.

Ces philosophes peuvent donc mettre en doute communément le bon usage de *savoir* auquel aspirent les épistémologues, en ayant recours au scepticisme épistémologique⁷⁵.

⁷⁰ T. Clarke, *Le legs du scepticisme*, § Moore : l'homme ordinaire invétéré.

⁷¹ *Id.*

⁷² *Id.*

⁷³ *Id.*

⁷⁴ T. Clarke, *Id.* § Au-delà de l'ordinaire.

⁷⁵ T. Clarke, *Le legs du scepticisme*, § "Moore : l'homme ordinaire invétéré" & § "Au-delà de l'ordinaire"

2.2.3 LA CONNAISSANCE EMPIRIQUE ET LE SCEPTICISME.

2.2.3.1 Les présupposés de la connaissance empirique et du scepticisme.

Au travers de l'opposition apparemment irréductible entre l'applicabilité conceptuelle de *savoir*, selon les hommes ordinaires et les usages spécifiques que requiert *savoir*, selon les philosophes, Clarke interroge le problème de la nature de l'empirisme et du scepticisme. En effet, ces doctrines philosophiques supposent implicitement une position en surplomb par rapport au non philosophique, à l'anodin, au commun ou ce que nous nous nommons *l'ordinarité*. Cette posture éminemment philosophique en surplomb constitue et légitime une position extérieure à l'égard de l'applicabilité conceptuelle de *savoir*. Elle tend à légitimer une appréciation philosophique sur toute chose et en particulier sur la notion de *Plain*. Cette idée de *Plain*, de *l'ordinarité*, Clarke cherche à la concevoir au moyen de l'expression « *cercle de l'ordinaire* »⁷⁶ dont il emprunte l'idée à une présupposition commune de l'exercice philosophique. Cette présupposition affirme savoir, de manière indéfectible et manifeste, établir une distinction tangible entre le registre philosophique et le registre du non philosophique.

D'après Clarke, en un certain sens, le cercle de l'ordinaire, c'est la position philosophique cohérente et conséquente de Moore. Cette posture philosophique prétend circonscrire l'anodin, le commun ou l'ordinaire par les termes et le sens même de l'ordinaire, c'est-à-dire par ce qui est commun ou anodin. Il apparaît alors à Clarke comme étant véritablement le seul philosophe qui ait su penser l'ordinaire. L'ordinaire correspondrait ainsi à certains états manifestes, à certaines manifestations de l'évidence ou de caractères obviés de la réalité qui font de Moore non un philosophe de philosophe, mais en philosophe de l'ordinaire⁷⁷. Généralement, l'empirisme se targue de penser l'ordinaire, mais il le fait depuis une situation et en termes fictifs. Quant au scepticisme épistémologique, même s'il se réclame de l'ordinaire, il est par essence une fiction philosophique extra-*ordinaire*⁷⁸ qui prétend rendre compte de l'ordinaire en des termes et procédures qui le sont moins qu'ils ne le prétendent. L'empirisme cherche à rendre compte, modéliser ou bien encore représenter, les

⁷⁶ T. Clarke, *Le legs du scepticisme*, § Au-delà de l'ordinaire & § Philosophe : ses caractéristiques et son but.

⁷⁷ T. Clarke, *Le legs du scepticisme*, § Moore : l'homme ordinaire invétéré & § Au-delà de l'ordinaire.

⁷⁸ *Ibid.*

processus cognitifs et perceptuels de la connaissance. Cependant, cette louable ambition et sa critique sceptique reposent sur des fictions épistémiques erronées. Selon la lecture clarkienne des thèses mooréennes, ce que nous mettons en œuvre ordinairement ou de manière anodine pour établir la connaissance supplante l'ordinaire philosophique, c'est-à-dire le *Sens Commun philosophique (SCph)* de l'empirisme. Mais il évince également les prétentions critiques suggérées par le scepticisme à l'égard de ce même *Sens Commun philosophique*. En d'autres termes, Clarke caractérise la structure de l'ordinarité (*plain*) comme étant fondamentalement autre que ce suppose l'empirisme et le scepticisme lorsqu'ils prétendent concevoir un prétendu *sens commun*.

Cette seconde partie de l'argumentation clarkienne puise son origine dans le constat précédemment cité. L'ordinaire philosophique proposé par l'empirisme serait ainsi une fiction *extra-ordinaire* au regard de nos manières les plus ordinaires d'établir la connaissance⁷⁹. Par là même, le scepticisme fondé sur la critique des aptitudes réelles du « *Sens Commun Philosophique (SC ph)* »⁸⁰, serait invalidé à prétendre circonscrire ce que nous sommes ou non capables de connaître et ce que requiert l'applicabilité conceptuelle de *savoir*. Clarke affirme ainsi l'idée selon laquelle l'existence de l'ordinaire implique qu'il y ait un « *Au-delà de l'ordinaire* »⁸¹, sans lequel la réflexion philosophique ne pourrait pas exister. Elle ne pourrait aucunement exister dans la mesure où l'ordinaire philosophique n'est pas celui de l'homme ordinaire, car *l'ordinaire* de l'homme simplement ordinaire n'est pas philosophique⁸².

Mais alors pourquoi et pour quelles raisons l'empirisme et le scepticisme existent-ils ? Cette profonde interrogation clarkienne, nous paraît illustrer fortement les différences d'analyse entre Austin et Clarke. Clarke nous semble plus conséquent en montrant sa volonté de comprendre de quelles manières les prétentions épistémologiques des philosophes, y compris celles des sceptiques doivent avoir une certaine légitimité. Car sinon, il paraît impossible d'expliquer les raisons pour lesquelles les revendications épistémiques des philosophes et l'ensemble de leurs procédures de justification se poursuivent de manière pérenne, au fil des siècles.

Pour Clarke, on ne peut se contenter de penser que l'ensemble de l'épistémologie traditionnelle (questions et réponses) consisterait en un flot de propos surannés, voire

⁷⁹ *Id.* § "Au-delà de l'ordinaire"

⁸⁰ T. Clarke, *Id.* § " Moore : l'homme ordinaire invétéré & § "Au-delà de l'ordinaire"

⁸¹ *Id.* § "Au-delà de l'ordinaire"

⁸² *Id.* § "Au-delà de l'ordinaire"

absurdes comme le laisse à entendre certains commentaires d'Austin⁸³. Il est peu satisfaisant pour la pensée clarkienne de considérer que la nature du questionnement philosophique quelle que soit son étrangeté puisse se réduire à quelque chose d'inintelligible et qui pourtant perdurerait sans véritablement de raisons. Lorsqu'Austin juge par trop éloigné du sens commun et des conditions avérées et ordinaires du langage⁸⁴, l'ensemble des procédures classiques de la philosophie de la connaissance, Clarke montre au contraire que la conception austinienne du sens commun et la conception du langage ordinaire conduisent à rendre plausibles les prétentions des épistémologues traditionnels⁸⁵. Austin serait ainsi moins critique et moins éloigné des épistémologues qu'il lui semble dans la mesure où sa conception du sens commun est fort proche de la leur.

Pour ces raisons, selon Clarke, Austin donne foi aux présupposés des croyances fondamentales du sens commun et de la connaissance empirique.

2.2.3.2 La connaissance ordinaire et la connaissance extra-ordinaire.

L'interrogation sur la nature du *Legs du scepticisme* constitue la continuité du travail inaugural entrepris avec *La nature de l'épistémologie traditionnelle*. N'est-ce pas précisément le sort des prétentions philosophiques à vouloir constituer la connaissance et le savoir qui est en jeu dans l'examen clarkien ? Ainsi, notre philosophe peut paradoxalement prétendre : « *Il doit exister plus que seulement l'ordinaire* »⁸⁶. Sinon, l'ambition épistémologique de la philosophie serait vaine et nous ne pourrions même pas poser ses questions « *éternelles* »⁸⁷. D'où vient la possibilité que nous avons à les poser ? Sans aucun doute, d'une certaine réalité. Mais laquelle ? Y aurait-il une réalité différente de celle dont nous faisons ordinairement l'expérience et que seule la philosophie serait en mesure d'appréhender avec ses propres termes ? Non, il ne s'agit pas de donner raison à Platon pour Clarke. Mais il s'agit de savoir et de comprendre pourquoi il y aurait une certaine légitimité philosophique à prétendre connaître sous un registre proprement philosophique, non ordinaire. Car la formulation ordinaire du

⁸³ Nous renvoyons ici à certains propos peu amènes à l'endroit des philosophes de la connaissance. Voir J. L. Austin, *Le langage de la perception*, Paris, Vrin, 2007.

⁸⁴ Voir l'introduction de B. Ambroise et S. Laugier in, J. L. Austin, *Le langage de la perception*, Vrin, 2007.

⁸⁵ T. Clarke, *La nature de l'épistémologie traditionnelle*, § II & § III.

⁸⁶ T. Clarke, *Le legs du scepticisme*, § Moore : l'homme ordinaire invétéré.

⁸⁷ T. Clarke, *Id.*, § Moore : l'homme ordinaire invétéré & § Au-delà de l'ordinaire.

questionnement est inappropriée à dire ce qu'est véritablement l'ordinaire, selon l'ambition épistémique de la philosophie. Pour ces raisons, il importe pour Clarke de comprendre le point suivant : la connaissance philosophique et l'épistémologie traditionnelle ont une certaine légitimité et vraisemblablement une part de vérité. Généralement, cette légitimité supposée repose sur l'idée selon laquelle la philosophie serait mieux à même d'interroger l'ordinaire et de répondre de celui-ci que l'ensemble de nos ordinaires et anodins modes de connaissance. Qu'en est-il exactement ?

Afin de répondre à cela, Clarke est conduit à s'interroger sur la nature de l'expression philosophique : qu'est-ce que philosopher ? Pour cela, il faut répondre à la problématique suivante : quelle(s) expérience(s) faut-il mettre en œuvre pour que quelque chose comme l'expression philosophique soit de l'ordre du possible ? Clarke répond à cette question en montrant qu'il existe des formes typologiques d'interrogations propres à l'expression philosophique. Plus précisément, il cherche à établir la nature typologique de ce type d'interrogations afin d'expliquer les raisons pour lesquelles la philosophie répond de manière *extra-ordinaire* à des questions semble-t-il touchant l'ordinaire, mais qui sont elles-mêmes *extra-ordinaires*. Comme il existe une typification des enquêtes épistémologiques⁸⁸, il existe également une typification des interrogations à propos de certaines questions. Cette typification des interrogations tend à les faire considérer et à les circonscrire comme étant spécifiquement philosophiques⁸⁹.

Par nature, le questionnement philosophique non mooréen emprunte une voie extraordinaire tant par sa formulation que par le processus argumentatif convoqué pour expliquer ce que serait l'ordinaire. Selon Clarke, le questionnement philosophique récuse donc toute prétention ordinaire à rendre compte de l'ordinaire. Le questionnement philosophique se constitue à l'aune de ce qui serait alors possible ou concevable de penser afin d'expliquer ce que serait l'ordinaire. Certaines questions épistémiques sont proprement philosophiques, car elles sont conditionnées par une mise en forme problématique où l'ordre du concevable et du possible structure la nature même de l'interrogation et les conditions de sa formulation, c'est-à-dire celle du sens. Pour Clarke, l'enjeu est celui d'être à même d'expliquer d'où nous vient le goût irrépressible et peut-être immodéré du sens philosophique. Ce dernier ne peut être ni canalisé par nos expériences ordinaires de la connaissance, ni expliqué par la phénoménologie linguistique d'Austin.

⁸⁸ T. Clarke, *La nature de l'épistémologie traditionnelle*, § I & § II.

⁸⁹ T. Clarke, *Le legs du scepticisme* § Au-delà de l'ordinaire & § Philosopher : ses caractéristiques et son but.

C'est ainsi qu'il nous faut comprendre en quoi réside l'expérience de pensée, « *Imaginez un scientifique expérimentant des somnifères* »⁹⁰. Selon Clarke, cet exemple de questionnement est proprement philosophique, car il illustre le caractère typologique de l'interrogation épistémologique en philosophie. Il s'agit d'examiner les raisons pour lesquelles les questions philosophiques sont différentes des autres, considérées comme plus prosaïques. Plus encore, Clarke souligne le caractère complexe de gémellité constitutive de l'expression ordinaire et de l'expression philosophique. Ainsi, Clarke souhaite nous sensibiliser à la densité du problème qui s'étoffe peu à peu. Si une question, par exemple « *Existe-il des objets matériels ?* »⁹¹, a un sens, comment nous est-il alors possible de l'interpréter ou de la comprendre en un sens tout à la fois ordinaire et philosophique ? Cette question a tout autant une signification strictement philosophique, mais aussi non philosophique. Pourquoi ? Cette deuxième interrogation fondamentale provient du travail d'analyse précédemment établi dans *La nature de l'épistémologie traditionnelle*. Elle constitue la raison essentielle selon laquelle les prétentions épistémologiques des philosophes ne sont pas dénuées de sens et de signification. Elles s'inscrivent dans une certaine continuité avec les investigations épistémologiques de la vie quotidienne⁹².

Autrement dit : sur quoi porte la distinction entre ce qui relève de l'ordinaire *Sens Commun (SCord)* et de ce qui relève du *Sens Commun Philosophique (SCph)* ?⁹³ Cette question amène Clarke à interroger les raisons pour lesquelles nous sommes entraînés de façon irrépensible à chercher et trouver, semble-t-il selon les philosophes, une réelle valeur au *Sens Commun philosophique*. En quoi réside le fait que les philosophes puissent accepter une revalorisation du Sens Commun au profit des ambitions épistémiques de la philosophie et au détriment de l'ordinaire Sens Commun ? Clarke s'interroge et nous questionne sur notre disposition proprement humaine à l'expression philosophique. Qu'est-ce qui nous attire et nous séduit tant dans le « *chant des sirènes* »⁹⁴ qui est le champ de la philosophie pour risquer le naufrage et sombrer corps et âme ? Le terme de « *sirènes* »⁹⁵ utilisé par Clarke souligne le caractère illusoire et peut-être catastrophique à risquer l'aventure philosophique afin de chercher à comprendre le sens de l'ordinaire par des voies qui ne le sont pas. Clarke est alors conduit peu à peu dans sa réflexion, à analyser l'ambition et les prétentions de la philosophie

⁹⁰ T. Clarke *Le legs du scepticisme*, § Au-delà de l'ordinaire.

⁹¹ T. Clarke *Le legs du scepticisme*, § Au-delà de l'ordinaire & Philosophe : ses caractéristiques et son but.

⁹² T. Clarke, *La nature de l'épistémologie traditionnelle*, § IV.

⁹³ T. Clarke, *Le legs du scepticisme*, § Au-delà de l'ordinaire & Philosophe : ses caractéristiques et son but.

⁹⁴ T. Clarke, *Le legs du scepticisme* § Au-delà de l'ordinaire.

⁹⁵ T. Clarke, *Le legs du scepticisme* § Au-delà de l'ordinaire.

et à vouloir rendre compte de l'ordinaire depuis un lieu qui ne l'est point. Pour cela, il lui faut plus encore entreprendre un examen détaillé de la signification de l'expression philosophique dans son ensemble. Ceci fait l'objet de la troisième partie de l'article, « *Philosopher, ses caractéristiques et son but* »⁹⁶.

2.2.4 QU'EST-CE QUE PHILOSOPHER ?

2.2.4.1 Les critères traditionnels de l'expression philosophique selon Clarke.

L'objet de ce troisième moment de l'argumentation⁹⁷ est de cerner un point important. Pour quelles raisons et de quelles manières l'irrépressible nécessité à philosopher sur l'ordinaire (empirisme /scepticisme) se constitue toujours en dehors des limites circonscrites par l'expérience commune de la connaissance éprouvée dans la vie quotidienne (*Daily life*)⁹⁸. La thèse de Clarke est de souligner l'affirmation d'une revendication épistémique restreinte des non-philosophes dans l'applicabilité conceptuelle de *savoir*, face à l'exigeante revendication non restreinte de l'applicabilité conceptuelle de *savoir* du philosophe sceptique. Clarke présente ainsi une distinction entre les revendications épistémiques ordinaires des hommes ordinaires dans la vie quotidienne et celles présupposées par les procédures du scepticisme épistémologique. De cette manière, il souligne implicitement une différenciation entre le fait de douter dans la vie quotidienne et le doute très caractéristique formulé par le scepticisme épistémologique en général. Clarke critique l'argument spécifiquement des possibles et du concevable en dehors de ce qu'il nomme « *le cercle de l'ordinaire* »⁹⁹.

⁹⁶ T. Clarke, *Id.* § *Philosopher : ses caractéristiques et son but.*

⁹⁷ T. Clarke, *Id.* § *Philosopher : ses caractéristiques et son but.*

⁹⁸ T. Clarke, *La nature de l'épistémologie traditionnelle*, § IV.

⁹⁹ T. Clarke, *Le legs du scepticisme*, § *Au-delà de l'ordinaire & § Philosopher : ses caractéristiques et son but.*

Clarke commence son propos en affirmant que l'étude de la posture philosophique du scepticisme devient très intéressante, car elle révèle que le scepticisme philosophique n'est intelligible que depuis l'empirisme qui le sous-tend. Afin d'expliquer cela, Clarke exemplifie et analyse sa thèse au moyen de l'expérience de pensée mettant en scène l'apprentissage « *aux pilotes à reconnaître les avions ennemis* »¹⁰⁰. Clarke cherche à établir à travers ce scénario de quelles façons les philosophes se représentent les manières par lesquelles ils définissent et constituent le mode de connaissance ordinaire. Mais ce scénario montre aussi comment la perspective philosophique du scepticisme conduit à mettre en cause le caractère foncièrement restrictif de la connaissance ordinaire. En effet, cette dernière ne cherche pas à revendiquer un point de vue épistémologique singulier et hors de l'ordinaire qui de ce fait assurerait la vérité des assertions. Clarke défend l'idée selon laquelle la posture épistémologique du sceptique et ses revendications ayant trait à la vérité sont en soi une posture fantasmagorique de toute-puissance à l'égard de l'expérience ordinaire de la connaissance. Plus encore, il y a bien dans l'attitude philosophique du sceptique face à l'ordinaire, la manifestation ou le produit de quelque chose. Ce quelque chose conduit le scepticisme épistémologique à vouloir échapper à l'emprise de la réalité de l'ordinaire et de ses limites pour mieux affirmer une surréalité d'un ordinaire philosophique non circonscrit.

Selon Clarke, le sceptique récuse les capacités de la connaissance ordinaire, car il lui semble que le concevable ou le possible excède toujours la trivialité de l'ordinaire restreint à ce qui est. Ceci amène aussi à rendre possible l'identification du concevable avec le réel. L'opposition de l'attitude sceptique à celle de la connaissance ordinaire révèle aussi une opposition frontale. Celle entre ce qui relève d'une certaine forme de la contingence dans l'ordre de la connaissance sceptique et de ce qui relève d'une certaine forme de la nécessité dans l'ordre de la connaissance ordinaire. Aussi, Clarke peut-il affirmer : « *Aux yeux du sceptique, l'ordinaire c'est la restriction.* »¹⁰¹ Cette déclaration explique les raisons pour lesquelles le scepticisme épistémologique légitime ses propres revendications à énoncer ce que *savoir* requiert, c'est-à-dire les conditions de son applicabilité conceptuelle. L'ambition

¹⁰⁰ T. Clarke, *Id.* § *Philosopher : ses caractéristiques et son but*. Clarke critique ici implicitement le modèle d'intelligibilité proposé par l'intelligence artificielle et la cybernétique à propos de nos capacités cognitives, dès la fin des années 1940. Comme le souligne Brigitte Chamvak, afin de répondre à des problèmes et de impératifs militaires, « *Norbert Wiener et Julien Bigelow concurent un système de prédiction capable non seulement de localiser un avion pour l'intercepter, mais également d'anticiper la stratégie du pilote. Ils firent appel à des neurophysiologistes et des psychologues pour mieux comprendre le mode de fonctionnement du pilote.* » in « *Dynamique d'un mouvement scientifiques et intellectuel aux contours flous: les sciences cognitives (États-Unis, France)* », *Les sciences de l'homme à l'âge du neurone*, Revue d'Histoire des Sciences Humaines, 2011, 25,13-34, p. 17. Voir également Howard Gardner, *Histoire de la révolution cognitive. La nouvelle science de l'esprit*, trad. J. L. Peytavin, Paris, Payot, 1993, p. 29.

¹⁰¹ T. Clarke, *Id.* § *Philosopher : ses caractéristiques et son but*.

du sceptique est alors de vouloir récuser cette nécessité constitutive de l'ordinaire qu'est sa prétendue nature restrictive. Pour cela, le sceptique prétend qu'il peut revendiquer la nature de ce qu'est *savoir* hors des pratiques ordinaires de la connaissance qui lui paraissent restrictives. Pour le sceptique, *savoir* est ainsi conditionné à des critères épistémologiques propres à la pratique philosophique qui ne sont pas conditionnés ou restreints à l'ordinaire, c'est-à-dire à des pratiques qui lui paraissent triviales et peu exigeantes. Selon Clarke, le scepticisme épistémologique défend une conception de *savoir* qui présuppose des réquisits et des procédures conceptuelles strictement philosophiques¹⁰². Pour le sceptique, les ambitions et les usages de *savoir* commun, ordinaire ou non philosophique restreignent l'épistémologie en tant que tel. Pour cette raison, le scepticisme épistémologique n'est pas ce qu'il prétend être, une critique des ambitions démesurées de certaines théories de la connaissance. Sa critique présuppose au contraire qu'il puisse ambitionner de rivaliser avec les prétentions des philosophes ou théoriciens de la connaissance afin de mieux les récuser.

En d'autres termes, le scepticisme épistémologique prétend rivaliser avec l'épistémologie traditionnelle dans l'établissement des conditions qui doivent être satisfaites afin que le concept *savoir* puisse être absolument et authentiquement *savoir*.¹⁰³ Selon Clarke, le scepticisme épistémologique est conditionné par des réquisits de ce qu'est *savoir* équivalents à ceux des philosophes traditionnels. En conséquence, les critiques du scepticisme épistémologique à propos de l'applicabilité de *savoir* ne sont valides qu'en raison du fait qu'il présuppose l'attribution de réquisits sur lesquels reposent également les prétentions épistémologiques des philosophes non sceptiques¹⁰⁴.

Le paragraphe suivant, « *Philosopher* », a pour finalité de proposer une explicitation de la nature prétendument non restrictive de la philosophie et de ses ambitions épistémiques. Clarke affirme brutalement que philosopher, c'est foncièrement « *sortir du cercle de l'ordinaire, c'est sortir des pratiques non sémantiques* »¹⁰⁵ et ceci de manière non restrictive. En effet, le caractère illimité de l'activité épistémologique du « *philosopher* » provient des structures et procédures cognitives mises en œuvre pour philosopher. L'orientation fondamentalement objectivée de la phénoménalité et du langage proposé par le « *philosopher* » ne semble en aucune manière correspondre à notre ordinaire expérience relationnelle au monde. Les prétentions à philosopher sont conduites le plus généralement en

¹⁰² T Clarke, *Id.* § *Philosopher* : ses caractéristiques et son but.

¹⁰³ T Clarke, *Id.* § *Philosopher* : ses caractéristiques et son but.

¹⁰⁴ T Clarke, *Id.* § *Philosopher* : ses caractéristiques et son but.

¹⁰⁵ *Id.*

des termes illimités. Ces prétentions à philosopher tendent à produire une inflation sémantique sur les mots de l'ordinaire. Ils peuvent ainsi *signifier* tout autrement leurs mots que leurs simples usages communs non philosophiques. Cette inflation sémantique répond à une exigence idéalisée, elle est celle de prétendre rejeter toute forme "d'impureté" qui serait consubstantielle aux stricts usages ordinaires nécessairement restreints des mots¹⁰⁶. Ainsi, faut-il comprendre l'affirmation de Clarke de la façon suivante : c'est dans l'essence même du « *Philosopher* »¹⁰⁷ que se constitue cet idéal de pureté, cette ambition à prétendre détenir la vérité de la connaissance. Par là même, la connaissance philosophique prime sur toutes les formes de la connaissance ordinaire ou commune qui d'un point de vue philosophique sont nécessairement imparfaites, car finies et donc partielles. De cette manière, le discours philosophique s'autolégitime et entretient une fiction épistémique, celle d'être mieux à même de nommer et qualifier ce qu'est toute véritable connaissance selon ses propres critères.

Pour Clarke, ceci constitue véritablement le chant des « *Sirènes* »¹⁰⁸ précédemment cité. C'est dans la croyance exclusivement philosophique qu'il n'y a de véritable connaissance que strictement philosophique, c'est-à-dire non-ordinaire ou extra-ordinaire que se constitue la définition traditionnelle de l'exercice paradoxal du « *Philosopher* ». Par conséquent, concevoir l'ordinaire ou le non philosophique depuis une position de surplomb ou de transcendance, au-delà des seules limites prétendument requises par l'identité de ce que l'on nomme l'ordinaire (*plain*), c'est véritablement penser en dehors du « *cercle de l'ordinaire* ».

Autrement dit, concevoir traditionnellement la nature de *philosopher* revient à prétendre juger de manière impartiale ce qui est de l'ordre philosophique et ce qui ne l'est pas. L'exercice philosophique devient alors le seul critère de l'applicabilité conceptuelle du concept *philosopher*. L'exercice traditionnel du *philosopher* conduit ainsi à produire une définition du concept *philosopher* qui prétend légiférer sur le statut du non philosophique (*plain*)¹⁰⁹. Pour Clarke, *philosopher*, c'est traditionnellement statuer sur la nature du *plain* en dehors de ce qui le circonscrit comme ordinaire, c'est-à-dire en prétendant légiférer idéalement sur les possibilités ou non de l'applicabilité conceptuelle, y compris celle des termes non philosophiques.¹¹⁰

¹⁰⁶ T Clarke, *Id.* § *Philosopher* : ses caractéristiques et son but

¹⁰⁷ T Clarke, *Id.* § *Philosopher* : ses caractéristiques et son but.

¹⁰⁸ *Id.*

¹⁰⁹ T. Clarke, *Id.* § *Philosopher* : ses caractéristiques et son but.

¹¹⁰ *Id.*

2.2.4.2 Les prérequis traditionnels de *savoir*.

Plus largement, les analyses de Thompson Clarke touchant la constitution de la connaissance conduisent à réfléchir sur les conditions et les raisons pour lesquelles les philosophes, en particulier les sceptiques, accordent au concept *savoir*, un caractère constitutif d'invulnérabilité.

Savoir tel qui l'est traditionnellement défini par les philosophes «*requiert l'invulnérabilité*»¹¹¹ selon Clarke. Car sinon, il ne serait plus *savoir*, c'est-à-dire quelque chose de certain en termes de signification et d'applicabilité conceptuelle, une fondation sur laquelle les épistémologues peuvent édifier la connaissance objective. Il en est de même pour les sceptiques. Le réquisit commun aux épistémologues et aux sceptiques est l'idée d'une invulnérabilité de *savoir* qui devrait résider dans son applicabilité conceptuelle. Les uns comme les autres déploient ainsi une conception du mot *savoir* qui n'admet aucunement la faillibilité. Autrement dit, selon Clarke, l'invulnérabilité ou l'infailibilité constitutive à l'idée et à l'usage en philosophie de *savoir* constitue proprement dit sa définition¹¹².

Si *savoir* doit être invulnérable pour qu'il soit véritablement *savoir*, concept pour lequel Clarke a le plus grand respect en tant qu'exigence, il ne doit plus être constitué par l'objectivation de la connaissance, ni soumis aux vicissitudes du scepticisme conduisant fatalement, à un moment ou un autre, au relativisme. Si *savoir* est nécessairement contextualisé au regard d'un certain nombre de facteurs qui le constitue comme tel, il n'est pas pour autant relatif. Clarke dénie au scepticisme une réelle valeur à critiquer la connaissance empirique, car le scepticisme est le produit de lieux communs que fonde le «*Sens Commun Philosophique*»¹¹³. Telle est la raison pour laquelle Clarke convoque et confronte l'empirisme au scepticisme dans cet article. La nature du scepticisme et ses prétentions épistémologiques présupposent ce qu'ils apparaissent combattre : la connaissance empirique identifiée à la connaissance ordinaire de la vie quotidienne. Seulement pour Clarke, la connaissance empirique n'est pas strictement identifiable à l'ordinaire, car elle n'offre pas une entière intelligibilité de la structure du *plain*¹¹⁴. Le concept de *connaissance empirique* constitue une définition philosophique de l'ordinaire qui elle-même se fonde sur l'objectivation de la connaissance ordinaire. Mais l'ordinarité de la connaissance ou la

¹¹¹ T. Clarke, *Id.*

¹¹² T Clarke, *Le legs du scepticisme*, § Philosophe : ses caractéristiques et son but.

¹¹³ *Id.*

¹¹⁴ T Clarke, *Id.* § Philosophe : ses caractéristiques et son but & § Le legs du scepticisme.

structure du *plain* peut-il être un objet de la pensée épistémologique traditionnelle sans pour autant subir une transformation importante ? Le concept épistémologique de connaissance empirique constitue en quelque sorte une forme de contrefaçon philosophique de l'ordinaire, c'est-à-dire le produit d'une réductionnisme que fondent les procédures épistémologiques sur lesquelles repose l'idée de connaissance objective. Clarke soutient l'idée suivante : il faut rejeter les prétentions du scepticisme épistémologique et conséquemment celle du relativisme.

A travers l'examen critique de la nature du scepticisme, Clarke vise à incriminer l'empirisme et sa conception erronée du *plain* que traduit le concept philosophique de *Sens Commun*. Ce concept résulte d'une mécompréhension de la nature du *plain*. Autrement dit, il traduit l'ambition philosophique qui prétend rendre compte de l'*ordinarité* depuis une position *extra-ordinaire*. Cette prétention est rendue possible par une procédure intellectuelle qui la fonde : la quête de l'objectivité absolue¹¹⁵.

La force de l'argumentation clarkienne réside dans une modélisation scénarisée où il tente d'évaluer le potentiel conceptuel d'une argumentation philosophique et ses présupposés à propos de la connaissance. Ce scénario fictif figure des hommes ordinaires réduits à l'état d'humanoïdes dans un univers spécifique où ils ont des aptitudes pour rendre effectif l'établissement de certaines identités d'avions en termes de certitude. Même s'ils ne peuvent absolument pas être certains de certains types d'identité, les pratiques de l'apprentissage les conduisent à ne pas émettre l'hypothèse que certains vieux avions non identifiés avec certitude pourrait avoir l'identité X, Y ou Z. Clarke identifie le comportement des pilotes humanoïdes comme étant celui généralement présupposé par les philosophes de la connaissance avec l'expression « schème conceptuel ». Clarke désigne cette présupposition au moyen de l'expression « *notre constitution conceptuelle d'humain "standard"* »¹¹⁶. Selon le scénario, les pilotes humanoïdes sont entraînés à ignorer ce dont ils ne peuvent rendre compte dans l'ordre d'une connaissance ordinaire¹¹⁷. Clarke tente de nous sensibiliser à la structure d'intelligibilité normalisée et uniformisée, traditionnellement supposée par l'ambition épistémique des philosophes. Cette structure vise à prétendre rendre compte de quelles manières nous apprenons à connaître, à identifier et à conceptualiser les choses. Elle est censée également expliquer la nature et les supposées règles de l'applicabilité conceptuelle de nos mots, selon les réquisits philosophiques¹¹⁸.

¹¹⁵ T Clarke, *Id.* § Philosophe : ses caractéristiques et son but & § Le legs du scepticisme.

¹¹⁶ T. Clarke, *Le legs du scepticisme*, § Philosophe : ses caractéristiques et son but.

¹¹⁷ *Id.* § Philosophe : ses caractéristiques et son but.

¹¹⁸ *Id.*

Clarke poursuit son propos en analysant les conditions et les impératifs mis en œuvre par la conceptualité propre à l'exercice du *philosopher*. L'activité conceptuelle du « *philosopher* » fige notre organisation cognitive « *en dehors du cercle de l'ordinaire* »¹¹⁹. C'est pourquoi le concept ou le schème conceptuel doit pouvoir être séparé de nos habitudes en termes d'usages linguistiques qui constituent le caractère essentiel de l'ordinaire, des parties élémentaires de notre nature humaine¹²⁰. Selon Clarke, la structure opératoire du *philosopher* conduit le plus généralement à substantiver nos concepts et à les faire exister en dehors même de l'ordinaire restreint dont ils sont issus. Plus encore, certains concepts de l'ordinaire sont utilisés à des fins non ordinaires qui conduisent au constat clarkien : le « *réfèrent* »¹²¹ qu'ils ont dans le cercle de l'ordinaire semble être le même que celui du contexte non ordinaire du *Philosopher*. Bien entendu, il n'en est rien. La confusion apportée par l'ambition du scepticisme réside d'après Clarke en cela : prétendre penser depuis une idée de « *pureté* »¹²² ce qu'elle emprunte au commun, à l'ordinaire, tout en imposant aux *traits* de la phénoménalité de remplir les conditions posées par les concepts philosophiques¹²³. Il y a ainsi une subversion et une substitution philosophique de ce qui conditionne la connaissance ordinaire (les traits) par ce qui est conditionné (les concepts) au profit de ces derniers¹²⁴. Par conséquent, Clarke peut en conclure l'affirmation suivante : « *Je fonde mon argument que philosopher est aussi caractérisé sur cet exemple : En posant « Sommes-nous éveillés maintenant ou rêvons-nous ? » comme une question philosophique ne nous éloignons-nous pas de notre expérience (" l'unité")...»*¹²⁵. Quelle est la signification de cette assertion ? Clarke cherche ici à circonscrire le phénomène philosophique de la présupposition dans le scepticisme. Plus précisément, il tente de comprendre pour quelles raisons les prétentions philosophiques à propos du concept *savoir*, présupposent certaines idées produites par le scepticisme et font que le scepticisme puisse avoir légitimement en retour un sens ? Clarke est ainsi conduit à s'interroger sur ce qui motive notre intérêt humain pour de telles questions. Plus encore, il pose une question fondamentale au regard de ce qui a précédé dans son ensemble : « *Quelle est la source du philosophique ?* »¹²⁶

¹¹⁹ T. Clarke, *Le legs du scepticisme*, § Au-delà de l'ordinaire & § Philosophe : ses caractéristiques et son but.

¹²⁰ T. Clarke, *Le legs du scepticisme*, § Philosophe : ses caractéristiques et son but.

¹²¹ T. Clarke, *Le legs du scepticisme*, § Philosophe : ses caractéristiques et son but.

¹²² *Ibid.*

¹²³ T. Clarke, *Id.* § Philosophe : ses caractéristiques et son but & § Contre- interrogatoire du sens commun ph.

¹²⁴ *Ibid.*

¹²⁵ T. Clarke, *Id.* § Philosophe : ses caractéristiques et son but.

¹²⁶ *Id.*

Afin de répondre à cette question, Clarke reprend son exemple des humanoïdes précédemment analysé. Il propose un modèle analogique de notre situation épistémologique qui puisse rendre compte de la complexité du problème. Il ne s'agit pas de récuser de façon simpliste l'effectivité du « *Philosopher* ». Cela serait logiquement irrecevable du point de vue de Clarke, car nous nous retrouverions dans la position qu'il souhaite justement critiquer. Si l'ambition philosophique existe et se manifeste au travers de l'attitude sceptique, c'est qu'elle correspond réellement à une situation ordinaire de notre expérience humaine, mais en utilisant des voies extra-ordinaires. Si l'activité philosophique n'était qu'une simple illusion de nos ambitions épistémiques, nous serions comme des humanoïdes, confinés pour toujours à l'intérieur du cercle du restreint, alors « *nous devrions être intellectuellement frustrés* »¹²⁷. Or, il n'en est rien. Pourquoi ? Selon Clarke, c'est le caractère de l'objectivité qui fonde la « *quête intellectuelle* »¹²⁸ du *philosopher*. C'est le fait que nous pensons qu'il « *doit* »¹²⁹ exister une vérité objective absolue constituée par des concepts et corroborée par les traits de la phénoménalité que nous sommes conduits à rechercher des conditions épistémologiquement objectives.

Le doute à l'égard de l'ordinaire existe et nous serions en droit de nous poser la question suivante : « *Ne pourrions-nous jamais être dans une position nous permettant de savoir à quels types un avion appartient ?* »¹³⁰ Mais cette question posée dans les termes du « *cercle restreint de l'ordinaire* »¹³¹ se révèle plus radicale que le questionnement du philosophe sceptique. En effet, ce doute est un doute posé quant à la possibilité même de ne jamais *savoir*. Ce doute ouvrirait ainsi une béance non seulement dans nos aptitudes à *savoir*, mais aussi à savoir appliquer un tel concept que nous ne saurions à jamais combler. Car le doute sceptique qui interroge si nous sommes plutôt dans telle ou telle situation à l'égard de *savoir* ou de nous mêmes, laisse toujours entrevoir une possibilité d'aptitude à savoir ou à ne pas savoir ce que sont les choses et ce que nous sommes. Plus encore, Clarke montre combien la présupposition du scepticisme épistémologique à propos de *savoir* suppose le savoir absolu de son applicabilité. Tel est l'un des enseignements essentiels du legs du scepticisme.

C'est pourquoi Clarke souhaite nous rendre « *sens-ible* »¹³² à ce qui distingue le doute sceptique et le doute de l'univers restreint des humanoïdes de son scénario. Dans ce dernier

¹²⁷ T. Clarke, *Le legs du scepticisme*, § *Philosopher* : ses caractéristiques et son but.

¹²⁸ T. Clarke, *Id.*, § *Philosopher* : ses caractéristiques et son but.

¹²⁹ *Id.*

¹³⁰ *Id.*

¹³¹ *Id.*

¹³² *Id.*

univers, nous n'aurions aucune possibilité après avoir douté de savoir. Plus encore, nous n'aurions aucune possibilité, non seulement de prétendre savoir et user d'un tel concept, mais même de concevoir une telle prétention. L'intelligence de l'argument clarkien est la suivante. Il y aurait une « *Ruse de la Raison* » sceptique derrière l'apparence du doute épistémologique. Elle nous assurerait toujours, au-delà de l'ordinaire, d'une réalité effective de nos prétentions philosophiques à *savoir*, c'est-à-dire de savoir constamment et avant tout préalable appliqué le concept *savoir*¹³³. Pour Clarke, ce constat résulte du fait que le scepticisme et l'épistémologie traditionnelle supposent que nous soyons comme les humanoïdes du scénario fictif, doté d'une « *constitution conceptuelle d'humain standard* »¹³⁴.

Par ailleurs, Clarke souligne l'insuffisance analogique entre le restreint des humanoïdes et l'ordinaire selon Moore. L'ordinaire mooréen n'est en rien réductible au restreint des humanoïdes dans la mesure où nos aptitudes à philosopher sont constitutives de notre ordinaire humanité. Voici pourquoi selon Clarke « *ce qui est frustrant avec les questions ordinaires de Moore c'est, à ce qu'il semble, le fait qu'elles ne nous permettent pas d'interroger comment sont réellement les choses objectivement.* »¹³⁵

En exposant une telle idée, Clarke ironise en partie. Il s'agit certainement de déconsidérer et plus certainement de circonscrire les limites des critiques adressées aux conceptions de Moore. Il poursuit son examen en faisant valoir les conceptions de « *certaines philosophes intuitifs* » qu'il « *respecte* »¹³⁶. Clarke souhaite souligner comment certaines entreprises philosophiques considèrent le monde comme un objet. Elles considèrent le monde comme quelque chose qui serait devant moi, simple observateur et scrutateur et qui s'offrirait à la connaissance intellectuelle en raison d'une certaine réalité matérielle. Le qualificatif d'« *intuitifs* » est à prendre en un sens large. Il désigne les philosophes ayant recours à une vision synthétique des choses par une connaissance directe et immédiate du réel. Du fait de cette immédiateté, ils auraient une connaissance intuitive et manifeste du monde au moyen de l'identification et de la reconnaissance de certains traits propres à l'expérience et à la phénoménalité. Ici, implicitement sont visés Descartes et Husserl. Plus précisément, leur dualisme opposant un sujet pensant ou transcendantal, face à un objet "monde" qui est convié au regard et à l'examen analytique de structure. Cette référence implicite vient étayer la critique d'une conception absolue de la réalité objective. C'est bien avec le problème de la

¹³³ T. Clarke, *Id.* § *Philosopher : ses caractéristiques et son but.*

¹³⁴ *Id.*

¹³⁵ T. Clarke, *Le legs du scepticisme*, § *Philosopher : ses caractéristiques et son but.*

¹³⁶ *Id.*

nature de l'objectivité de la connaissance et sa possible remise en cause par le scepticisme que se comprend cette allusion aux philosophes intuitifs.

Notons le point suivant. Dans ses lignes, Clarke interroge fondamentalement l'idée d'intentionnalité et plus encore, celle d'une intentionnalité de la perception. Il s'agit de savoir si les présupposés du dire « *voir quelque chose* » assertés par « *les philosophes intuitifs* » correspondent véritablement à quelque chose d'*absolument* objectif¹³⁷.

2.2.5 SAVOIR : UN PIED DANS LE PHILOSOPHIQUE, UN PIED DANS L'ORDINAIRE.

2.2.5.1 Le problème de la nature de *savoir* ou la question de son applicabilité conceptuelle.

La fin de la troisième partie de l'article présente ce que pense véritablement Clarke des ambitions et prétentions de la philosophie. Comme il affirme, « *Nous sommes à l'intérieur du monde...* »¹³⁸. Nous sommes donc, ni dans la situation de le réduire à l'état d'un pur objet d'observation, ni en capacité d'établir une vérité *absolument* objective à son égard dans la mesure où nous sommes constitutifs. Non seulement l'objectivité des philosophes est une fiction épistémique, mais « *l'objectivité accessible à l'ordinaire est seulement superficielle et relative* »¹³⁹. C'est bien ainsi le caractère idéal d'une objectivité entendue comme absolue qui est mis à cause. Selon Clarke, *philosopher* revient en quelque sorte à sortir de l'ordinaire par notre arraisonnement philosophique aux mots, aux concepts et à leurs significations. C'est pourquoi notre expérience ordinaire est subsumée en régime philosophique sous le sceau de la

¹³⁷ *Id.* § *Philosopher : ses caractéristiques et son but.*

¹³⁸ T. Clarke, *Le legs du scepticisme*, § *Philosopher : ses caractéristiques et son but.*

¹³⁹ *Id.*

recherche d'une qualification universelle, philosophiquement significative et non sensible à l'occasion¹⁴⁰.

D'après Clarke, Moore a échappé à « *l'ornière de la quête philosophique* »¹⁴¹. Car il a su s'astreindre aux limites de l'ordinaire, de l'intuition afin de prouver l'existence du monde, sans commettre l'impair de traiter le monde comme un *pur* objet. Moore n'a pas traité le monde comme quelque chose qui nous serait purement extérieur. Pour cette raison, selon Moore, nous sommes, ni en mesure de connaître, ni en mesure de *savoir* d'après seulement des critères et des prérequis philosophiques. Nous ne sommes pas *stricto sensu* des Sujets du *savoir*, c'est-à-dire des êtres vivants dans une position d'observation du monde, dans une possible *pure* situation de le réduire à l'état d'objet, comme le supposent fictivement les philosophes dans leurs théories de la connaissance.

Poursuivant la "mise en examen" du *Legs du scepticisme*, Clarke dans une quatrième partie procède à un « *Contre interrogatoire du Sens Commun* »¹⁴². Il insiste sur le fait qu'il n'existe de posture sceptique que par rapport à l'existence supposée d'un *sens commun*. Clarke expose le problème de la nature de *savoir* en général autour de l'articulation de deux idées : celle d'une définition de *savoir* comme ayant un sens invariant et celle d'un type de structure dans lequel *savoir* est utilisé. En d'autres termes, Clarke souligne ainsi l'articulation fondamentale entre la signification philosophique ou non du concept *savoir* et ses possibles registres illimités ou restreints d'être appliqués à telle ou telle situation. Cette constatation est également une conséquence de son examen critique de la nature de l'épistémologie traditionnelle et de ses analyses divergentes à propos de ce qu'est *dire voir* un objet physique¹⁴³.

Selon Clarke, le *Sens Commun philosophique* (SCph) est tout autant vulnérable au doute sceptique que l'est le concept *savoir* ordinaire à certains doutes quotidiens. Et ceci est paradoxal. Car *savoir* requiert l'invulnérabilité dans une constitution de type standard¹⁴⁴. Car *savoir* ne peut être mis en doute du fait même qu'il ne serait plus *savoir* si nous le rendons vulnérable au scepticisme. Plus encore, *savoir* requiert l'invulnérabilité dans une constitution de type standard dans la mesure où ce concept est supposé avoir un type d'applicabilité conceptuelle rigide et spécifiquement philosophique¹⁴⁵, s'il ne veut pas donner prise au

¹⁴⁰ T. Clarke, *Id.*, § *Philosopher : ses caractéristiques et son but* ; voir également le commentaire de Charles Travis, *Les Liaisons Ordinaires*, Op. Cit. p. 194-195.

¹⁴¹ T. Clarke, *Le legs du scepticisme*, § *Philosopher : ses caractéristiques et son but*.

¹⁴² T. Clarke, *Le legs du scepticisme*, § *Philosopher : ses caractéristiques et son but*.

¹⁴³ T. Clarke, *La nature de l'épistémologie traditionnelle* & T. Clarke, *Voir les surfaces et les objets physiques*.

¹⁴⁴ T. Clarke, *Id.* § *Philosopher : ses caractéristiques et son but*.

¹⁴⁵ T. Clarke, *Id.* § *Philosopher : ses caractéristiques et son but*.

scepticisme. Si l'idée d'un savoir sceptique est une contradiction *in interno*, néanmoins, Clarke caractérise le scepticisme comme une doctrine philosophique singulière selon une dimension renouvelée. Clarke soutient l'idée profonde selon laquelle l'exercice du scepticisme requiert pour *savoir*, un degré hiérarchiquement supérieur d'invulnérabilité à l'applicabilité conceptuelle, en comparaison de celui de l'épistémologie traditionnelle. Pour un sceptique, l'usage de *savoir* nécessite des réquisits. Mais d'après lui, ils sont soit méconnus par les épistémologues, soit le plus souvent, insatisfaits par les conditions que remplissent les usages philosophiques traditionnels de *savoir*. En d'autres termes, et malgré les apparences, le scepticisme épistémologique prétend implicitement à un degré d'exigence plus élevé en matière de l'applicabilité conceptuelle de *savoir*. Pour ces raisons, selon Clarke, *le legs du scepticisme* n'est certainement pas celui auquel nous pensons le plus communément. Pour quelles raisons ?

Généralement, nous considérons que le statut philosophique du scepticisme est paradoxal. En effet, le savoir du scepticisme réside dans la constitution d'un savoir qui nécessite quelque chose, avec certitude, celui de ne rien savoir. Si je sais que « *je ne sais rien* », je sais quelque chose avec certitude, celui de ne rien savoir. Il y a donc bien une transgression du principe de non-contradiction. Cette critique ancienne formulée dès l'antiquité est reconduite en partie ici. Cependant, Clarke affirme que la définition implicite de *savoir* comme invulnérable est propre à un registre standard ou philosophique de la compréhension et de l'applicabilité conceptuelle de *savoir*. Or, pour Clarke il n'est pas le seul, comme le manifeste en partie « *la Défense et la Preuve de Moore* »¹⁴⁶, mais surtout comme le montre les usages moins rigides et ordinaires de *savoir*, ceux des non-philosophes dans la vie quotidienne.

Clarke énonce aussi que les doutes sceptiques peuvent être non seulement philosophiques, mais aussi ordinaires et équivoques. Le sens commun philosophique et son démenti sceptique sont fallacieux. Cela signifie que les prétentions du sceptique à mettre en doute le bien-fondé des affirmations épistémologiques du « *Sens Commun ph* »¹⁴⁷ sont elles-mêmes infondées. Car le sceptique comme l'empiriste rendent compte de leurs ambitions épistémiques respectives, depuis un modèle d'intelligibilité et de conceptualité rigide, standardisé, c'est-à-dire normalisé et uniformisé qui ne correspond en rien à l'expérience de la connaissance commune ou ordinaire. Pour Clarke, ce modèle standard de l'applicabilité conceptuelle est problématique, car il prétend être universellement valide au regard de

¹⁴⁶ T. Clarke, *Le legs du scepticisme*, Incipit.

¹⁴⁷ T. Clarke, *Le legs du scepticisme*, § Au delà de l'ordinaire.

n'importe quelle occasion ordinaire de la connaissance. Nous devrions alors rejeter l'ensemble de la littérature philosophique empiriste et sceptique. Pourquoi ? Tout simplement en raison du fait qu'elle postule une validité et une vérité épistémique à prétendre rendre compte de l'ordinarité (*plain*), hors de nos ordinaires modes de la connaissance. En soulignant combien l'ambition du scepticisme a été largement critiquée dans ses recours excessifs en une manière ou un sens d'appliquer abusivement *savoir*,¹⁴⁸ Clarke caractérise distinctement la nature du scepticisme à propos de l'applicabilité de *savoir*, en comparaison de ce que propose et soutient généralement l'idée de connaissance empirique. Il y a ainsi de la part de l'attitude sceptique, un usage spécifique de *savoir* qui n'est pas celui requis par le *Sens Commun philosophique*. Cette attitude spécifiquement sceptique à l'égard de ce que *savoir* est supposé requérir afin d'être appliqué à telle ou telle situation épistémique est importante selon Clarke. Car, elle invalide en partie les démentis épistémiques du sceptique à propos des capacités de la connaissance empirique.

Clarke continue son analyse en rendant compte de certaines justifications de l'attitude sceptique qu'il considère comme malvenues et non pertinentes. Ainsi, il y aurait selon certains défenseurs du scepticisme une véritable raison à la prétention sceptique : celle d'une nécessité mathématique de ce que *savoir* requiert. C'est-à-dire « *Ce qui est nécessaire pour savoir est une fonction à deux facteurs : le sens invariant de "savoir" et le type de structure dans lequel "savoir" est utilisé.* »¹⁴⁹ Clarke souligne avec cette idée, le caractère particulier de l'applicabilité conceptuelle de *savoir* pour une constitution conceptuelle d'humain standard telle qu'elle est représentée traditionnellement par les philosophes, mais également prétendument remise en cause par la démarche sceptique. L'expérience de pensée des humanoïdes est en un sens une démonstration selon Clarke. Il s'agit d'examiner les présupposés conceptuels dont use la philosophie dans son ensemble, afin de définir le concept *savoir* et pour circonscrire les cadres rigides, car implicitement restreints, de son applicabilité conceptuelle. L'analyse clarkienne cherche à examiner le présupposé qui sous-tend toute ambition philosophique, à savoir : « *une obsession des mathématiques comme modèle de connaissance* »¹⁵⁰.

Si nous savons, c'est parce que nous ne sommes pas en mesure de ne pas savoir. Plus encore, si nous savons, cela résulte du fait selon lequel *savoir* requiert une invulnérabilité "onto-logique" conditionnant son sens, sa signification, mais aussi les structures, c'est-à-dire

¹⁴⁸ T. Clarke, *Id.* § *Philosopher : ses caractéristiques et son but & § Contre- interrogatoire du sens commun ph.*

¹⁴⁹ T. Clarke, *Le legs du scepticisme*, § *Contre- interrogatoire du sens commun ph.*

¹⁵⁰ T. Clarke, *Id.* § *Contre- interrogatoire du sens commun ph.*

les pratiques dont nous usons afin de dire *savoir*. Ceci permet à Clarke d'expliquer en partie que le défi ou le démenti sceptique proposé au Sens Commun philosophique (*SCph*) n'est pas un non-sens ou n'est pas illogique¹⁵¹. Dans la mesure où l'un et l'autre présupposent une constitution conceptuelle humaine standard, c'est-à-dire un cadre commun de ce que doit être *savoir*, le démenti sceptique est réellement pour les propositions du Sens Commun philosophique, dans un rapport d'analogie avec le simple doute quotidien au regard de la connaissance ordinaire¹⁵². Cette affirmation de Clarke est très importante. Elle établit un rapport d'analogie fonctionnelle entre d'une part, l'empirisme et son démenti sceptique, de l'autre, la connaissance ordinaire et le doute quotidien. Mais, surtout, elle conduit Clarke à démontrer le point suivant. Le problème crucial est alors moins celui d'une inadéquation du démenti sceptique à l'égard de ce que c'est que *savoir* que celui du cadre référentiel commun au sceptique et au Sens Commun philosophique (*SCph.*) : *Savoir* requerrait effectivement une invulnérabilité de son applicabilité conceptuelle¹⁵³.

L'empirisme et le scepticisme se nourrissent donc paradoxalement du même présupposé. Telle est la thèse clarkienne. Pour cette raison, l'attitude sceptique nécessite son contraire le *Sens Commun ph.* Clarke remet en cause l'idée que savoir requiert le type d'invulnérabilité supposé par les épistémologues traditionnels et les sceptiques. Plus précisément, il pense que la nature de *savoir* ne réside pas en une supposée invulnérabilité purement épistémique. Autrement dit, l'idée d'invulnérabilité de *savoir* ne présuppose pas ce que la constitution conceptuelle humaine standard présuppose et affirme¹⁵⁴. Ainsi, l'invulnérabilité réside, non dans l'aspect épistémique de ce qu'est *savoir*, mais dans la question de son applicabilité enrégimentée selon des critères plus ou moins restreints à ce que devrait être *philosopher*.¹⁵⁵

Reprenant son examen du scénario, Clarke poursuit son propos de la manière suivante : en quoi constitue le « *Legs du scepticisme* » ? Selon lui, il consiste à rendre effectif le fait qu'il existe une espèce de subterfuge paralogique à l'égard de la connaissance. En effet, le sceptique en citant la « *possibilité épistémique (Pe)* »¹⁵⁶ ordinaire la transforme en Possibilité Epistémique philosophique devenant par là même inconsistante. Car la caractéristique épistémologique primordiale d'une constitution conceptuelle du type

¹⁵¹ T. Clarke, *Id.* § Contre- interrogatoire du sens commun ph.

¹⁵² *Id.*

¹⁵³ *Id.*

¹⁵⁴ *Id.*

¹⁵⁵ T. Clarke, *Id.* § Philosopher : ses caractéristiques et son but & § Contre- interrogatoire du sens commun ph.

¹⁵⁶ *Id.* § Contre- interrogatoire du sens commun ph.

standard est celle-ci : les usages de *savoir* requièrent l'invulnérabilité de son applicabilité conceptuelle¹⁵⁷.

Comme l'affirme Clarke, « *Par conséquent, la possibilité épistémique philosophique remet inévitablement en question le savoir qu'elle suppose.*¹⁵⁸ » Par ailleurs, Clarke interroge aussi le problème posé par la possibilité épistémique ordinaire considérée comme concevable initialement (le cas de Moore). Clarke affirme dès lors que le sceptique est dans une situation paradoxale¹⁵⁹. Celle d'être à la fois dans la possibilité épistémique philosophique et dans la possibilité épistémique ordinaire, c'est-à-dire « *...d'être à la fois un pied dans le philosophique et un pied dans l'ordinaire* »¹⁶⁰.

Clarke explique ainsi l'apparente force des arguments sceptiques qui font que les doutes sceptiques sont aussi équivoques, ordinaires ou philosophiques¹⁶¹. Cette idée consolide les conclusions auxquelles il était parvenu initialement. Paradoxalement, il peut ainsi rendre compte d'une certaine prétention et légitimité de l'épistémologie traditionnelle à revendiquer un privilège en matière conceptuelle à propos de *savoir* et de *voir*, en sus et place des revendications épistémologiques des hommes ordinaires dans leur vie quotidienne¹⁶².

2.2.5.2 Complétude & incomplétude : concevoir *savoir*.

À partir des analyses des possibilités épistémiques et non épistémiques, Clarke présente une lecture critique de l'ambition fondationnaliste des épistémologues. Cette ambition affirme la thèse selon laquelle *savoir* requiert d'être invulnérable. Elle soutient que l'applicabilité conceptuelle de *savoir* est réglée selon des critères spécifiquement philosophiques qui définissent *savoir* comme tel. La critique clarkienne de l'ambition fondationnaliste prétend à une connaissance philosophique de l'ordinaire renouvelée, en dehors des présupposés traditionnels qui prétendent circonscrire un orbe au commun, à l'ordinaire. Selon Clarke, ces ambitions philosophiques fondent leur légitimité à l'accession de l'ordinaire depuis une perspective conceptuelle qui prétend à l'« *extra-ordinaire* ». Car

¹⁵⁷ T. Clarke, *Id.* § Contre- interrogatoire du sens commun ph.

¹⁵⁸ *Id.*

¹⁵⁹ *Id.*

¹⁶⁰ *Id.*

¹⁶¹ T. Clarke, *Le legs du scepticisme*, § Le legs du scepticisme.

¹⁶² T. Clarke, *La nature de l'épistémologie traditionnelle*.

elles sont philosophiques du fait même qu'elles fondent leur légitimité, soit depuis une perspective transcendante (divine, par exemple), et qui serait donc infiniment supérieure au commun ou à l'ordinaire, soit depuis une perspective transcendantale¹⁶³ qui mettrait hors jeu le monde empirique par le fait qu'elle lui serait infiniment supérieure, comme fondement ultime de toute connaissance. En conséquence, l'ambition philosophique est au-delà de l'ordinaire¹⁶⁴. Car, elle prétend être et elle revendique, en quelque sorte, une position extérieure au « *cercle de l'ordinaire* »¹⁶⁵ tout en manifestant le désir de rendre compte de la connaissance empirique, c'est-à-dire l'ordinaire ou non philosophique. En d'autres termes, d'un point de vue logique, l'ambition épistémologique traditionnelle se révèle irrecevable. Prétendre distinguer les critères de la connaissance empirique à partir de la présupposition selon laquelle seule une posture philosophique nous permet de le faire est problématique. Plus encore, cette posture philosophique conçoit la nature de la connaissance empirique comme le produit même de l'ordinarité. Pour Clarke, l'idée même de *connaissance empirique* est problématique dans la mesure où elle prétend être le produit de la connaissance du commun, de l'ordinarité du non philosophique. Or la connaissance empirique résulte d'une *pure* construction épistémologique qui mobilise des typifications spécifiques d'investigations intellectuelles à propos de ce que serait l'ordinaire ou ce qui ne serait pas *purement* philosophique¹⁶⁶.

Pour ces raisons, Clarke souligne avec insistance le fait suivant : le savoir ordinaire et les possibilités sceptiques ordinaires ne doivent craindre que ces possibilités sceptiques ordinaires elles-mêmes. Ceci explique que les attaques sceptiques philosophiques à l'encontre de l'ordinaire sont invalides, car elles visent toujours le Sens Commun Philosophique qui n'est pas l'ordinaire. Selon Clarke, Le Sens Commun philosophique (*SCph*) et le scepticisme se font passer pour ce qu'ils ne sont pas. Si l'un et l'autre sont des manifestations de l'ordinaire, car l'ordinaire n'est d'aucune manière le restreint des « *Humanoïdes* », ils ne se réduisent pas à l'ordinaire. Le scepticisme et le Sens Commun philosophique sont le produit de l'ordinaire, ils ne peuvent alors se substituer à lui. Suivant sa définition philosophique, l'applicabilité conceptuelle de *savoir* requiert l'invulnérabilité et cependant, elle se voit confrontée au fait qu'il n'y a aucun critère transcendant qui garantisse une telle

¹⁶³ Au sens kantien, s'appliquant toujours à la connaissance objective indépendamment de l'expérience et touchant ce qui relève du possible et de l'*a priori* ; au sens husserlien ce qui caractérise la démarche du sujet connaissant par la réduction phénoménologique puis transcendantale. Voir également Travis, *op. Cit.* p. 195.

¹⁶⁴ T. Clarke, *Le legs du scepticisme*, § Au-delà de l'ordinaire.

¹⁶⁵ T. Clarke *Le legs du scepticisme*, § Contre- interrogatoire du sens commun ph.

¹⁶⁶ *Id.* § Contre- interrogatoire du sens commun ph.

invulnérabilité. L'applicabilité philosophique du concept *savoir* ne peut rendre compte, ni de la structure de nos expériences de l'ordinaire, ni témoigner de la possibilité réelle d'une telle expérience. Car, d'une part, les concepts *savoir* et *ordinaire* ne relèvent pas du même régime d'applicabilité conceptuelle, d'autre part il n'existe pas de traits internes à l'expérience. Clarke suggère simplement que l'existence des objets nous est confirmée à partir de traits caractéristiques que nous discernons, reconnaissons et identifions comme tels. Ces traits de la phénoménalité qui caractérisent les objets nous permettent d'établir l'applicabilité des concepts. Or, l'ordinarité n'a pas proprement de traits qui la restreindraient à être de telle ou telle manière, comme le prétendent les philosophes et les sceptiques. Cette prétention relève d'un *rêve* d'une complétude intégrale de la concevabilité de la structure de l'ordinarité partagé implicitement par les épistémologues et leurs détracteurs, les sceptiques.

Le concept *savoir*, instrument philosophique par excellence, se révèle être un instrument inapproprié à rendre compte de la structure de l'ordinarité, et « *sa relative non-objectivité* »¹⁶⁷. Selon Clarke, la seule situation véritablement *ordinaire* est celle de la Possibilité Non Epistémique (Pne) avec une possibilité requise épistémique. Autrement dit, par exemple : comment sommes-nous conduits à accepter l'idée du « *Mauvais génie de Descartes* » ?¹⁶⁸ Quelle signification peut avoir une telle hypothèse sceptique ? Clarke prétend ainsi examiner les raisons *épistémologiques* qui conduisent une réflexion philosophique sérieuse à pouvoir douter de l'ordinaire, alors même que cette possibilité d'un mauvais génie est une possibilité épistémique *extra-ordinaire*. Quels véritables sens ont les hypothèses contre-intuitives et les hypothèses contrefactuelles formulées par le scepticisme épistémologique ?

Répondre à cela, c'est être réellement capable de montrer ce que revêt le caractère spécifiquement sceptique, autrement dit philosophique, de certains doutes à l'égard de la connaissance de l'ordinaire¹⁶⁹. Mais alors comment des possibilités aussi distinctes peuvent-elles coexister ? Pourquoi la connaissance générale de l'ordinaire et la connaissance prétendument philosophique de l'ordinaire ne sont-elles pas exclusives ? Il apparaît alors un problème majeur à cette analyse de Clarke et un enjeu conséquent : quelle peut être la structure de l'ordinarité ? Quelles sont les finalités du *Sens Commun philosophique* dans notre expérience de la connaissance de l'ordinaire ? Pourquoi existe-t-il cette présence du *Sens*

¹⁶⁷ T. Clarke, *Le legs du scepticisme*, § Le legs du scepticisme.

¹⁶⁸ *Id.* § Contre- interrogatoire du sens commun ph.

¹⁶⁹ *Id.* § Contre- interrogatoire du sens commun ph.

Commun ph dans l'ordinaire. La cinquième partie « *Le destin du Sens Commun ph* »¹⁷⁰, a pour but de présenter et de rendre compte à partir d'exemples des conclusions auxquelles Clarke est parvenu. Ceci l'amène à conclure sur l'idée suivante, à savoir : notre constitution conceptuelle d'humain ordinaire est sans commune mesure à la supposée « *constitution conceptuelle d'humain standard* » présumée par les philosophes traditionnels¹⁷¹. L'idée d'une objectivité idéalisée (standardisée) ou ce que devrait être une authentique pure constatation objective, comme le soutiennent les propositions épistémologiques standards des philosophes, ne correspond pas aux pratiques effectives de la connaissance et à l'usage de nos concepts au quotidien.¹⁷²

Pour Clarke, notre constitution conceptuelle d'humain ordinaire passe infiniment les modèles et les représentations classiques proposés par les philosophes et leurs standardisations des processus cognitifs. D'ailleurs, le fait même de la possibilité du scepticisme épistémologique conduit Clarke à constater le point suivant. La structure de l'ordinaire est infiniment plus riche que celle proposée par le modèle standard de la philosophie dont le sens commun philosophique est un pâle reflet et auquel le scepticisme s'accorde. Elle est plus riche puisque c'est à partir d'elle que se déploient les structures conceptuelles de l'expérience de l'ordinarité et par là même, les possibilités sceptiques ordinaires elles-mêmes. Par ailleurs, c'est en raison de la richesse structurale de l'ordinaire (*plain*) et de l'effectivité d'une constitution conceptuelle humaine non standard que se déploie la constitution conceptuelle humaine standard, présumée par les ambitions de la philosophie¹⁷³. Clarke inverse ainsi subrepticement l'ordre de prévalence : ce n'est plus le philosophique qui rend possible la pleine intelligibilité de ce qui ne le serait pas, mais bien la riche et complexe structure de l'ordinaire qui rend possible la quête du *philosopher*, fut-elle sceptique ou non.

En effet, la conception de l'orbe de l'ordinaire mooréen, espace circonscrit et restreint de l'ordinaire, selon le modèle de la constitution conceptuelle standard présumé par le philosophe traditionnel et le sceptique, devient de moins en moins restreint, au cours de l'examen clarkien. Car, le vrai ordinaire est celui qui rend possible même ce qui cherche à le subvertir, le Sens Commun *ph* et son déni sceptique¹⁷⁴.

¹⁷⁰ T. Clarke, *Id.* § Le destin du Sens Commun *ph*.

¹⁷¹ T. Clarke, *Id.* § Le destin du Sens Commun *ph* & Le legs du scepticisme.

¹⁷² C. Travis, *Les liaisons ordinaires*, Op. Cit., p. 192.

¹⁷³ T. Clarke, *Le legs du scepticisme*, § Le destin du Sens Commun *ph* & Le legs du scepticisme.

¹⁷⁴ T. Clarke, *Id.* § Le destin du Sens Commun *ph*.

Une première partie est consacrée à l'étude des caractères singuliers des possibilités épistémiques et non épistémiques des interrogations sceptiques non ordinaires. Clarke évalue la pertinence de ce type d'interrogation en posant la question suivante, comprise comme paradigme de l'interrogation sceptique : « *Ne pouvons-nous jamais savoir que nous sommes éveillés ou en train de rêver ? Affirmativement ou négativement ?* »¹⁷⁵. Selon Clarke, une telle question est non seulement paradigmatique du défi sceptique, mais elle est hyperbolique dans la mesure où elle essaye de mettre en relief une idée au moyen d'une expression qui la dépasse. Si nous la considérons comme vraie et que nous répondions soit affirmativement soit négativement à cette interrogation, nous ne serons jamais en mesure de rendre compte de la vérité de la réponse, qu'elle soit affirmative ou négative. Plus encore, la vérité d'une telle proposition c'est-à-dire le fait que l'on puisse la considérer comme possiblement vraie est sujette à caution. Car une telle question présuppose que soit vraie ce qui la conditionne comme telle. Ainsi, si le sceptique pense que les possibilités philosophiques de répondre à une telle question sont vraies, alors je ne peux répondre que par la négative, car sinon cette question ne pourrait pas être posée. Mais si je réponds négativement à une telle question, je sous-entends que la question ne devrait pas se poser dans la mesure où elle n'aurait aucun sens à ce qu'elle le soit¹⁷⁶.

Par conséquent, Clarke est légitimement conduit à affirmer : « *La « proposition » du SCph selon laquelle nous pouvons savoir que nous ne sommes pas en train de rêver ne peut être ni affirmée ni niée.* »¹⁷⁷ Voilà l'aporie et l'ambiguïté épistémique majeures du scepticisme entendu comme non ordinaire. Dans le cas présent, il y a un recours au concept « *Rêve* »¹⁷⁸ qui appartient au registre de l'ordinaire, c'est-à-dire à la constitution conceptuelle d'humain non standard inadéquat à un usage philosophique, c'est-à-dire à la constitution conceptuelle d'humain standard. Plus encore, si nous maintenons la même question en supposant qu'elle soit vraie dans le cadre d'une possibilité sceptique ordinaire, il appert que cette question a peu de chance d'être posée. Car elle paraît insensée, non conforme à la raison commune, au bon sens et nous pourrions même dire au *Sens Commun ordinaire* (SCord). Une seconde partie va être utilisée par Clarke afin de poser la thèse fondamentale éclairant l'ensemble de son propos et de ses démonstrations tout au long de cet article : « *Notre constitution conceptuelle d'humain ne peut pas être du type standard* ».¹⁷⁹

¹⁷⁵ *Id.* § Le destin du Sens Commun ph.

¹⁷⁶ T. Clarke, *Le legs du scepticisme*, § Le destin du Sens Commun ph.

¹⁷⁷ *Id.*

¹⁷⁸ *Id.*

¹⁷⁹ *Id.*

Pour cela, Clarke convoque Descartes et son argument du « *malin génie* »¹⁸⁰, afin d'examiner l'idée qu'il y aurait des signes ou des caractéristiques propres à l'expérience qui nous permettraient de la qualifier. Clarke reformule la structure argumentative, paradigme de l'hypothèse sceptique, de la manière suivante : « *Ne pouvons-nous jamais savoir que nous sommes éveillés ou en train de rêver ?, affirmativement ou négativement ?* »¹⁸¹. Il affirme que Descartes est dans l'impossibilité de trouver tels signes ou telles caractéristiques qualifiant son expérience (de pensée) comme telle ou telle. Descartes devrait donc être ainsi conduit à rejeter son expérience de pensée hyperbolique. Pour Clarke, si Descartes est conséquent, le fait que nous ne pouvons être en mesure de prouver que nous sommes en état de veille ou en état de rêver doit le conduire à admettre que « *le réel ou des parties du réel, est connaissable(ordinaire) comme réel,...* »¹⁸². Car si le concept de rêve...ne peut être conçu comme vrai pour tout *x*, ce serait une faillite. En effet, si Descartes est dans l'impossibilité de justifier ce type de recours à ce concept, il le sera par conséquent de même pour n'importe quel autre recours à ce concept, quel que soit le philosophe sceptique. C'est pourquoi l'usage du concept de *rêve* (hallucination) pour rendre compte d'une idée particulière propre à la présupposition de l'existence d'une constitution d'un type standard est lui-même un « *rêve impossible* »¹⁸³. Notons que Clarke ne dit pas que cet usage est un rêve, c'est-à-dire une simple illusion, il affirme plus radicalement qu'il est un rêve impossible, c'est-à-dire que nous ne sommes jamais en mesure de concevoir un tel rêve. Ce type de *rêve* n'existe pas et surtout pas à l'état de possible, comme le laisse entendre la constitution conceptuelle humaine standard présupposée par le sceptique¹⁸⁴. Par voie de conséquence, Clarke en déduit l'idée que non seulement le recours à un tel concept est impossible, mais que nous ne sommes jamais en mesure de le concevoir *ordinairement* d'une telle manière. De surcroît, ce recours transgresserait le principe de non-contradiction, qui appliqué dans notre cas, conduit à l'interdiction de penser que le « *savoir* » du concept de « *rêve* » est un savoir vulnérable¹⁸⁵.

En effet, si Descartes n'est pas en mesure de rendre compte du *savoir* du concept de rêve, ni du *savoir* de son recours, alors il transgresse le principe même de la logique qui soutient la constitution conceptuelle standard : « *savoir requiert l'invulnérabilité* ». Le rêve est donc bien impossible, car il franchit les règles de la logique et les règles supposées régir son

¹⁸⁰ R. Descartes, *Méditations métaphysiques*, 1^{re} méditation, éd. A.T. Vol. IX, Paris, Vrin, 1996.

¹⁸¹ T. Clarke, *Le legs du scepticisme Id.* § Le destin du Sens Commun ph.

¹⁸² T. Clarke, *Le legs du scepticisme Id.* § Le destin du Sens Commun ph.

¹⁸³ *Id.*

¹⁸⁴ *Id.*

¹⁸⁵ *Id.*

applicabilité conceptuelle. Comme l'énonce Clarke : « *Un tel savoir du rêve nécessiterait ce qui est nié par le dessein du concept.* »¹⁸⁶ Question : est-ce pour cela que nous ne devons jamais mettre en doute le réel ? Bien sûr que non. Selon l'examen clarkien, la question philosophique (Q1) « *"Ne pouvons-nous jamais savoir que nous sommes éveillés ou en train de rêver" ?, affirmativement ou négativement ?* »¹⁸⁷ ne peut même pas être conçue comme une question. La question même de savoir si cela pourrait être une question est effectivement posée par Clarke. Il y répond négativement, car si (Q1) ne peut être ni affirmative, ni négative, il n'y a donc aucune raison de poser une telle question ni aucune autre du type de (Q1), comme le propose généralement l'attitude sceptique non ordinaire. Un tel type de question repose sur l'expression d'une idée qui ne peut aucunement relever d'un savoir quelconque. Nous ne pouvons aucunement témoigner de l'existence d'un tel type d'expérience épistémique dans l'existence humaine. Par là même, elle est contradictoire par nature. Mieux : c'est une question dont le sens est infondé même en régime philosophique¹⁸⁸. Tel est ce qu'il fallait démontrer.

De ces résultats, Clarke est conduit à reconnaître que les possibilités sceptiques ordinaires ne relèvent pas d'une constitution conceptuelle du type standard. En effet, les possibilités épistémiques sceptiques non ordinaires sont devenues vaines du fait d'un vice de procédure logique constitutif. Car les possibilités sceptiques ordinaires qui sont réelles et vraies ne peuvent relever d'une constitution invalidée par la raison commune, le Sens Commun ordinaire. Clarke peut donc conclure légitimement que « *Le SCph et son rejet représentent, ou présupposent* »¹⁸⁹ qu'il existe une constitution conceptuelle de type non standard. Car sinon les possibilités sceptiques ordinaires seraient sérieusement appauvries conceptuellement. Elles n'auraient pas de sens et aucune raison d'exister du seul fait qu'une constitution de type standard nécessite que *savoir* requière l'invulnérabilité. Or, les possibilités sceptiques ordinaires peuvent être faillibles, car le savoir qu'elles supposent peut être vulnérable, variable selon les occasions, les circonstances et les contextes. En un mot, le savoir absolument objectif est un leurre, une fiction philosophique entretenue non seulement par le SCph mais aussi par son apparent déni sceptique¹⁹⁰.

Pour ces raisons, nous comprenons mieux l'intérêt philosophique porté par Thompson Clarke au *Legs du scepticisme*. Titre de son article, mais aussi dernier sous-titre avec lequel il

¹⁸⁶ T. Clarke, *Le legs du scepticisme*, § Le destin du Sens Commun ph.

¹⁸⁷ T. Clarke, *Le legs du scepticisme*, § Le destin du Sens Commun ph.

¹⁸⁸ T. Clarke, *Le legs du scepticisme*, § Le destin du Sens Commun ph.

¹⁸⁹ *Id.*

¹⁹⁰ *Id.*

conclut son examen général de la nature du scepticisme. Mettant un terme à son examen, Clarke affirme non sans une pointe d'ironie : « *C'est une surprise agréable que le scepticisme, qui a toujours donné beaucoup à penser, nous donne de nouveau quelque chose à peser* »¹⁹¹. Cette phrase rend à sa manière honneur à l'existence du scepticisme. Car elle rend au scepticisme sa juste place qui n'est pas celle de nous conduire à de nouveaux objets de la pensée, mais bien plutôt de nous permettre de "soupleser" le poids de nos croyances, de « *peser* » la valeur de nos arguments non pas seulement en tant que « *philosophe de philosophes* » mais en tant que « *philosophe d'hommes ordinaires* »¹⁹². A cette occasion, Clarke rend hommage à Moore, à sa mesure, à l'égard de notre ordinaire expérience de *l'ordinarité*, « *et aux possibilités sceptiques ordinaires d'être des possibilités* »¹⁹³. Clarke circonscrit et évalue la juste mesure des possibilités ordinaires du scepticisme, non plus à l'échelle des seules ambitions philosophiques ordinaires, mais également à l'échelle des valeurs ordinaires de notre quotidien non philosophique à dire *savoir*.

Par conséquent, c'est depuis un lieu non philosophique que notre ordinarité peut donner lieu à l'existence des possibilités philosophiques du scepticisme comme telles. Telle est la démonstration clarkienne de la réalité d'une constitution conceptuelle humaine non standard. Cette démonstration a pour finalité d'évaluer comment nous sommes conduits par des lieux communs, par des jugements erronés de la conscience à réduire l'ordinaire réalité physique de nos expériences aux capacités intentionnelles de la conscience perceptive. Au-delà de la critique du *SCph* et de son déni sceptique, Clarke vise le rejet du modèle descriptif et représentatif classique hérité du cartésianisme et conséquemment, sa théorie de la connaissance, à savoir : l'idée d'une réalité objective pensée en termes d'absolu. La critique clarkienne cerne ainsi précisément l'usage « non restreint » de la pensée sceptique et ses possibilités extra-"*ordinaire(s)*" de n'être pas simplement des possibilités ordinaires, c'est-à-dire de s'affirmer également comme des certitudes.

En conclusion de son article, Clarke considère implicitement les projets philosophiques de l'empirisme, du scepticisme et de l'idéalisme comme équivalents. Ce dernier s'affiche comme le rejet explicite de l'ordinarité, du *sens commun*, pour survaloriser sur un mode spéculatif la rationalité du réel qui serait le seul sens possible de *l'ordinaire* selon cette philosophie. Quant aux projets philosophiques de l'empirisme et du scepticisme, ils se présentent comme les défenseurs et les promoteurs du *sens commun* et de *l'ordinarité*.

¹⁹¹ T. Clarke, *Id.* § Le legs du scepticisme.

¹⁹² T. Clarke, § Moore : l'homme ordinaire invétéré.

¹⁹³ T. Clarke, *Le legs du scepticisme*, § Le legs du scepticisme.

Plus encore, l'empirisme et le scepticisme se révèlent plus insidieux, car ils empruntent les traits de *l'ordinaire (plain)* afin de mieux le récuser, le phagocyter chacun à leur façon. Si Cavell a pu parler d'une vérité du scepticisme qui « *caractérise nos vies ordinaires et notre rapport à nos mots* »¹⁹⁴, c'est en partie du fait du *Legs du scepticisme*. Il retient de Clarke l'idée implicite selon laquelle l'usage et la signification du scepticisme philosophique relèvent moins de quelque chose à « *penser* » que de quelque chose à « *peser* »¹⁹⁵. *Le legs du scepticisme* tire une leçon, celle de savoir si les philosophes *savent* vraiment ce qu'ils veulent *dire* et *signifier* au moyen du scepticisme.

Autrement dit, le legs du scepticisme est un objet épistémique. Mais, il relève bien moins de l'épistémologie traditionnelle, bien moins des prétentions et des revendications philosophiques à *savoir* que d'un certain "savoir" et usage de *savoir*, faillible et vulnérable, ceux de notre ordinaire et humaine condition. Le legs du scepticisme apparaît ainsi comme un certain savoir de l'épistémologie des hommes ordinaires, la transparence de l'acte de *savoir* magnifié par Moore¹⁹⁶ et auquel Clarke rend toute sa dignité comme philosophe d'hommes ordinaires¹⁹⁷. C'est pourquoi, selon Clarke la vérité du scepticisme ne réside-t-elle pas tant dans les arguments du scepticisme épistémologique comme chez Cavell, mais bien dans une certaine vérité des motifs qui conduisent à faire douter les hommes ordinaires et les philosophes. Cette vérité est l'expression d'un *legs*, c'est-à-dire également d'un fait, naturel ou philosophique, dont Clarke et Cavell prétendent rendre compte respectivement.

Mais poser la question de la factualité ou la naturalité du scepticisme, ne consiste-t-il pas à savoir : d'une part, si le scepticisme est une donnée réelle de l'expérience à partir de laquelle nous pourrions établir quelque chose ; d'autre part, si le scepticisme peut constituer ou non une vérité de fait.

¹⁹⁴ Élise Domenach, *La vérité du scepticisme*, Op. Cit., p. 11.

¹⁹⁵ T. Clarke, *Le legs du scepticisme*, § Le legs du scepticisme.

¹⁹⁶ Robin George Collingwood, *Toute histoire est histoire d'une pensée. Autobiographie d'un philosophe archéologue*, Paris, Editions EPEL, 2010, p. 49.

¹⁹⁷ T. Clarke, *Le legs du scepticisme*, § Moore : l'homme ordinaire invétéré.

2.3. LA QUESTION PHILOSOPHIQUE DE LA NATURALITÉ DU SCEPTICISME OU LE PROBLÈME DES RELATIONS COMPLEXES ENTRE LE SCEPTICISME ET L'EMPIRISME, LE SCEPTICISME ET L'ORDINAIRE.

2.3.1 L'HÉRITAGE D'AUSTIN ET DE WITTGENSTEIN DANS L'ANALYSE CLARKIENNE DE LA NATURE DU SCEPTICISME.

2.3.1.1 La question de l'origine du scepticisme épistémologique.

Précédemment, nous avons rendu compte des raisons pour lesquelles Clarke lie la question du scepticisme épistémologique et ses arguments, à celle des croyances basiques de la connaissance empirique et aux procédures ordinaires des investigations épistémologiques traditionnelles. Clarke soutient l'idée selon laquelle l'épistémologie traditionnelle est fondamentalement circonscrite par le problème de l'existence du monde extérieur.

Comme le note Putnam dans le sillage clarkien, « *Depuis le XVII^e siècle, la question de l'existence du monde "extérieur"- ce monde où nous vivons en commun, ce monde d'étoiles et de montagne, de chaises et de tables, d'animaux et d'humains- est au centre de l'épistémologie. Selon la conception traditionnelle, chacun de nous n'est en contact direct qu'avec ses propres "données sensorielles", à partir desquelles il "infère" (Descartes) ou construit (Berkeley) le monde de branchages et de pierre du sens commun. Ni Hume, ni Kant, qui avaient tous deux reconnu les difficultés de la conception standard, n'ont réussi à surmonter la source du problème : l'hypothèse centrale est que le sujet connaissant et le "donné" sont séparés du monde qui est connu au moyen du donné.¹* » Autrement dit, l'idée clarkienne d' « *épistémologie traditionnelle* » qualifie le projet fondationnaliste des philosophes qui prétendent prouver « *que nous avons une connaissance indubitable de nos propres données sensorielles privées.²* » Ainsi, comprendre les motivations du rejet clarkien

¹ Hilary Putnam, *Le réalisme à visage humain*, § Etudes sur la philosophie américaine, Paris, Tel Gallimard, 2011, p. 418.

² *Id.*, p. 419.

des analyses de l'épistémologie traditionnelle des données sensorielles explicite les raisons pour lesquelles il lie les croyances de l'épistémologie traditionnelle à celle du scepticisme.

D'une certaine manière, Clarke reprend implicitement à son compte la critique wittgensteinienne de l'idée d'un langage privé³. En effet, cette dernière critique affirme l'impossibilité du langage privé, c'est-à-dire l'idée selon laquelle nous pourrions établir des contenus à notre langage qui serait inaccessible à autrui. Cette hypothèse d'un langage privé est articulée à une conception mentaliste de la signification, selon laquelle nos mots signifient des contenus de conscience (idées, perceptions) connus de nous seuls, locuteur et sujet. Or, selon Wittgenstein, le propre d'un langage authentique est d'être régi par un certain nombre de règles auxquelles adhère nécessairement une pluralité d'interlocuteurs. Ces derniers participent ainsi à instituer l'existence de critères à l'applicabilité conceptuelle et à définir les règles, c'est-à-dire établir la correctibilité ou non de tel usage pour nos mots. Il ne peut donc y avoir de critères simplement subjectifs qui reposeraient sur un seul et unique locuteur et sujet. Car nos mots et paroles n'ont de sens qu'en tant qu'éléments d'un jeu de langage⁴, c'est-à-dire qu'en tant qu'éléments d'un ensemble de pratiques collectives mises en oeuvre ordinairement dans la communication humaine. Pour Wittgenstein, le langage n'est donc pas une idéalité abstraite et sa vérité suppose une communauté humaine qui soit la norme de l'applicabilité conceptuelle.

Pour Clarke, la question de l'origine du scepticisme épistémologique est indissociable d'une interrogation sur la nature et la typologie des arguments épistémologiques traditionnels convoqués dans le langage ordinaire ou traditionnel des philosophes. Si le problème du scepticisme est ainsi inséparable d'une analyse philosophique du langage ordinaire, il est également indissociable d'une analyse de la nature des procédures du philosophe du langage ordinaire⁵. Pour Clarke, le réductionnisme opéré par l'analyse austinienne de la question du scepticisme à un mésusage du langage ordinaire par les épistémologues rend insuffisamment compte de la vérité du problème posé par le philosophe traditionnel sceptique. Le fait d'articuler la question du scepticisme à l'étude des croyances basiques de la connaissance empirique traditionnelle, aux procédures spécifiques d'investigation qui produisent certains types d'arguments, entre autres, ceux du scepticisme épistémologique, constitue un examen plus pertinent du langage que celui proposé selon les seuls préceptes austiniens. Clarke

³ L. Wittgenstein, *Recherches philosophiques*, § 243, § 258, § 265, Op. Cit.

⁴ L. Wittgenstein, *Derniers écrits sur la philosophie de la psychologie*, tome II, « l'intérieur et l'extérieur », trad. franç. G. Granel, Mauvezin, TER, 2000, p. 48.

⁵ Elise Domenach, « Naturalisme et scepticisme chez Cavell, McDowell et Strawson. Les héritages contemporains d'une question humienne », *Revue de Métaphysique et de Morale*, n°2 /2033, p. 160.

prétend rendre compte de la nature du scepticisme selon une caractérisation plus élaborée. Il s'agit de comprendre comment la possibilité du scepticisme épistémologique s'inscrit dans une relation complexe avec ce que les philosophes définissent comme « *expérience* », comme « *donné* », comme « *fait* ». Par l'examen de ce que prétendent signifier les philosophes de la connaissance, Clarke se confronte à l'idée philosophique de *sense data*⁶, à ce que les épistémologues nomment un « *fait* »⁷, c'est-à-dire à la question de l'ordinarité. Il renouvelle ainsi la compréhension philosophique du scepticisme comme un problème ordinaire, mais aussi comme le produit naturel ou ordinaire de l'investigation philosophique traditionnelle.

En se référant explicitement à Hume dès l'introduction de son article⁸, Clarke pose implicitement la question de l'ordinarité et de la naturalité du scepticisme épistémologique. Si les doutes des épistémologues sont légitimes et naturels alors le problème du scepticisme devient celui de savoir si, il résulte d'un questionnement intellectuel réel circonscrit en termes uniquement philosophiques ou si, au contraire, les doutes épistémologiques constituent l'ordinaire ou le quotidien naturel des raisonnements d'êtres de langage non philosophes. Dès *La nature de l'épistémologie traditionnelle*, Clarke pressent l'idée suivante : la critique austiniennne⁹ du scepticisme par la philosophie du langage ordinaire se révèle impropre à juger globalement le scepticisme épistémologique comme une démarche spéculative non pertinente, voire métaphysique. Clarke pense que le scepticisme est l'expression d'une disposition ou tendance intellectuelle et langagière que l'on trouve naturellement chez l'ensemble des êtres humains, philosophes et non-philosophes. En cela, Clarke est en partie l'héritier d'une conception humienne de la nature du scepticisme. Mais, il pressent que la question de la naturalité des raisonnements du scepticisme philosophique doit être distinguée de celle des raisonnements des investigations épistémologiques mondaines qu'établissent ordinairement les non-philosophes. Ceci le conduira ultérieurement, dix ans après, à conclure le "Legs du scepticisme" sur une formule apparemment sibylline : « *C'est une surprise agréable que le scepticisme, qui a toujours donné beaucoup à penser, nous donne de nouveau quelque chose à peser.* »¹⁰ Que faut-il donc « *peser* » et non plus « *penser* » ? Qu'est-ce qui dans la conception clarkienne de la nature du scepticisme épistémologique, conduit à affirmer que le scepticisme peut « *de nouveau* » donner quelque chose à peser, c'est-à-dire à évaluer, à réfléchir, à avoir une certaine influence ou bien encore constituer une charge ?

⁶ Voir sa thèse *La nature de l'épistémologie traditionnelle* et l'article *Voir les surfaces et les objets physiques*

⁷ *Id.*

⁸ T. Clarke, *Le legs du scepticisme*, Incipit.

⁹ J. L. Austin, § Autrui, *Ecrits philosophiques*, trad. par L. Aubert et A. L. Hacker, Seuil, 1994, p. 45-91.

¹⁰ T. Clarke, *Le Legs du scepticisme*, § Le legs du scepticisme.

Si c'est « *de nouveau* », cela signifie certainement que les conceptions philosophiques traditionnelles de la nature du scepticisme avaient en quelque sorte épuisé la matière du scepticisme comme objet de la pensée. Par conséquent, l'analyse de Clarke est-elle résumée comme une étude permettant « *encore une fois* » de rendre ou de renouveler une fécondité conceptuelle que le scepticisme semblait avoir à jamais perdue dans le fait d'avoir « *toujours donné beaucoup à penser* »¹¹. Cette dernière formule apparemment ambiguë doit être comprise comme le fait que le scepticisme a toujours été un digne objet philosophique par ses méthodes, ses doctrines et ses représentants. Il constitue en cela un authentique et digne « *legs* » de la pensée philosophique. Mais, il est également ce quelque chose de la pensée qui par ses questions singulières, ses procédures et raisonnements spécifiques peut conduire ses partisans à l'affirmation de thèses radicales ou surprenantes à l'égard de nos croyances sur le monde qui nous entoure. De ce fait, il constituerait un point d'achoppement pour la pensée dans son ensemble. Car il serait le lieu d'un conflit irrémédiable à l'égard de nos connaissances et de nos croyances sur l'existence du monde extérieur entre philosophe et non-philosophes. Voire pire, entre philosophes. Par conséquent, le scepticisme laisserait à penser qu'il conduit les philosophes à tenir des thèses discutables, mais aussi irresponsables à l'égard du monde qui nous entoure et des affirmations que nous portons sur lui. Le scepticisme, entendu ainsi, aurait donné beaucoup à penser du seul fait qu'il a laissé le soin de penser ou de croire à peu près n'importe quoi, au moyen de raisonnement spécieux. L'ambiguïté de la formule clarkienne traduit précisément ce que le scepticisme nous lègue. Par conséquent, le scepticisme doit-il moins nous laisser à penser que nous laisser peser la charge intellectuelle et la dimension spécifiquement humaine et ordinaire qu'il représente. Il est un legs de l'expression philosophique dont nous devons nous acquitter. En d'autres termes, nous devons accepter de recevoir son héritage mais nous devons également être vigilant à propos des problèmes philosophiques ou rets spéculatifs qu'il transmet. Le legs du scepticisme constitue alors un héritage laissé par les générations de philosophes et d'hommes ordinaires, pour les générations futures d'épistémologues et de philosophes d'hommes ordinaires. Le legs du scepticisme se révèle ainsi comme un don, comme un bienfait, un patrimoine intellectuel dont les générations futures doivent s'emparer afin de le vivifier¹². Pourquoi ? Selon Clarke, le scepticisme philosophique circonscrit dans la diversité des formes que peut prendre le scepticisme ordinaire, un type d'inquiétude caractéristique, en termes d'énigmes intellectuelles, à l'égard de la capacité de nos mots à signifier l'indétermination. Autrement

¹¹ T. Clarke, *Le Legs du scepticisme* § Le legs du scepticisme.

¹² *Ibid.*

dit, le scepticisme philosophique est l'expression d'une certaine appréciation dans l'expérience ordinaire de la difficulté de penser. L'expression de la difficulté de concevoir et de témoigner de ce qui ne peut l'être, c'est-à-dire de transformer en problèmes philosophiques, les difficultés que nous rencontrons dans la réalité à propos de l'expérience et du langage qui nous contraignent à penser d'un point de vue philosophique, *au-delà de l'ordinaire*. C'est pourquoi, le scepticisme philosophique est ainsi l'une des modalités de l'expression philosophique qui prétend rendre compte des problèmes de l'accessibilité au vrai, en soulignant combien il nous révèle par contrecoup « *l'impossibilité d'occuper un point de vue de surplomb sur notre langage* »¹³. Pour autant, *le legs du scepticisme* ou sa vérité ne consiste pas à opposer irréductiblement l'exercice et l'expression philosophique au non philosophique. Pour Clarke, comme pour Cavell, il y a une dimension dialectique dans le *legs du scepticisme* qui nous conduit à pouvoir « *dépasser le conflit entre la répudiation de l'ordinaire et la répudiation philosophique* »¹⁴. Conflit ou sentiment conflictuel apparemment aporétique qui traditionnellement fige artificiellement notre compréhension du scepticisme, notre examen de la nature de l'épistémologie traditionnelle et de la structure de l'ordinarité. Mais, à l'inverse de Cavell, l'approche clarkienne du scepticisme philosophique nous semble plus proche du constat kantien et wittgensteinien d'un diagnostic sur les fourvoiements de l'entendement humain que d'une lecture naturaliste du scepticisme post-humien.

Pour cette raison, Clarke nous apparaît comme la figure majeure et pionnière dans la philosophie anglo-américaine contemporaine du renouvellement de la compréhension du scepticisme¹⁵. Il ouvre ainsi une voie pour de multiples penseurs post-austiniens et post-wittgensteiniens à une reprise en main de la question de la nature du scepticisme. Ce renouveau du scepticisme dans le contexte anglo-américain permettra en outre de répondre à la question suivante : en quels sens pourrions-nous affirmer la naturalité du scepticisme ? Proposer une réponse à cette interrogation, contraint préalablement d'examiner ce que peut signifier la particularité du scepticisme en général et du scepticisme philosophique en particulier. Deux proches de Clarke fortement influencés par sa réflexion¹⁶ s'attelleront respectivement dans son sillage à une telle entreprise.

¹³ Elise Domenach, « « La vérité du scepticisme », le destin d'une expression », *Revue Internationale de Philosophie*, 2011/2- n°256, p. 216.

¹⁴ *Ibid.*, p. 211.

¹⁵ Michael Williams, *Unnatural Doubts. Epistemological Realism and The Basis of Scepticism*, Princeton University Press, 1995.

¹⁶ Voir respectivement, Stanley Cavell, *Les voix de la raison. Wittgenstein, le scepticisme, la moralité et la tragédie*, Seuil, 1994, Barry Stroud, *The Significance of Philosophical Skepticism*, Oxford University Press, 1984.

2.3.1.2 Le problème de la signification philosophique du scepticisme.

La singularité du renouvellement clarkien de la compréhension de la nature du scepticisme repose sur l'interrogation suivante : pouvons-nous articuler le produit des investigations épistémologiques des philosophes avec les croyances des hommes ordinaires ? En effet, si nous considérons que le scepticisme est un problème intellectuel réel et donc naturel au sens d'intuitif, circonscrit à la théorisation philosophique, comment est-il alors possible, également, de l'envisager comme un problème ordinaire donc naturel à des êtres de langage ?¹⁷ Est-il encore légitime d'opposer, suivant en cela l'héritage humien, le scepticisme épistémologique des philosophes à leurs bureaux, à nos croyances ordinaires qui rendent impensable l'idée d'un scepticisme ordinaire, entendu comme naturel ? Le fait d'objecter qu'il peut exister deux formes d'expression du scepticisme conduit Clarke à comprendre le scepticisme comme un problème d'investigation épistémologique ordinaire et trivial. Mais également, à voir en lui, le produit naturel d'un type d'investigation et de procédures épistémologiques caractérisées comme philosophiques. Si le scepticisme constitue un mode naturel de raisonnement qui permet d'articuler ensemble les ambitions épistémologiques des philosophes et des non-philosophes, pour autant, cette naturalité ou cette ordinarité est à comprendre de manière distincte. Pour Clarke, la naturalité ou la dimension intuitive d'un certain scepticisme épistémologique rend compte à la fois de sa présence, tant dans nos attitudes et investigations épistémologiques de la vie quotidienne que dans les attitudes et recherches épistémologiques des philosophes. Aussi, le scepticisme ne doit pas être jugé comme la mise en forme de problèmes philosophiques traditionnels qui ne seraient pas réels. Selon Clarke, l'apparent conflit humien entre le scepticisme philosophique, entendu comme le produit naturel, ordinaire et inéluctable des découvertes de la recherche philosophique et les investigations et attitudes naturelles de la vie quotidienne ou ordinaire à l'égard de la connaissance doivent être surmontés. Par ailleurs, le traitement d'inspiration austinienne et wittgensteinienne de l'interrogation sceptique comme un faux problème ou un non-sens est dans l'impossibilité d'expliquer et de justifier la nature des revendications du scepticisme. Car ce traitement ne rend aucunement compte du contexte qui conduit le scepticisme épistémologique à exprimer apparemment un réel problème à l'égard de la connaissance.

Pour Clarke, si le philosophe sceptique court le risque d'oublier d'attribuer un sens à ce qu'il dit, en ne justifiant pas et n'en ne reconnaissant pas le contexte singulier sur lequel

¹⁷ E. Domenach, « Naturalisme et scepticisme chez Cavell, McDowell et Strawson. Les héritages contemporains d'une question humienne », *Revue de Métaphysique et de Morale*, n°2 /2033, p. 162.

reposit ses doutes, pour autant, sa démarche n'est pas insensée. Elle constitue un héritage dans l'histoire de la pratique philosophique. Le scepticisme constitue ainsi une démarche spéculative spécifique inhérente aux jeux de langage philosophique qu'il s'agit d'évaluer à sa juste mesure afin de prendre au sérieux les revendications du scepticisme épistémologique. Aussi, l'apparente artificialité du scepticisme épistémologique réside-t-elle moins pour Clarke dans les motifs du doute (ce qu'il faut *peser*) que dans les arguments sceptiques qui ont toujours beaucoup laissé à *penser*. Cette constatation clarkienne est également partagée par Cavell pour lequel la démarche sceptique « *implique d'entendre dans les paroles du philosophe l'expression d'un fait* »¹⁸. Pour ce dernier, le scepticisme est l'expression d'un fait de la raison humaine et donc d'un fait de la nature humaine qui résulte de l'exercice de nos facultés intellectuelles à vouloir transcender l'expérience. Selon Cavell, la naturalité humaine qui s'exprime au travers du scepticisme épistémologique ou philosophique invalide la critique austiniennne du scepticisme qui réduisait le naturel à l'ordinaire tout en l'opposant au philosophique. Poursuivant les analyses Clarkienne, Cavell soutient que l'origine du scepticisme épistémologique et du scepticisme intellectuel dans son ensemble, provient de l'expérience réelle d'une réaction d'impuissance logée au cœur de notre humaine condition. Le scepticisme devient alors, non plus l'expérience d'un manque à notre savoir, comme le propose la définition classique du scepticisme, ni l'expérience bornée du savoir et de la raison humaine, comme le prétend la définition kantienne dans la *Critique de la raison pure*, mais comme le déni de limites à la signification. Cavell analyse ainsi la nature du scepticisme dans l'esprit de Clarke. Non plus comme le simple constat d'un antagonisme irrémédiable entre nos croyances ordinaires et le produit de l'activité philosophique, mais comme la confrontation ordinaire à la menace d'une certaine impuissance à justifier de manière absolue le savoir. En conséquence, aucun argument n'est en mesure ou n'est en capacité d'avoir une prise sur le scepticisme.

Le clivage d'arguments d'inspiration humienne en faveur de la naturalité du scepticisme ou, au contraire, en sa défaveur, la non-naturalité du scepticisme, ont conduit des philosophes anglo-américains, postérieurement à Clarke, tel P. F. Strawson, B. Stroud, M. Williams et S. Cavell à interpréter différemment "le naturel sceptique"¹⁹. Car la référence à Hume, comme celle à Wittgenstein renvoie à l'idée d'une analyse critique du scepticisme en termes d'une construction intellectuelle qui heurte le sens et les sens. Interroger fondamentalement les motivations réelles du scepticisme épistémologique permet ainsi

¹⁸ S. Cavell, *Les voix de la raison*, Op. Cit., p. 164.

¹⁹ Nous renvoyons à l'article précédemment cité d'Élise Domenach pour de plus amples informations.

d'apporter une réponse à la question de sa naturalité ou non, tant d'un point de vue sémantique que d'un point de vue épistémologique. Mais est-ce suffisant ? Le déni d'inspiration wittgensteinienne et austinienne d'une quelconque valeur des prétentions du scepticisme n'explique pourtant pas les raisons pour lesquelles ce dernier est si massivement présent au sein de l'épistémologie traditionnelle. Clarke prétend que le sceptique présente une espèce de récit particulier à l'endroit de la connaissance qu'il s'agit de reconnaître comme tel et de le prendre réellement en considération. Plus précisément, Clarke souligne l'importance de prendre en considération le caractère contextuel dans lequel émerge le doute sceptique et qui permet d'expliquer le type de revendication et d'exigences singulières du scepticisme. Clarke prétend qu'il incombe au scepticisme de donner un sens à ce qu'il dit tout en reconnaissant la singularité du contexte qui porte le sceptique à fonder ses doutes. Comme Cavell, Clarke pense que la résolution du problème de la nature du scepticisme ne consiste pas à s'appesantir sur les supposées différences qui participent à cliver les prétentions épistémiques "naturelles" de l'ordinaire, de celles qui sont philosophiques donc résultant d'un prétendu artifice spéculatif. Clarke pense que l'apparente naturalité du scepticisme qui préside à ses singulières et surprenantes interrogations philosophiques s'explique naturellement par le fait suivant : les doutes et les arguments sceptiques se constituent depuis une légitimité empruntée aux investigations ordinaires de la vie quotidienne²⁰.

Si Hume circonscrit les prétentions du scepticisme aux seules études des cabinets philosophiques, comme le rappelle malicieusement Clarke, dès les premières lignes du "*Legs du scepticisme*", le genre de raisonnement auquel le scepticisme conduit et le type d'arguments qu'il produit résultent cependant d'un certain exercice de nos facultés intellectuelles qui expriment également un fait de la nature humaine. Ce fait de la nature humaine constitue alors naturellement les raisons pour lesquelles le scepticisme ambitionne et prétend transcender à propos de la connaissance les limites de l'expérience et du quotidien. Comme le remarque très justement E. Domenach²¹, cette question d'une certaine "nature humaine" qui s'exprimerait au travers du scepticisme philosophique conduira Cavell à renouveler le geste humien d'une interrogation sur la nature du scepticisme en direction d'une enquête sur la nature humaine. La singularité du scepticisme philosophique est ainsi comprise par Cavell comme un scepticisme intellectuel où la modalité de l'impuissance structure notre condition humaine et notre aptitude à savoir. Cette expérience naturelle qu'est le fait de

²⁰ T. Clarke, *La nature de l'épistémologie traditionnelle*.

²¹ E. Domenach, « Naturalisme et scepticisme chez Cavell, McDowell et Strawson. Les héritages contemporains d'une question humienne », *Revue de Métaphysique et de Morale*, n°2 /2033, p. 166-167.

découvrir le manque ou l'incertitude ou cœur de nos investigations épistémiques explique ainsi la généalogie du scepticisme selon Cavell. D'une compréhension classique en termes de "manque", à la compréhension humienne en termes de "bornes naturelles", jusqu'aux "limites" kantienne imposées par des interrogations qui transcendent l'ensemble des pouvoirs de la raison humaine²², la caractérisation du scepticisme comme problème naturel, c'est-à-dire comme un fait de la nature humaine, rend insuffisamment compte de l'expérience humaine spécifique qu'est le scepticisme. Selon Cavell, le scepticisme résulte moins du produit d'une certaine expérience conflictuelle des facultés intellectuelles à des limites que du déni même de ces limites qui sont également des limites sémantiques. Les prétentions du scepticisme épistémologique ne se heurtent pas seulement aux seules limites de la Raison, le sceptique se confronte avant tout aux limites du sens et du langage comme le souligne l'apport de la critique wittgensteinienne. Le sceptique ne sait pas exactement ce qu'il cherche à signifier quand il questionne. Ses interrogations constituent en quelque sorte, un « *déni de l'humain* », c'est-à-dire le rejet d'avoir à accepter sa propre humanité, mais également celle des autres²³.

Clarke s'inscrit en partie dans une tradition philosophique initiée par Wittgenstein et Austin : celle de la philosophie du langage ordinaire. Aussi, l'intérêt porté au scepticisme s'explique par l'idée que seule une analyse « *de ce que nous disons quand* » est en mesure d'apporter une réponse à la naturalité ou non de douter de notre accès au monde. Il s'agit pour Clarke de montrer que si l'expression du scepticisme peut surprendre le sens commun, elle s'étaye sur une manière, une modalité ou un contexte particulier qui traverse nos usages ordinaires du langage, philosophiques ou non par ailleurs. Pour Clarke comme pour Cavell, l'exigence de rendre pleinement explicite la réalité et la valeur du défi sceptique ne consiste pas dans une simple critique directe du scepticisme afin de rendre triviales les interrogations qu'il pose. Par conséquent, rendre compte de la nature et des procédures du scepticisme épistémologique nécessite de faire apparaître une certaine vérité et non pas seulement la « *vérité naturelle de l'argument sceptique lui-même* »²⁴. Une vérité qui motive le doute et le recours à un certain langage, celui d'une certaine expression authentique de la parole philosophique. « *Le legs du scepticisme* » selon Clarke et « *la vérité du scepticisme* » selon Cavell désignent alors différemment la nécessité de reconnaître dans les singulières démarches et procédures philosophiques du scepticisme, l'expression ordinaire d'un fait, celui

²² Emmanuel Kant, *Critique de la raison pure*, préface de la 1ère édition, (1781), Op. Cit.

²³ Voir dans leur ensemble les textes suivants de S. Cavell, « Devons-nous vouloir dire ce que nous disons ? », in *Dire et vouloir dire*, trad. par S. Laugier et Ch. Fournier, Éditions du Cerf, 2009, p. 73-127 ; S. Cavell, *Les Voix de la raison*, Op. Cit.

²⁴ E. Domenach, « Naturalisme et scepticisme chez Cavell, McDowell et Strawson. Les héritages contemporains d'une question humienne », *Revue de Métaphysique et de Morale*, n°2 /2033, p. 164.

d'une parole philosophique revendicatrice. Cette dernière est l'expression d'une profonde propension à s'affranchir de ce qui est donné dans l'expérience, mais aussi l'expression ordinaire d'une étrange inquiétude à l'égard de la faillibilité humaine. Au contraire d'Austin, Clarke et Cavell rejettent l'idée d'une trivialité radicale de l'investigation philosophique même si cette dernière semble étrange du point de vue d'une analyse philosophique ordinaire. Selon Clarke, l'investigation philosophique si caractéristique du scepticisme doit être prise au sérieux, c'est -à dire qu'il faut rendre raison des contextes pour lesquels le scepticisme constitue une vérité. Cette vérité est celle de rendre compte du « *contexte de signification de la prétention du philosophe* »²⁵ à asserter comme vérité ordinaire et naturelle ce qu'il dit de la réalité. Le philosophe d'hommes ordinaires que prétend être implicitement, Clarke, en rendant hommage à Moore, cherche à analyser les façons proprement philosophiques qu'ont les philosophes à projeter leurs concepts dans des contextes particuliers. Philosophes traditionnels ou sceptiques, les uns comme les autres justifient leurs revendications en les étayant à partir de contextes spécifiques. En termes wittgensteinien, il y a des sortes de « *jeux de langage* »²⁶ proprement philosophiques qui expliquent les raisons de l'existence de ces contextes de la parole si caractéristiques du philosophe. L'existence de contextes proprement "philosophiques" à cette parole rend compte de la possibilité de formuler les arguments épistémologiques traditionnels et les arguments sceptiques.

Clarke oppose à la conception austinienne du contexte, c'est-à-dire à l'idée que les philosophes ont un usage sémantique exacerbé et déviant du langage²⁷, l'idée d'un contexte qui rendrait compte des raisons pour lesquelles le langage des philosophes sceptiques peut être en dehors du « *cercle de l'ordinaire* »²⁸. Ainsi, Clarke est à même d'attribuer un contexte tant aux prétentions et aux revendications des philosophes traditionnels qu'à celles des sceptiques, mais surtout un sens, c'est-à-dire également une certaine vérité. Pour cela, Clarke pense qu'il est nécessaire d'avoir la capacité de se représenter les conditions ou le contexte épistémique du philosophe afin d'être en mesure d'analyser et de critiquer ses arguments. Avoir la capacité de se représenter de tels contextes ou de telles conditions consiste alors à concevoir ou imaginer les présupposés qui conduiraient à dire ce que nous disent les philosophes.

²⁵ E. Domenach, « Scepticisme, Sense data et contexte : Austin, Cavell, Clarke », Conférence du 13 décembre 2001, Op. Cit.

²⁶ L. Wittgenstein, *Recherches philosophiques*, §7, Op. Cit. , p. 31

²⁷ J. L. Austin, *Le langage de la perception*, Op. Cit.

²⁸ T. Clarke, *Le legs du scepticisme*, § Moore : l'homme ordinaire invétéré, § Au-delà de l'ordinaire

La notion de contexte se révèle ainsi fort précieuse pour Clarke, car elle lui permet de rendre compte de la présence ou de l'absence de caractères contextuels vérificationnistes qui conditionnent et participent à la compréhension des énoncés que nous assertons sur la réalité. La notion de contexte offre également à Clarke la possibilité de savoir ce que les autres, les philosophes, souhaitent ou veulent nous faire comprendre lorsqu'ils nous disent quelque chose. Afin de déterminer de quelles manières nous avons à comprendre les philosophes et de quelles façons nous devons appréhender le contexte dans lequel leur langage et leurs questions font sens, il est au préalable nécessaire de déterminer ce qu'ils veulent *dire* et *signifier*.

2.3.2 LE PROBLÈME DE L'ÉVALUATION DU SCEPTICISME PAR LA RÉFÉRENCE AU LANGAGE ORDINAIRE.

2.3.2.1 Thompson Clarke et le regain d'intérêt pour le scepticisme.

Les travaux inaugurés par É. Domenach²⁹ sur l'importance du renouveau de la question sceptique dans la philosophie anglo-américaine depuis 1945 soulignent que les débats contemporains du scepticisme proviennent de deux sources principales. D'un point de vue historique, le contexte global de la (re)naissance contemporaine du scepticisme résulte de la pensée de philosophes qui vécurent en Grande-Bretagne et qui furent considérés comme les « Pères fondateurs » de la philosophie du langage ordinaire. En l'occurrence, il s'agit principalement de Moore, Wittgenstein et Austin. D'un point de vue conceptuel, ce renouveau philosophique s'explique par la réinterprétation du scepticisme comme l'expression d'un défi épistémologique sur la possibilité ou non de prouver l'existence du monde extérieur, ou bien encore, d'avoir accès ou non aux états mentaux d'autrui. Ainsi, le scepticisme constituerait un

²⁹ Voir l'ensemble des références précédemment citées et en particulier, Élise Domenach, *La vérité du scepticisme. Stanley Cavell et le renouveau du scepticisme dans la philosophie anglo-américaine depuis 1945*, Université de Picardie, Amiens, 2006, thèse inédite.

genre de défi spécifiquement philosophique qui mettrait en cause les critères par lesquels nous nous mettrions en accord avec le langage, selon l'interprétation de Stanley Cavell.

Entre les années 1950 et 1960, les discussions sur la nature et la valeur du scepticisme ont traversé l'Atlantique et ont imprégné le champ de la philosophie américaine, principalement dans les Universités de Harvard et de Berkeley. Elles se sont confrontées aux héritages du Cercle de Vienne, du pragmatisme, mais également à l'avènement de l'épistémologie naturalisée d'un Quine et à l'examen du problème de l'induction d'un Goodman. La rencontre de la philosophie d'origine britannique avec la philosophie américaine a scellé le destin d'une nouvelle compréhension du scepticisme dans la pensée anglo-américaine. Le scepticisme apparaît ainsi comme le produit d'une tradition classique de la pensée, ponctuée par les arguments cartésiens et humiens en faveur d'une certaine compréhension du défi sceptique. Cette tradition a généré un regain d'intérêt pour l'histoire du scepticisme moderne et ses arguments qu'illustrent à titre d'exemple les travaux de R. Burnyeat, R. Popkin ou de B. Stroud³⁰. Cette nouvelle compréhension du scepticisme s'est étayée également sur une analyse des arguments transcendants de Kant à propos des données de l'expérience qui a prôné parfois un *revival* de l'empirisme plutôt paradoxal. Plus récemment, le scepticisme a été réinterprété à l'aune des contributions tout à la fois de Moore, Wittgenstein, Clarke et Cavell par des penseurs tels que C. Travis, J. Conant ou C. Diamond. Ces auteurs ont souligné le caractère problématique à constituer une dimension d'objectivité à l'ordinarité, c'est-à-dire à ce que nous nous attachons à décrire au quotidien comme connaissances et savoirs, quels que soient les ratés de nos accords dans le langage.

Cette idée de prendre en compte la dimension de faillibilité nous paraît caractériser les analyses du scepticisme par Wittgenstein et par Clarke. Elle renvoie également à une prise en considération très contemporaine de la dimension "méta-épistémologique" d'inquiétude et de chance qui survient dans l'ordre du savoir et de la connaissance ou de risque d'une "connaissance insaisissable"³¹. L'expression d'une préoccupation spécifiquement épistémologique caractérise les philosophies modernes et contemporaines de la connaissance. Elle n'est pas réductible à une simple perplexité intellectuelle à l'égard du monde, elle paraît plutôt comme l'expression d'une forme d'« *anxiété proprement transcendantale* » c'est-à-dire un irréfragable sentiment d'impuissance à garantir les fondements rationnels de ce que

³⁰ R. Burnyeat, *The Skeptical Tradition*, Berkeley, University of California Press, 1983 ; R. Popkin, *The History of Scepticism from Erasmus to Descartes*, Berkeley, University of California Press, 1960 ; B. Stroud, *The Significance of Philosophical Skepticism*, Oxford, Clarendon Press, 1984.

³¹ Voir respectivement les travaux de Duncan Pritchard et son analyse de l'idée débattue d'« Epistemic Luck », *Journal of Philosophical Research*, Vol. 29, 2004 et ceux de David Lewis in « Elusive Knowledge », *Australian Journal of Philosophy*, Vol. 74, N° 4, Décembre 1996.

nous affirmons savoir. Ce sentiment d'impuissance nourrit le scepticisme dans ses affirmations que l'esprit est dans l'incapacité à porter un jugement vrai ou d'avoir une prise réelle sur le monde. Cette « *préoccupation transcendantale inchoative* »³² quant à la capacité de nos facultés intellectuelles constitue la contrainte qui conditionne et justifie les revendications du scepticisme épistémologique. Pour le sceptique, l'expérience n'exerce pas suffisamment une contrainte externe sur la pensée pour que celle-ci puisse l'utiliser comme tutelle ou autorité, tandis que l'esprit est lui-même dans l'incapacité à rendre compte intégralement de ce qu'il prétend connaître ou savoir. À l'encontre d'une certaine interprétation, le scepticisme moderne est alors moins une attitude philosophique qui refuserait de se prononcer sur l'état des choses pour telles ou telles raisons qu'une attitude constatant une impossibilité totale et constante de se prononcer dans la mesure où des critères ne sont pas remplis. Paradoxalement, le philosophe sceptique est alors fort proche du philosophe dogmatique. Car l'un et l'autre semblent prendre la parole et porter des jugements d'un point de vue analogue à celui de Dieu, omniscient, dans une position de surplomb à la condition humaine qui garantit la vérité et l'infailibilité, voire radicalement pour le scepticisme, « *le point de vue nulle part* » selon les termes d'Ernst Nagel. L'influence de Clarke sur la pensée de Nagel est manifeste. De manière surprenante, le scepticisme est alors en quelque sorte non pas la négation de toute forme de dogmatisme, mais un « dogmatisme négatif »³³. Ne sachant pas véritablement affirmer positivement l'incontestabilité et l'intangibilité de « *ce qu'est savoir* », le défi sceptique consiste alors essentiellement à montrer et à démontrer au moyen d'arguments critériologiques ce qu'il (savoir) ne peut pas être. La croyance du sceptique en l'existence de critères de conformité particuliers afin de remplir les conditions d'énonciation de « *ce qu'est savoir* », explique ses affirmations, quelque peu péremptoires selon lesquelles nous ne les remplissons jamais.

C'est ce caractère d'infailibilité ou en termes clarkiens d'« *invulnérabilité* »³⁴ qui fait défaut pour le philosophe sceptique. Cette carence d'invulnérabilité légitime d'après lui ses revendications, ses prétentions si singulières à raisonner et à produire des arguments si caractéristiques. Aussi, depuis 1945, la philosophie d'inspiration anglo-américaine a-t-elle renouvelé et *pesé*³⁵ la valeur du scepticisme d'une façon conséquente. Elle l'a fait afin de répondre à l'impression de tiraillement entre des exigences contradictoires qui figent le geste

³² Nous empruntons cette expression et celle qui la précède à Jean-Philippe Narboux dans sa recension de la traduction française de *Mind and World* de John McDowell.

³³ Nous utilisons cette expression à la manière dont on l'utilise généralement dans l'expression de « théologie négative ».

³⁴ T. Clarke, *Le Legs du scepticisme*, § Philosophe : ses caractéristiques et son but.

³⁵ T. Clarke, *Id.* § Le legs du scepticisme.

philosophique du philosophe traditionnel et du sceptique à l'intersection entre l'esprit et le monde³⁶. Mais le réquisit d'une contrainte externe de l'expérience sur la pensée suffit-il à invalider le fait selon lequel des capacités conceptuelles seraient déjà à l'œuvre dans notre perception du monde ?²⁵ Une réponse parmi d'autres à cette interrogation sera de concevoir l'expérience comme l'actualisation dans la sensibilité de capacités naturelles proprement conceptuelles qui permettent d'échapper également au défi sceptique et au présupposé d'un abîme irréductible entre l'esprit et le monde, entre les concepts et l'expérience³⁷. C'est là tout l'enjeu d'une conception philosophique de la « seconde nature ». Mais l'idée d'une « seconde nature » peut-elle répondre au défi sceptique ? Peut-on articuler le scepticisme au(x) naturalisme(s) de la nature humaine ou de la nature dans l'homme ? Une conception claire de l'idée de nature peut-elle prendre en charge ou au contraire rejeter le problème sceptique ? Le fait de considérer la connaissance et la pensée (y compris sceptique) comme des événements, des manifestations ou des phénomènes naturels peut-il constituer une réponse satisfaisante ?

2.3.2.2 Antinaturalisme et naturalisme de la posture sceptique.

Argumenter en faveur de la naturalité du scepticisme peut conduire à soutenir l'idée que nous sommes naturellement ou ordinairement confrontés au scepticisme. Le fait de reconnaître une naturalité au scepticisme ne conduit pas nécessairement à opposer irréductiblement les arguments philosophiques des sceptiques à l'ensemble des forces naturelles de nos croyances ordinaires, comme semble le proposer Michael Williams³⁸. Approfondissant les sources humiennes du problème et les remarques de Strawson³⁹, Williams présente un clivage foncier entre ce qui relève de l'ordinaire et ce qui relève du philosophique qui s'oppose radicalement à l'interprétation de Cavell. Ce dernier voit dans le scepticisme un lien profond et une articulation réelle avec l'ordinaire qui lui donnent la possibilité de concevoir le scepticisme comme une expression, parmi d'autres, de la

³⁶ Il est également possible de lire l'ouvrage majeur de John McDowell, *L'esprit et le monde*, comme la poursuite de cette ambition incessante de répondre au scepticisme épistémologique.

²⁵ J. -Ph. Narboux, *Id.*

³⁷ J. McDowell, *L'esprit et le monde*, trad. franç. de C. Al-Saleh, Paris, Vrin, 2007.

³⁸ M. Williams, *Unnatural Doubts. Epistemological Realism and The Basis of Scepticism*, Princeton University Press, 1996.

³⁹ P. F. Strawson, *Skepticism and Naturalism: Some Varieties*, New York, Columbia University Press, 1985.

dimension philosophique de l'ordinaire existence humaine. Se référant à Hume de manière distincte, Strawson et Williams présentent une artificialité proprement philosophique des motifs du doute sceptique alors que Stroud et Cavell interprètent à l'inverse une certaine assise naturelle à ces mêmes motifs. Mais ce qui relève de la naturalité est-il strictement identifiable à l'ordinaire, au quotidien ? Austin circonscrit la naturalité à ce qui relève de nos usages ordinaires et quotidiens dans le langage. Il oppose ainsi sa philosophie du langage ordinaire à la « *scholastic view* »⁴⁰, c'est-à-dire à un usage spécifiquement philosophique du langage qui mobilise le sens d'un terme en l'absence de toute référence à une situation. En conséquence, le langage de la philosophie traditionnelle et les arguments du scepticisme sont l'expression d'une artificialité des problèmes exposés. Selon Austin, son langage s'oppose à celui de la philosophie du langage ordinaire pour laquelle seule la prise en compte de ce que nous dirions ordinairement constitue une voix réellement naturelle d'investigation. Au contraire d'Austin, Cavell ne réduit pas le problème de la naturalité à la question de l'ordinarité. Se référant à Hume, Cavell affirme que « *ce qui naît de l'exercice de ses facultés intellectuelles peut à juste titre être estimé naturel* »⁴¹. En ce sens, le scepticisme résulte des processus naturels des jugements dans la nature humaine et peut être considéré véritablement comme un fait inscrit au sein même des capacités naturellement intellectuelles et spéculatives de l'espèce humaine. La naturalité du scepticisme est ainsi traitée par Cavell comme la « *réaction qui exprime l'expérience naturelle d'une créature assez compliquée ou rongée pour simplement posséder un langage. Quelles expériences ? Eh bien, évidemment, l'expérience ou le sentiment qu'il se peut que nous ne connaissions rien du monde réel.* »⁴² Plus encore, Cavell inscrit l'expérience originelle de l'inquiétude comme l'expérience réelle à la source des motifs et de la vocation philosophique, c'est-à-dire « *la question originante du philosophe* »⁴³. Cavell propose ainsi une interprétation générale de la valeur du scepticisme qui parvient à réconcilier la singularité des doutes philosophiques avec les doutes naturels de la vie quotidienne.

Afin d'étudier le scepticisme et au regard de ces prédécesseurs, Cavell use différemment des ressources de la philosophie du langage ordinaire afin de comprendre le phénomène du scepticisme. Pour la plupart, ils avaient affirmé établir une critique directe et définitive du scepticisme en prétendant que le défi sceptique est un problème "métaphysique"

⁴⁰ J. L. Austin, *Le langage de la perception*, Op. Cit, p. 79.

⁴¹ D. Hume, *Enquête sur les principes de la morale*, Ap. III, trad. franç. A. Leroy, Aubier, 1947, p. 232.

⁴² S. Cavell, *Les Voix de la raison*, Op. Cit, p. 220.

⁴³ *Id.*

qui échappe à toute forme de résolution. Cavell partage ainsi avec Clarke l'idée que le scepticisme épistémologique n'est pas un problème que l'on pourrait apparemment écarter d'un simple revers de la main en affirmant qu'il n'a pas de signification ou qu'il est vain. Stroud s'inscrit dans cette même filiation intellectuelle à Clarke en soulignant à la fois le caractère naturel et élémentaire des interrogations posées par le philosophe sceptique, comme l'avaient également perçu Descartes et Hume. Par conséquent, le qualificatif de "métaphysique" attribué au scepticisme par certains est impropre dans la mesure où il est un type de raisonnement ordinaire qui résulte d'une certaine prédisposition naturelle de notre condition humaine. Comme le rappelle Stroud, la première rencontre avec le raisonnement sceptique a fondamentalement une prise immédiate sur nous, car il en appelle à quelque chose de profondément inscrit dans notre nature⁴⁴. Aussi, les arguments philosophiques qui prétendent définitivement rejeter le scepticisme comme oiseux et inutile apparaissent-ils plutôt constituer des raisonnements abscons et métaphysiques pour les penseurs héritiers de certaines des analyses Clarkienne. Le problème d'une juste évaluation de la nature du scepticisme qui semble diviser nombre de philosophes n'est-il pas en fait un problème très wittgensteinien. En effet, le scepticisme est également une expression, parmi d'autres, de la philosophie traditionnelle qui peut être tentée d'abuser des règles du langage. Le langage nous instruit tout autant qu'il peut nous abuser. Par conséquent, la question des prétentions philosophiques à établir un fondement au recours d'un certain langage spécifiquement philosophique en dehors de critères et usages ordinaires est-elle posée. Clarke rappelle cet enseignement de Wittgenstein et souligne tout particulièrement ce point. Le sceptique lui apparaît comme celui qui peut suggérer que nos mots peuvent ne pas être en accord avec le monde ou s'appliquer à lui, alors même que les critères et usages sont manifestement remplis.

Pour Clarke, notre relation avec le monde et ses objets s'accompagne d'une forme propositionnelle de la pensée dont le monde est l'enjeu. Il y a ainsi une impossibilité effective d'avoir une intuition directe de ce dernier. Comme pour la plupart des philosophes analytiques, Clarke défend la conception selon laquelle toute pensée ou conscience d'objet est pensée ou conscience propositionnelle de l'objet. Un concept manifeste la réalité d'un objet par le truchement d'une forme propositionnelle de la pensée qui lui garantit une fonction référentielle. La pensée peut être ainsi considérée comme objective, non sur le modèle géométrico-analytique des philosophies de la représentation cartésienne et postcartésiennes⁴⁵,

⁴⁴ B. Stroud, *The Significance of Philosophical Scepticism*, § II Philosophical Scepticism and Everyday Life, Oxford University Press, p. 39.

⁴⁵ Clarke critique cette conception de l'objectivité dans son article *Voir les surfaces et les objets physiques*.

mais sur le mode d'une pensée ou conscience propositionnelle qui soit une véritable pensée ou conscience d'objet. Par conséquent, la pensée n'a plus à être conçue comme une certaine relation entre un Sujet et un Objet, mais comme la relation entre un Sujet et des faits ou "états de choses", c'est-à-dire la réalité même. Quel que soit l'objet, on ne se rapporte à celui-ci que par le médium d'une pensée de cet objet. Afin de comprendre les analyses subtiles de Clarke de ce qu'est « *voir les surfaces et les objets physiques* » selon la philosophie traditionnelle et ce qu'est « *le legs du scepticisme* », nous devons présupposer comme vraies trois thèses essentielles de la tradition philosophique analytique. La première est l'idée fondamentale que le fait de penser se constitue par un usage signifiant du langage. La seconde est l'idée selon laquelle constituer un usage signifiant du langage, c'est dénoter certains objets, c'est-à-dire reconnaître la propriété que possède un terme de pouvoir être appliquée aux êtres ou aux choses qui composent l'extension du concept auquel il correspond. La troisième est l'idée que c'est la dénotation elle-même qui constitue ce qu'est un objet pour nous⁴⁶. Ceci rend compte de la méthode et de l'intérêt portés par Clarke à l'analyse des propriétés sémantiques des pensées, lorsque nous cherchons à établir la signification de ce qu'est « *dire voir* » pour les épistémologues traditionnels et ce qu'est « *dire savoir* » pour le sceptique. La philosophie analytique présentée par Clarke s'apparente ainsi à une sorte de projet d'études quasiment "matérielles", le projet d'étudier de quoi sont constituées les propositions si singulières de la pensée humaine, celles de l'expression philosophique. La philosophie analytique clarkienne se caractérise non seulement par l'analyse de la manière dont nous pensons la réalité et ses objets, mais surtout par l'analyse dont nous en parlons afin d'en rendre compte. Ceci explique en grande partie pourquoi les études de Clarke résident moins en une analyse conceptuelle qu'en une analyse des propositions et des conditions de vérité de ces propositions.

Analyser le sens de ce que nous disons ne constitue pas simplement un préalable à l'investigation philosophique, il est constitutif de cette recherche. Les analyses clarkiennes posent la question du sens et de la référence de ce que nous disons *voir* et de ce que nous disons *savoir* où *penser*, consiste en une opération, celle de *signifier* quelque chose au moyen de mots. Clarke déploie ainsi une approche et une méthode propre à la philosophie analytique qu'il articule aux enseignements wittgensteiniens et austiniens d'une philosophie du langage ordinaire. L'analyse du langage philosophique devient ainsi l'occasion et le nécessaire médium d'une investigation de la pensée épistémologique des philosophes traditionnels et

⁴⁶ Voir Michael Dummet, *Les origines de la philosophie analytique*, Gallimard, 1991 et le commentaire proposé par Stéphane Chauvier, « Le langage, la pensée et les origines de la philosophie analytique », in *Cahier de philosophie de l'Université de Caen*, n°35, 2000.

sceptiques. Selon Clarke, savoir ce que nous pensons et penser ce que nous savons constitue ainsi le meilleur moyen de déterminer ce que signifient les mots que les philosophes emploient afin de constituer la pensée et la connaissance philosophique. À sa manière, Clarke poursuit en le révisant le projet et l'ambition philosophique d'Austin : interroger le problème de la certitude et du fondement de la connaissance à l'aune d'une épistémologie contextualiste⁴⁷.

Mais l'idée de faire appel à une philosophie du langage ordinaire, comme le revendique Austin, c'est-à-dire de faire prévaloir les usages supposés ordinaires du langage sur ceux supposés moins ordinaires de la philosophie paraît à Clarke impropre à expliquer ce qu'elle prétend faire. Elle est impropre à rendre compte de la nature de certaines conceptions spécifiquement philosophiques, comme le phénoménisme ou bien encore le scepticisme. Clarke, à l'instar d'Austin, ambitionne de montrer que notre unique et véritable possibilité de constituer une connaissance objective passe par le médium du langage ordinaire qui fonde notre connaissance ordinaire. Pour autant, selon Clarke, la supposée frontière entre une applicabilité conceptuelle ordinaire et une applicabilité conceptuelle non ordinaire est plus poreuse que ne le laisse entendre la méthode austinienne.

Mais, que faut-il entendre par l'expression de « *connaissance ordinaire* » ? Un concept critique qui cherche à formuler une idée simple. Pour cela, il importe de rappeler le fait historique suivant. C'est au philosophe oxonien Gilbert Ryle que nous devons la distinction entre « *l'usage ordinaire du langage* » et « *l'usage du langage ordinaire* ». Dans l'expression « *l'usage ordinaire du langage* », le terme "ordinaire" désigne ce qui est consacré par l'usage, c'est-à-dire synonyme d'usage courant. Quant à l'expression « *l'usage du langage ordinaire* », le terme "ordinaire" qualifie un langage non vernaculaire, c'est-à-dire un langage qui ne serait ni technique, ni spécifique à une communauté linguistique bien définie telle que celle des philosophes par exemple. Le « langage ordinaire » est ainsi quasiment synonyme de langage commun ou prosaïque. Le concept philosophique de langage ordinaire doit être compris comme ce qui s'oppose à l'idée d'un langage particulier qui serait utilisé par un groupe relativement restreint de personnes dans un cadre spécifique et pour une finalité précise. De cette manière, nous pouvons expliquer le vif intérêt porté par Austin à l'idée d'une « *philosophie du langage ordinaire* ». C'est à partir du seul usage trivial, c'est-à-dire quotidien et ordinaire du langage que nous pouvons nommer « *un langage ordinaire* » que nous sommes le plus souvent conduits à communiquer avec autrui et à agir pour

⁴⁷ J.L. Austin, *Le langage de la perception*, Op. Cit. p. 79.

l'essentiel. Pour ces raisons, l'idée d'« *un langage ordinaire* » peut être considérée par Austin comme le reflet de l'intégralité de l'expérience d'une communauté linguistique susceptible de nous faire connaître et savoir quelque chose sur le monde.

Le recours de Clarke à l'idée austinienne de « langage ordinaire » nous semble opérer comme un cadre conceptuel qui permet de circonscrire de manière immanente, non seulement notre intelligibilité du monde dans nos pratiques effectives et quotidiennes d'agir et de penser, mais aussi de définir ce que sont des "faits" du point de vue d'un langage considéré comme ordinaire. À l'instar de Cavell mais différemment, Clarke voit dans ce recours un impératif, à savoir : l'implication d'entendre dans les arguments et la parole des philosophes traditionnels et sceptiques, l'expression générale d'un fait dont il importe d'analyser les raisons d'être.

2.3.3 L'INQUIÉTANTE ÉTRANGETÉ DE L'ORDINARITÉ OU LE PROBLÈME DE LA FACTUALITÉ DE L'EMPIRISME ET DU SCEPTICISME.

2.3.3.1 La question des preuves de l'existence de traits internes à l'expérience.

Comme le souligne John McDowell, il nous serait possible de nous maintenir en dehors du tout vertige de la pensée (sceptique ou non), « *...si nous pouvions cesser de supposer que la relation au réel de tout un pan de notre pensée et de notre langage demande à être envisagée d'un point de vue qui est indépendant de cet ancrage dans notre vie humaine qui fait de nos pensées ce qu'elles sont pour nous.* »⁴⁸ McDowell souligne ainsi l'impossibilité dans laquelle nous sommes d'établir toute forme de jugement sur notre langage depuis un point de vue de côté. Ce constat McDowellien est également la reformulation critique de toute

⁴⁸ Cité par É. Domenach dans son article, « Naturalisme et scepticisme chez Cavell, McDowell et Strawson », Op. Cit, p. 177.

prétention philosophique d'établir des jugements depuis le point de vue de Dieu, ou seulement à partir d'un point de vue de surplomb ou du dehors, c'est-à-dire d'un point de vue externaliste ou transcendant.

Ces projections courantes au sein des prétentions épistémologiques de la philosophie moderne et contemporaine constituent ainsi des illusions quant à notre capacité d'établir et de rendre compte de notre schème conceptuel, s'il y a lieu. Le problème sceptique a suscité un regain d'intérêt pour la philosophie anglo-américaine de l'après-guerre. Ainsi, des questions sont à nouveau formulées et analysées, telles que : nos croyances peuvent-elles être justifiées ? Ne disposons-nous jamais de certitudes sur les autres esprits et le monde ? Ce renouveau de l'intérêt philosophique concerne tant les formulations du défi sceptique que les objections qui lui sont opposées. Les objections au scepticisme se sont progressivement dégagées selon deux perspectives distinctes. D'une part, une perspective "transcendentaliste" d'inspiration kantienne, de l'autre, une perspective "naturaliste", qui se réfère soit aux principes de la nature humaine, soit aux lois physiques naturelles, soit aux régularités manifestées par nos usages du langage⁴⁹. Ces perspectives duales entre transcendentalisme et naturalisme traduisent un antagonisme quant à la manière d'opposer et d'apporter un démenti aux prétentions du scepticisme. D'une part, le transcendentalisme est l'expression d'une vision de surplomb sur la connaissance humaine et ses limites capable de justifier l'ensemble de nos croyances et de l'autre, le naturalisme qui est une considération immanente des faits de la nature impliquant la description de ce que nous disons et faisons ordinairement. Si la perspective transcendantale est fondamentalement une réponse éminemment philosophique, au contraire, le naturalisme est l'affirmation d'un traitement qui articule des arguments philosophiques aux arguments scientifiques. Il est aussi la manifestation d'une profonde circonspection à l'égard de tout point de vue transcendant. Le point de vue naturaliste accuse ainsi le point de vue transcendant de reconduire un présupposé du scepticisme, celui de vouloir (re)fonder le principe d'une justification de la connaissance⁵⁰. Mais les arguments naturalistes en termes de descriptions factuelles peuvent-ils véritablement s'opposer au travail de "sape" du scepticisme ?

Généralement, l'ensemble des investigations philosophiques qui porte sur la connaissance humaine est conduit par une ambition, celle de rendre compte définitivement de la nature de nos croyances. Or, il semble bien qu'aucune philosophie ou théorie n'y parvienne réellement. Aussi, une approche plus pragmatique qui fait prévaloir le primat de la pratique

⁴⁹ E. Domenach, « Naturalisme et scepticisme chez Cavell, McDowell et Strawson », Op. Cit, p. 177.

⁵⁰ *Ibid.*

est-elle plus à même de se dérober aux rets d'une justification régressive incessante du fondement et de la justification de nos croyances que présente toute enquête transcendantale. Arguer du primat de la pratique ou de nos ordinaires usages du langage et du monde constitue ainsi une réponse d'inspiration peircienne et wittgensteinienne qui présente l'avantage de ne pas clore la réponse au défi sceptique par le seul médium de la pensée. Répondre au scepticisme au moyen de descriptions immanentes à nos usages et à nos pratiques épistémiques, constitue alors la méthode la plus sûre de ne pas prétendre douter sans avoir de réelles raisons. Ceci nous conduit à penser que les analyses respectives de Clarke et Cavell sur la valeur du scepticisme s'étaient sur un certain enseignement de Wittgenstein. Celui qui consiste à mettre fin à la sempiternelle régression transcendantale, engagée dans une recherche infinie d'un fondement de la connaissance et d'une justification de nos croyances qui constitue également, par voie de conséquence, le plus sûr moyen de mettre un terme à la régression infinie de la pensée sceptique. Redonner le primat à nos pratiques épistémiques conduit Clarke à proposer de nouvelles analyses épistémologiques de ce qu'est *voir* et de ce qu'est *savoir*, selon certains registres et critères philosophiques⁵¹. Loin de vouloir clore les revendications épistémologiques de la philosophie traditionnelle et du scepticisme au sein de la seule pensée, Clarke (re)donne à l'épistémologie ses lettres de noblesse en faisant prévaloir qu'elle est d'emblée une pratique, c'est-à-dire une certaine action de la pensée en prise réelle avec le monde. Il faut voir l'insistance avec laquelle Clarke s'attache à analyser ce que fait l'épistémologue ou le sceptique lorsqu'ils disent quelque chose

Dans l'article *Voir les surfaces et les objets physiques*, l'analyse du « *Noter* »⁵² nous paraît caractéristique de cette démarche. Dans l'article *Le legs du scepticisme*, Clarke s'attache à rendre compte de ce que fait pas à pas le sceptique en exposant ses arguments et en montrant ce que cherche à *signifier* le défi sceptique dans son ensemble. Cavell nous paraît également proche de Clarke. Si avec Cavell, il nous faut *entendre* le lien entre les paroles que prononce le philosophe et la vérité qu'il recherche ou prétend exposer⁵³, avec Clarke, il nous faut *voir* dans l'action du philosophe une volonté de *signifier* ce qu'il dit. Dans un cas comme dans l'autre, il s'agit d'analyser le *dire et le vouloir dire* philosophique comme un certain type d'actes qui est l'expression, si ce n'est d'une *vérité*, du moins d'un certain *fait*. Ce fait est l'expression d'une certaine faculté à revendiquer l'universel dans notre expérience ordinaire et intellectuelle de la vie. Cette conception refuse d'établir la relation entre les concepts et

⁵¹ C'est certainement l'un des traits structuraux majeurs de l'ensemble des écrits Clarkiens.

⁵² T. Clarke, *Voir les surfaces et les objets physiques*, § I & § II.

⁵³ S. Cavell, *Dire et vouloir dire. Livre d'essais*, Op. Cit., p. 36.

l'expérience dans un cadre transcendantal, car elle pense que la possibilité de justifier notre schème conceptuel depuis une position de surplomb constitue une pure hypothèse philosophique. Par ailleurs, les analyses clarkiennes et cavelliennes de la nature du scepticisme conduisent à interpréter l'origine de son avènement non pour des questions de raison, mais bien plutôt pour des questions de langage. Ces questions de langage conduisent à voir dans l'entreprise sceptique un certain fait, celui d'outrepasser les limites du sens. Aussi, proposer de répondre au défi sceptique au moyen d'une analyse langagière, conduit à voir dans le langage, un possible fondement de nos usages des concepts. Clarke et Cavell peuvent ainsi voir et reconnaître dans la manifestation du scepticisme, l'une des expressions naturelles de notre langage ordinaire et de la vie quotidienne⁵⁴.

L'un comme l'autre reconnaissent dans l'évènement singulier de l'entreprise sceptique « *un contexte ordinaire dans lequel la prétention du sceptique émerge* »⁵⁵. Selon Cavell, cette manifestation est l'expression d'une nature humaine où nous éprouvons l'insuffisance de notre langue naturelle⁵⁶. Le scepticisme nous conduit ainsi à parler en dehors des jeux de langage et à opposer une sorte de déni à l'humain, en répudiant naturellement les critères communs qui fondent la puissance et la fragilité de nos accords dans le langage⁵⁷. Le scepticisme doit alors être compris comme la manifestation d'un type de non-sens particulier où les mots du sceptique signifient quelque chose, mais où ce dernier perd les motifs de ses paroles, de sa voix singulière. En conséquence, le scepticisme survient singulièrement à la fois comme un défi pour la pensée et notre harmonie dans le langage, mais également comme une empreinte de la naturalité de notre langage⁵⁸. Selon Cavell, la puissance et la valeur du scepticisme résident dans l'obligation qu'il nous impose à nous interroger sur les prétendus fondements conventionnels mais fermes de nos ententes dans le langage, afin de découvrir les fondations extrêmement précaires de la compréhension, de la connaissance et du langage⁵⁹. Nos ententes dans le langage ne résident pas sur une dimension contractuelle, mais reposent sur le seul fait de ma décision d'accorder ou non mes critères langagiers à l'unisson. Le fait d'avoir la possibilité de rejeter cette entente dans le langage constitue pour le sceptique une voie ou une méthode singulière de répudier notre expérience ordinaire du réel. Mais, elle

⁵⁴ E. Domenach, « Naturalisme et scepticisme chez Cavell, McDowell et Strawson », Op. Cit, p. 174 ; Voir également T. Clarke, *La nature de l'épistémologie traditionnelle*.

⁵⁵ T. Clarke, *La nature de l'épistémologie traditionnelle*, p. 176.

⁵⁶ S. Cavell, *Dire et vouloir dire. Livre d'essais*, Op. Cit. , p. 36.

⁵⁷ S. Cavell, *Les Voix de la raison*, Op. Cit., p. 311.

⁵⁸ E. Domenach, *Op. Cit.* p. 176.

⁵⁹ S. Cavell, *Op. Cit.*, p. 172.

constitue également la *voix*⁶⁰ ou la prise singulière de la parole philosophique qui conduit à rendre compte du scepticisme en termes de fait naturel. Pour ces raisons, Cavell et Clarke partagent la volonté de redéfinir la dimension ordinaire ou commune du langage sceptique depuis celle du langage ordinaire.

L'un et l'autre sont en accord avec l'idée de Wittgenstein selon laquelle il n'existe aucun argument ou moyen de réfuter le scepticisme, car toute tentative en ce sens ne fait que le renforcer. Le scepticisme est en quelque sorte pour ces trois philosophes la traduction d'une impulsion proprement philosophique et humaine à esquiver un certain contact avec la réalité⁶¹. En somme, le scepticisme incarne une certaine fuite de la philosophie devant l'ordinarité. Mais, l'analyse Clarkienne du scepticisme ne nous semble nullement conduire à défendre une nouvelle conception naturaliste de la condition humaine comme le prétend Cavell. À l'encontre de Cavell, nous pensons même que la raison principale pour laquelle Clarke n'a pas poursuivi son travail d'analyse du scepticisme⁶² est qu'il lui semblait courir un risque à prétendre établir un nouveau naturalisme de la nature humaine à partir d'une analyse de la nature du scepticisme. Clarke nous paraît plus mesuré dans son évaluation du problème du scepticisme. Il ne cherche pas nécessairement à proposer une imposante interprétation esthétique et politique de la valeur du geste sceptique dont l'horizon est une critique de la prétention (*claim*) philosophique à parler pour l'humain. Pour Clarke, l'intérêt du scepticisme réside moins dans le fait d'une éventuelle incarnation de l'arrogante assumption du droit à parler pour les autres⁶³ auquel prétendrait tout philosophe que d'établir si la possibilité du scepticisme relève ou non de la factualité.

Les deux articles clarkiens cherchent à poser deux questions essentielles, à savoir : lorsque nous philosophons n'avons-nous pas recours de manière excessive aux possibilités sémantiques illimitées que nous offrent les concepts ? Que font précisément les philosophes avec leurs concepts lorsqu'ils nous disent quelque chose ? Pour Clarke, le scepticisme philosophique résulte d'une forme de la pensée qui pose d'une manière erronée la question de la connaissance. Selon Clarke, les expressions philosophiques particulières que sont l'empirisme, le phénoménisme et le scepticisme sont les aspects distincts d'une même réalité : celle de croire que la réalité de ce que nous disons constitue la réalité même de ce que nous croyons dire à propos de la réalité. Clarke critique la scénographie des ambitions épistémiques

⁶⁰ *Id.*

⁶¹ S. Laugier, « Ce que le scepticisme « veut dire » », *Le scepticisme. Aux limites de la question*, *Revue de Métaphysique et de Morale*, PUF, n°1 Janvier 2010, p. 6.

⁶² S. Cavell, *Les voix de la raison*, Op. Cit. , p. 16.

⁶³ S. Cavell, *Un ton pour la philosophie. Moments d'une autobiographie*, trad. par S. Laugier et E. Domenach, Paris, Bayard, 2003, p. 14.

de la philosophie de la connaissance traditionnelle, car il y voit l'origine de la possibilité de l'entreprise sceptique. Selon Clarke, comprendre les raisons d'être de l'épistémologie traditionnelle et celles du scepticisme implique de prendre au sérieux les conditions, les contextes ou situations pour lesquelles les investigations philosophiques sont réelles. Le contexte philosophique d'énonciation explique et permet de comprendre pourquoi le philosophe est en droit de proposer telle ou telle réponse au problème de la nature de la connaissance. L'enjeu pour Clarke est celui de rendre compte du « *contexte de signification de la prétention du philosophe* »⁶⁴ à asserter comme vérité ce qu'il dit de la réalité. Ces contextes de signification s'expliquent par le fait qu'ils sont inhérents à la naturalité du langage et de notre ordinaire condition humaine. Clarke cherche à analyser et clarifier ce que requiert l'usage de dire « *voir* » et dire « *savoir* » et ce que requièrent les usages sceptiques de mettre en doute nos certitudes. L'intérêt de Clarke porté à la nature de l'empirisme et du « Sens Commun philosophique » nous paraît marqué par la volonté de penser le concret de l'expérience. Cette volonté n'est pas sans avoir une certaine continuité de pensée avec le projet philosophique de William James et ses *Essais d'empirisme radical*. En effet, James cherche à établir un programme philosophique qui vise par le médium de l'expérience à ressaisir le concret de la vie en rejetant les abstractions proposées traditionnellement par la philosophie académique. Contre l'intellectualisme des penseurs rationalistes, contre les philosophes qui cherchent des solutions purement spéculatives et qui considèrent que le seul objet de la philosophie est de retranscrire une réalité immuable, l'attitude de James consiste à se détourner des abstractions et de l'*a priori* afin d'embrasser les faits et le particulier⁶⁵. Plus encore, William James inaugure une critique de certaines conceptions épistémologiques qui le rend proche de Thompson Clarke. L'un et l'autre partagent une même motivation à rejeter l'épistémologie traditionnelle, ses présupposés et ses croyances, en l'occurrence, celle de l'existence de données sensorielles. Ils remettent en question l'idée d'une épistémologie foundationaliste, épistémologie qui prétend établir que « *nous avons une connaissance indubitable de nos propres données sensorielles privées.* »⁶⁶ Il y a ainsi une réelle filiation intellectuelle entre James, Austin et Clarke qui les conduit à considérer qu'il n'y a rien véritablement d'erroné dans l'idée d'un *sens commun*,⁶⁷ même si celui-ci, au moins pour

⁶⁴ E. Domenach, "Scepticisme, Sense data et contexte" Op. Cit., p. 9.

⁶⁵ Stéphane Madelrieux, *William James. L'attitude empiriste*, Paris, PUF, 2008.

⁶⁶ Hilary Putnam & Ruth Anna Putnam, *le Réalisme à visage humain*, III, Etudes sur la philosophie américaine, Op. Cit.

H. Putnam, *Id.*, § 16 Les idées de William James, Op. Cit., p. 401-420.

⁶⁷ *Id.* p. 419

Clarke, n'a certainement rien à voir avec la conception philosophique qu'en donnent généralement les épistémologues. Comme le fait remarquer Putnam⁶⁸, Austin s'inscrit dans une veine jamesienne dans la mesure où l'un et l'autre critiquent la prétendue évidence qu'il existerait un lien entre « *ce qui est direct* » et « *ce qui est incorrigible* » à propos de la perception. L'un autre se confrontent à la supposée articulation indéfectible entre le fait de percevoir *immédiatement* le monde et le fait de le percevoir de manière *incorrigible*. Cette idée tend à considérer que les données sensorielles constituent l'apparence des choses, surtout si l'on prétend expliquer la nature de l'ensemble des problèmes touchant les phénomènes d'hallucination. Autrement dit, James, Austin et Clarke partagent un constat sur la conception traditionnelle proposée le plus généralement par les philosophes de la connaissance et les philosophes de la perception en particulier. Ils se retrouvent ainsi aux prises avec l'histoire des différentes conceptions de la connaissance perceptive qui ont conduit depuis Descartes et Berkeley à nous poser la question de savoir si nous avons la moindre preuve de la connaissance du monde extérieur. Or cette histoire de l'épistémologie traditionnelle a conduit la plupart des philosophes à énoncer que si nous connaissions le monde, pour autant, nous ne percevrions jamais rien directement si ce n'est nos propres données sensorielles⁶⁹. Ainsi que le fait remarquer Putnam, « *tout l'enjeu de la théorie des données sensorielles en épistémologie était de fournir un fondement à la connaissance. Or ce que montrent respectivement et différemment ces trois auteurs est que « la théorie des données sensorielles ne peut être la base ou le fondement de notre connaissance ; ce n'est au mieux qu'une théorie de plus*⁷⁰. » James, Austin et Clarke soulignent les limites du langage des théoriciens de la perception en interrogeant également ce que les philosophes entendent sous l'expression de *sens commun*. Putnam⁷¹ rapporte que Strawson⁷² a prétendu rendre compte de cette question en expliquant pour quelles raisons les épistémologues considéraient les hommes de la vie quotidienne comme des "réalistes naïfs". Le projet clarkien s'inscrit dans ce sillage⁷³. Le concept philosophique de sens commun traduit l'idée selon laquelle « *nous reconnaissons les objets physiques par le biais des surfaces colorées distribuées sur des surfaces (objectives) dans un espace objectif. Les choses que nous disons sur ces objets et leurs couleurs et leurs mouvements sont considérées comme des **données** dans la construction théorique*

⁶⁸ H. Putnam, *Id.* § 17 La théorie de la perception de James, p. 435

⁶⁹ *Id.* p. 438

⁷⁰ H. Putnam, *Ibid.*

⁷¹ *Id.*, p. 436

⁷² Peter F. Strawson, « Perception and Its Objects », in *Perception and Identity: Essays Presented to A. J. Ayer*, édition G.F. McDonald, Ythaca, New York, Cornell University Press, 1979.

⁷³ T. Clarke, *La nature de l'épistémologie traditionnelle & Voir les surfaces et les objets physiques*.

scientifique.⁷⁴» L'examen clarkien des croyances fondamentales de la connaissance empirique vise à comprendre les véritables raisons pour lesquelles l'empirisme se réclame du *sens commun* pour affirmer ce qu'il énonce à propos de la connaissance du monde extérieur. C'est pourquoi Clarke suggère l'idée selon laquelle l'existence des objets nous est confirmée à partir de traits caractéristiques que nous discernons, reconnaissons et identifions comme tels. Ces traits qui caractérisent les objets nous permettent ainsi d'établir ordinairement l'applicabilité de nos concepts⁷⁵. Clarke s'inscrit dans cette filiation intellectuelle profondément américaine où s'entrecroisent les héritages du transcendantalisme, du pragmatisme et de la philosophie analytique. Le geste clarkien qui consiste à étudier la nature de l'empirisme et du scepticisme, c'est-à-dire à étudier des doctrines philosophiques qui interrogent nos capacités humaines de connaissance, conduit à reconnaître un type d'inquiétude particulière, proprement philosophique, celle d'une inquiétante étrangeté de l'ordinarité⁷⁶. Cette inquiétante étrangeté apparaît à Clarke comme le trait d'une interrogation à l'endroit de ce que nous ne questionnons pas ou plus dans la vie quotidienne⁷⁷. Clarke et Cavell constatent différemment que les théories de la connaissance, les questions touchant nos diverses capacités de notre langage et l'existence du scepticisme sont fondamentalement liées par une anxiété de type transcendantale à l'endroit de l'ordinarité de nos vies quotidiennes. Clarke pense que les philosophes traditionnels de la connaissance et les sceptiques sont conduits à dire et à penser au-delà de certaines conditions de la vie quotidienne. Ils veulent prendre la parole ou discourir sans tenir les engagements auxquels toute parole ordinaire astreint dans la vie quotidienne. En cela, il est fort proche de Cavell⁷⁸. Clarke constate le fait que l'épistémologie traditionnelle et le scepticisme ont été subtilement tentés de situer les origines de notre perplexité philosophique par une sorte de faillibilité conceptuelle ou logique. Clarke ne recherche pas à réfuter l'épistémologie traditionnelle et le scepticisme, c'est-à-dire à établir la vérité de la négation de ce qu'ils prétendent. Clarke examine les arguments des épistémologues traditionnels et les arguments sceptiques afin de remettre en cause le sens de leurs revendications à valider ou invalider ce qu'est dire *voir* et ce qu'est dire *savoir*. Clarke cherche ainsi à contraindre les philosophes traditionnels et les sceptiques à s'interroger sur ce que leurs mots peuvent vouloir dire, mais également sur ce qu'ils veulent dire par le

⁷⁴ H. Putnam, Hilary Putnam & Ruth Anna Putnam, *le Réalisme à visage humain*, III, Etudes sur la philosophie américaine, § 16 Les idées de William James, Op. Cit., p. 436.

⁷⁵ T. Clarke, *La nature de l'épistémologie traditionnelle & Voir les surfaces et les objets physiques*.

⁷⁶ Sandra Laugier, *Recommencer la philosophie. La philosophie américaine aujourd'hui*, Paris, PUF, 1999.

⁷⁷ T. Clarke, *La nature de l'épistémologie traditionnelle*.

⁷⁸ S. Cavell, *Les Voix de la raison*, Op. Cit., p. 323.

truchement de ces mêmes mots. D'une certaine manière, le *legs* de l'épistémologie traditionnelle et du scepticisme réside dans leur désir de se laisser posséder par le langage.

En d'autres termes, selon Clarke, l'incohérence de l'épistémologie traditionnelle et du scepticisme réside moins dans leurs ambitions et prétentions conceptuelles et théoriques respectives que dans le type de rapport qu'ils entretiennent avec le langage. Clarke conforte ainsi à sa manière les enseignements de Wittgenstein et l'interprétation cavellienne⁷⁹. Aussi, la pensée de Clarke nous apparaît-elle comme ayant une place plus prépondérante qu'il ne le semble au cœur de la philosophie anglo-américaine contemporaine. Car elle souligne avec pertinence la possibilité de rétablir l'esprit philosophique dans ses droits, c'est-à-dire de constituer une proposition de réponse « *au problème de la portée objective de la pensée* ». ⁸⁰ Cet héritage Clarkien dans la philosophie analytique anglo-américaine contemporaine, nous nous proposons de le définir comme un certain pragmatisme épistémologique. Nous entendons par cette expression l'idée selon laquelle « *le philosophe d'hommes ordinaires* »⁸¹ doit plutôt faire prévaloir la dimension de l'action sur celle de la contemplation dans sa propre analyse de la connaissance du monde. Ce pragmatisme épistémologique propre à Clarke conduit à l'affirmation d'une exigence à l'égard de l'étude qu'il consacre au geste philosophique et à ses revendications épistémologiques. Cette exigence est celle de montrer les dérives auxquelles conduisent les théories de l'incertitude épistémologique, tout en faisant surgir implicitement le problème complexe posé par l'épistémologie traditionnelle et le scepticisme à l'existence humaine. L'idéal de connaissance qui structure l'ambition épistémologique des philosophes traditionnels et des sceptiques conduit Clarke à établir qu'ils ne peuvent véritablement ni faire, ni fonder, ni même signifier ce qu'ils disent comme ils le prétendent. L'oubli d'un point de vue de la vie courante, des formes de la vie quotidienne (*daily life*) font de leurs prétentions des arguments rationnels purement théoriques qui sont uniquement légitimés par leur contexte d'élocution ou d'énonciation⁸². Cependant, cette résolution proprement philosophique qui consiste à prétendre comprendre comment la connaissance en général est possible, conditionne une certaine part de vérité au projet philosophique de l'empirisme et du scepticisme. C'est pourquoi rendre compte de cette vérité constitue l'un des objectifs clarkiens.

⁷⁹ Voir James Conant, « Cavell et ses critiques à propos de la signification et de l'usage », in *Aspect de la philosophie américaine*, sous la responsabilité de J. P. Cometti et P. Di Mascio, Revue Cynos, Vol.n°17, année 2000.

⁸⁰ J. P. Narboux, recension de la traduction française de *Mind and World* de J. McDowell.

⁸¹ T. Clarke, *Le legs du scepticisme*, § Moore : l'homme ordinaire invétéré.

⁸² T. Clarke, *La nature de l'épistémologie traditionnelle*, § II & § IV.

2.3.3.2 Raison et déraison du scepticisme épistémologique

Selon Clarke, cette vérité inattendue de l'empirisme et du scepticisme réside dans l'idée suivante : nous ne possédons pas une explication pleinement cohérente et satisfaisante de la connaissance en général. Plus encore, nous ne devrions certainement jamais espérer avoir ce genre d'attente. Car nous courons le risque de réifier indéfiniment l'idéal de la connaissance auquel conduisent les prétentions épistémologiques des philosophes traditionnels et des philosophes sceptiques. Barry Stroud retiendra ce constat Clarkien dans ses propres études sur la signification du scepticisme philosophique et des sources mêmes de l'investigation épistémologique en général⁸³. Cette idée nourrit l'affirmation de Stroud selon laquelle nous ne pouvons opposer d'arguments au scepticisme. Car le scepticisme épistémologique et moderne consisterait en quelque sorte à démontrer que nous ne pouvons pas exposer des preuves de la réalité du monde extérieur ou matériel. Rappelons que la possibilité d'une telle démonstration n'a de sens que pour la philosophie moderne qui définit la connaissance comme la relation entre un *Sujet* et un *Objet*. L'interrogation consistant à savoir comment nos représentations (lieu interne du Sujet) peuvent se rapporter à un référent autre (lieu externe de l'Objet), n'acquiert d'acuité ou de pertinence qu'au sein d'un modèle épistémologique globalement représentationnaliste de type cartésien ou kantien⁸⁴. Ainsi, selon Stroud, il n'y aurait aucune solution épistémologique à apporter au défi sceptique, car il ne serait que la manifestation de « *quelque chose de profond dans notre nature* »⁸⁵. D'une certaine manière, Stroud voit dans la nature du scepticisme un certain fait relevant d'une "naturalité humaine"⁸⁶.

Pour notre part, Clarke ne nous paraît pas affirmer cela, même implicitement. Il ne nous paraît aucunement énoncer que le scepticisme relève d'un type d'expérience humaine comme le serait par exemple la déraison ou la folie. Clarke nous semble plutôt interpréter la valeur du scepticisme comme la figure d'un processus illimité de la raison et interroge fondamentalement la question du sens et des limites qu'il y a à douter. L'ensemble des travaux de Clarke nous paraît ainsi structuré autour d'une interrogation fondamentale sur les

⁸³ B. Stroud, *The Significance of Philosophical Scepticism*, Oxford University Press, 1984 ; « Understanding human knowledge in general » in M. CLay et K. Leher (Eds.) *Knowledge and Scepticism*, Boulder, Westview Press, 1989 ; *Understanding Human Knowledge. Philosophical Essays*, Oxford University Press, 2000.

⁸⁴ Isabelle Thomas-Fogiel, « Réversibilité du scepticisme ou la raison illimitée, in Le Scepticisme. Aux Limites de la question », *Revue de Métaphysique et de Morale*, PUF, janvier 2010, p. 48.

⁸⁵ B. Stroud, *The Significance of Philosophical Scepticism*, Op. Cit., p. 39.

⁸⁶ Nous tenons à rappeler que B. Stroud a présenté un commentaire du *Legs du scepticisme* avec son article « Doubts about the Legacy of Skepticism », le 28 décembre 1972. Ce dernier a été publié dans son recueil d'articles, *Understanding Human Knowledge*, Oxford University Press, 2000, p. 26-37.

capacités des énoncés philosophiques à référer véridiquement à un monde extérieur et défini comme matériel par la physique. C'est pourquoi Clarke interroge la valeur des énoncés de l'épistémologie traditionnelle et la nature de ses croyances dans sa thèse et son article *Voir les surfaces et les objets physiques*. C'est également cette même raison qui le conduit à interroger dans *Le legs du scepticisme*, la valeur du scepticisme comme solipsisme épistémologique, comme le fit son prédécesseur Wittgenstein. Ce solipsisme épistémologique est un scepticisme compris également comme référentiel ou sémantique. Selon Clarke, l'épistémologie traditionnelle et le scepticisme sont en quelque sorte des formes distinctes du solipsisme épistémologique. L'un et l'autre interrogent, d'une part, notre ontologie quotidienne, c'est-à-dire ce à quoi elle réfère, et d'autre part, nos revendications sémantiques de la vie quotidienne à prétendre signifier ce qu'est *voir* et ce qu'est *savoir*. La valeur philosophique de l'œuvre de Clarke ne réside pas seulement dans une analyse du scepticisme moderne, c'est-à-dire l'étude du scepticisme épistémologique. L'importance du *legs* Clarkien au renouveau contemporain du scepticisme dans la philosophie anglo-américaine est primordiale. Il consiste à avoir donné lieu à l'éclatement du cadre moderne de la compréhension du scepticisme épistémologique par les proches héritiers de Clarke, en l'occurrence Cavell et Stroud. Différemment, l'un et l'autre ont développé une compréhension et une conception de la valeur du scepticisme radicalement renouvelées qui les a conduits à « *sortir définitivement d'une philosophie qui conçoit la représentation (le jugement ou l'énoncé) comme un schéma ou une image entre la chose extérieure (ou référence externe) et le sujet représentant (jugeant ou parlant)* »⁸⁷. Cette compréhension inaugurale de Clarke de la nature de l'épistémologie traditionnelle et du scepticisme nous apparaît comme ce qui a permis l'avènement de "*scepticismes contemporains*" dans la pensée anglo-américaine. Cet avènement d'un renouveau sceptique a rétabli un certain dialogue entre les philosophes de la connaissance traditionnelle et les philosophes se réclamant de la philosophie du langage ordinaire. Ce renouveau de scepticismes contemporains consiste en de multiples approches du phénomène sceptique qui divergent selon leur définition du scepticisme et selon les méthodes d'analyse afin d'établir ce qu'il serait exactement. Un néo-humien comme Barry Stroud a étayé sa propre réflexion sur l'héritage clarkien pour montrer la profonde naturalité des doutes sceptiques, c'est-à-dire aussi leur profonde signification. Ceci conduit Stroud à justifier l'irréfutabilité du scepticisme, car il n'est en aucune manière réductible à des formes spéculatives d'une expression purement philosophique. Loin de poser des interrogations

⁸⁷ I. Thomas-Fogiel, Isabelle Thomas-Fogiel, « Réversibilité du scepticisme ou la raison illimitée », in *Le Scepticisme. Aux Limites de la question, Revue de Métaphysique et de Morale*, PUF, janvier 2010, p. 50

absurdes ou d'élever des doutes là où il n'est plus logiquement possible de douter, le scepticisme est interprété en termes Stroudien, comme ce quelque chose de l'expérience humaine (et humaine) qui revient en force depuis une relecture de Hume nourri du *Linguistic Turn*. Cette interprétation de la valeur du scepticisme se confronte à la fois à celle d'Austin, à celle de Wittgenstein et à celle de Cavell qui défendent globalement leur point de vue selon les termes d'une philosophie du langage ordinaire. Ainsi, selon les propos de Wittgenstein et d'Austin, la signification et la valeur du scepticisme sont renvoyées à l'inanité de ses ambitions, au caractère démesuré de ses prétentions argumentatives et à une inexplicable dramatisation du défi sceptique. Au contraire, Cavell s'appuie sur une lecture très personnelle de Wittgenstein et voit ainsi dans les manifestations du scepticisme un "non-sens" particulier qui incarne une prétention, celle d'une arrogante présomption systématique de la voix ou de la parole philosophique à parler au nom des autres⁸⁸. Dans les carnets de Wittgenstein⁸⁹, le scepticisme est considéré comme un non-sens, comme ce quelque chose qui excède la capacité à être dit ou à se laisser dire. On ne peut pas ainsi penser ce que le scepticisme prétend vouloir dire. Non que cela excède nos capacités cognitives, mais plutôt que les énoncés sceptiques sont des expressions dénuées de sens. Cavell reprendra cette idée en suggérant que la détermination des limites du dire se constitue à partir de notre capacité à vouloir dire ce que nous disons⁹⁰. Selon Cavell, les philosophes ne savent pas ce qu'ils veulent dire non que leurs propos ne signifient rien, mais qu'ils (les philosophes) "ne veulent rien dire", car ils ne signifient pas ce qu'ils disent. Clarke comprend le scepticisme épistémologique à la manière de Wittgenstein, c'est-à-dire comme le produit ordinaire du rationalisme et de l'empirisme. L'un et l'autre sont des discours philosophiques portant sur la nature du réel, sur les limites du monde où l'articulation du langage au monde. En conséquence, ces discours épistémologiques de la philosophie doivent être reçus comme des expressions ou des manifestations analogues au scepticisme. Le scepticisme apparaît ainsi comme l'expression philosophique par excellence de ce qui prétend dire ou "savoir" comment le langage est en adéquation avec le monde. Lorsque les épistémologues traditionnels et les sceptiques créent des contextes particuliers afin d'énoncer ce qu'ils veulent dire, Clarke comme son prédécesseur Wittgenstein pose la question de savoir, s'ils peuvent vouloir dire ce qu'ils disent avec les termes de *voir* et de *savoir*. Ainsi, lorsque Clarke affirme que le

⁸⁸ S. Cavell, *Les Voix de la raison. Wittgenstein, le scepticisme, la moralité et la tragédie*, Op. Cit. ; S. Cavell, *Un ton pour la philosophie*, Op. Cit., p. 14.

⁸⁹ L. Wittgenstein, *Carnets 1914-1916*, (1.5.15), trad. franç. De G. G. Granger, TEL Gallimard, 1997, p. 94.

⁹⁰ S. Cavell, « *Devons-nous vouloir dire ce que nous disons ?* », in *Dire et vouloir dire*, Op. Cit.

sceptique est celui qui a « *un pied dans le philosophique et un pied dans l'ordinaire* »⁹¹, il souligne le point suivant : le sceptique est captif de ses propres mots, comme s'il était sous le charme d'un certain envoûtement et d'un désir singulier pour ses mots. Selon Clarke, le réquisit d'invulnérabilité⁹² demandé à « ce qu'est "savoir" » par le sceptique illustre cet état de fait. C'est également pourquoi, selon Clarke, celui qui affirme savoir comme celui qui affirme le contraire, le sceptique, se trompent. Car savoir ou ne pas savoir ne renvoie aucunement à un état assuré de la possession ou non de la vérité par l'esprit. Savoir, ce n'est pas être certain. Savoir ou ne pas savoir ne relève ni de l'intériorité, ni de l'extériorité. De ce fait, l'empirisme, qui prétend être une forme de réalisme philosophique, n'est pas plus sensé que le scepticisme.

Selon Clarke, l'opposition philosophique entre le réalisme philosophique et le scepticisme épistémologique n'est qu'apparente. Les épistémologues traditionnels et les sceptiques se font une représentation erronée de ce qu'est *voir* et de ce qu'est *savoir*. Les uns comme les autres projettent l'idée d'un accès particulier au monde, d'une saisie clairvoyante sur la nature des phénomènes que seule leur méthode respective est à même de garantir. Le désir épistémologique qui caractérise l'ambition philosophique doit être alors interprété comme le signe d'une volonté de contrôle et de maîtrise de la phénoménalité.

Malgré les apparences, les arguments sceptiques et les contre arguments destinés à les réfuter ne se contestent pas. Ils affirment communément leur égale croyance à leur singulier accès et saisie du monde. Les prétentions de toute forme de réalisme philosophique peuvent être alors considérées par Clarke comme équivalentes à celles du scepticisme. Le philosophe qui prétend constituer une connaissance certaine et qui affirme qu'il sait est dans une position équivalente à celle du sceptique qui affirme que nous ne pouvons jamais savoir. Selon une certaine modalité ou un certain point de vue, le philosophe qui prétend ce qu'est *voir* définit sa perception comme certaine, mais il est également dans une position équivalente à celle du sceptique qui affirme que nous ne pouvons pas voir. Pour Clarke, les épistémologues traditionnels et les « contre épistémologues » que sont apparemment les sceptiques considèrent ce qu'est dire *voir* et ce qu'est dire *savoir* comme étant un type de relation entre un état intérieur, *Moi* ou *Je*, et un fait, *voir*, *savoir*, perçu par la conscience.

Au moyen de ses analyses, Clarke reconduit les propos wittgensteiniens selon lesquels « "*Je sais*" a un sens primitif qui ressemble et s'apparente à "*Je vois*" »⁹³. Selon Wittgenstein

⁹¹ T. Clarke, *Le Legs du scepticisme*, § Contre-interrogatoire du sens commun.

⁹² T. Clarke *Id.* § Philosophe : ses caractéristiques et son but & § Contre-interrogatoire du sens commun.

⁹³ L. Wittgenstein, *De la Certitude*, § 90, trad. franc. D. Moyal-Sharrock, Paris, Gallimard, 2006, p. 38.

et Clarke, l'ensemble des philosophes traditionnels se font une représentation ou une image du savoir et de *savoir* qui est analogue à la vision ou fait de « voir », c'est-à-dire analogue à la perception d'un processus externe qui se projetterait sur l'œil et dans la conscience⁹⁴. C'est pourquoi l'opposition irrémédiable entre l'ambition du réalisme en un sens général et l'ambition du scepticisme n'est qu'apparente. Car le réalisme et le scepticisme se constituent à partir d'un même présumé, celui de penser ou de croire que le langage commun de la vie quotidienne et ses ordinaires critères ne peuvent jamais rendre compte du réel requis par les prétentions épistémologiques des philosophes⁹⁵. Ceci explique pour quelles raisons la thèse de Clarke sur *la nature de l'épistémologie traditionnelle* constitue le travail préparatoire qui articule les deux articles. L'ensemble des prétentions épistémologiques auxquelles aspirent les philosophes traditionnels et les sceptiques quant à dire ce qu'est ou non la nature de la connaissance a pour cadre leur étrange inquiétude transcendante à l'égard de l'ordinarité des critères de la vie quotidienne quand elle affirme ou non connaître, voir ou savoir.

En conséquence, le problème philosophique du scepticisme ne peut avoir de sens là où le problème philosophique de la connaissance ne peut avoir lui-même de sens. Les prétentions épistémologiques du réalisme et du scepticisme sont ainsi renvoyées dos à dos par Clarke. Ces prétentions n'ont de valeur que circonscrites au(x) contexte(s) d'énonciation strictement philosophique(s) qui les caractéris(ent). Si leurs prétentions respectives s'expliquent et sont légitimes, cela résulte d'un présumé qui définit l'applicabilité conceptuelle de *voir* et de *savoir* selon des réquisits strictement philosophiques. Ces réquisits invalident et déconsidèrent les critères épistémologiques de la vie quotidienne comme n'ayant qu'une valeur naïve. Car ils seraient faillibles à l'aune des critères strictement requis par les épistémologues traditionnels et les sceptiques. Pour ces raisons, l'empirisme, le réalisme et le scepticisme ne sont que des figures apparemment dissemblables d'une même anxiété à l'égard de la faillibilité de nos critères ordinaires et non philosophiques à prétendre dire ce qu'est *voir* et ce qu'est dire *savoir*. C'est pourquoi, selon Clarke, le problème de l'emprise de la question de l'expérience et de la question du langage se cristallise autour de la paradoxale équivocité des philosophes à apprécier et considérer ce que nous faisons lorsque nous disons *voir* et lorsque nous disons *savoir* dans la vie quotidienne. Les philosophes fondent leur prétention à revendiquer ce qu'est la nature de la connaissance et de la réalité à partir de leur propre interprétation de cette expérience dans la vie quotidienne. Qu'elle soit critique ou non, cette interprétation philosophique de l'expérience dans la vie quotidienne constitue la grille de

⁹⁴ Wittgenstein, *Ibid.* ; T. Clarke, *Voir les surfaces et les objets physiques* .

⁹⁵ Voir T. Clarke, *La nature de l'épistémologie traditionnelle*, §II.

lecture ou de déchiffrement de la factualité de ce qu'est *voir* et ce qu'est *savoir*. Seulement, cette interprétation strictement philosophique des revendications épistémologiques dans la vie quotidienne phagocyte la nature même de ces revendications. Elle substitue à leurs critères ordinaires, d'autres "extraordinaires", car ils sont uniquement requis par l'ensemble d'une communauté d'esprit philosophique, comme celui, par exemple, de l'*invulnérabilité* du terme *savoir* pour le sceptique. Sceptiques et philosophes traditionnels partagent ainsi à leur insu, une prétention qui agit comme le symptôme d'une méconnaissance de ce qu'ils font précisément. Lorsqu'ils revendiquent dire ce qu'est ou n'est pas *voir* et dire ce qu'est ou n'est pas *savoir* selon leur interprétation phagocytaire, les philosophes mettent en cause un certain usage commun et partagé du langage. La substitution phagocytaire réclamée par les réquisits épistémologiques fait apparaître alors la paradoxale équivocité des philosophes à l'égard de l'ordinarité de la vie quotidienne. En effet, l'ordinarité des critères épistémologiques de la vie quotidienne constitue alors tout autant le support des revendications philosophiques que le rejet implicite de ces critères. L'ordinarité du langage de la connaissance dans la vie quotidienne n'est pas de mise et ne va pas de soi pour le geste si caractéristique des philosophes de faire prévaloir et de revendiquer leurs prétentions épistémologiques. En effet, comment serait-il possible de légitimer, si minimes soient-elles, l'action et la pensée des philosophes, si elles ne se différencient pas d'une quelconque manière de l'action et de la pensée des non-philosophes ? Aussi, l'examen et le contre examen des « faits et gestes » des épistémologues⁹⁶ traditionnels et des sceptiques est primordiale. Il constitue le moyen privilégié d'élucider la nature du langage de la connaissance qui œuvre à la singularité des revendications épistémologiques des philosophes et qui les conduit à méconnaître, voire mésestimer les usages communs et ordinaires du langage de la vie quotidienne à propos de la connaissance.

Cette observation clarkienne résulte de l'examen articulé de la nature de l'épistémologie traditionnelle et de l'examen de la nature des prétentions du scepticisme épistémologique. Elle le conduit à vouloir rendre compte de l'ambition épistémologique des philosophes en termes de production spécifique de critères, comme ceux par exemple de « *Concept-unité* » ou « *Composé d'unité* » (*Compound of Units*)⁹⁷ et de "*Invulnérabilité*" (*Invulnerability*)⁹⁸. La conceptualité et le langage philosophique de l'épistémologie traditionnelle comme celle des sceptiques dérivent d'un présupposé : celui d'affirmer qu'il est

⁹⁶ T. Clarke, *Le Legs du scepticisme*, § Contre-interrogatoire du sens commun.

⁹⁷ T. Clarke, *Voir les surfaces et les objets physiques*, § IV.

⁹⁸ T. Clarke, *Le legs du scepticisme*, § Contre-interrogatoire du sens commun.

possible de comprendre la nature de la connaissance empirique en termes généraux et uniquement généraux afin de remplir des critères proprement philosophiques.

Par conséquent, la question de la nature des exemples réels, ceux de la vie quotidienne constituent pour Clarke la matière fondamentale avec laquelle il est possible d'examiner la *dimension comme de non-règle* qui préside à l'ensemble des prétentions épistémologiques des philosophes⁹⁹. Elle préside également au geste phagocytaire des philosophes à substituer leurs critères généraux de l'applicabilité conceptuelle à ceux "contextualisés" de la vie quotidienne. Mais, ces mêmes critères généraux sont également le produit d'un *contexte* de signification proprement philosophique qui constitue l'objet principal de l'examen clarkien et qui rend compte pour Thompson Clarke, des manières distinctes de juger et de penser des philosophes.

2.3.4 DE L'IRRÉDUCTIBILITÉ D'UNE EMPRISE DE L'EXPÉRIENCE SUR LES JUGEMENTS.

2.3.4.1 Expérience et jugement : la question de l'applicabilité conceptuelle.

Au § 149 de *De la certitude*, Wittgenstein résume la nature de l'activité de juger en affirmant : « *Mes jugements eux-mêmes caractérisent la manière dont je juge, la nature du jugement.* »¹⁰⁰ L'essence du fait de "juger" est ainsi appréhendée comme l'ensemble des circonstances possibles dans lesquelles "juger" réfère à la factualité d'un jugement qui exemplifie et agit à titre de paradigme de ce qu'est *jugé*¹⁰¹. Par ailleurs, l'un des enseignements majeurs de la philosophie du langage ordinaire du philosophe Austin est d'avoir montré que nous n'avons jamais l'occasion ordinaire de savoir dans la vie quotidienne si le langage ordinaire a une emprise réelle ou non sur le monde. Selon le philosophe oxonien,

⁹⁹ T. Clarke, *La nature de l'épistémologie traditionnelle*, § IV, p. 247.

¹⁰⁰ L. Wittgenstein, *De la certitude*, Op. Cit., p. 55

¹⁰¹ Nous sommes très largement redevables aux analyses et recherches de Jean Philippe Narboux et Élise Marrou sur ces questions.

nous ne pouvons jamais établir de jugement irrévocable ou imputer de valeur définitive, par oui ou par non, à l'accord possible entre nos mots et le monde¹⁰². Commentant Austin, J. P. Narboux, rappelle que « *l'harmonie ordinaire entre nos mots et le monde n'est pas affaire de tout ou rien, contrairement à ce que laisse présumer le concept d'intentionnalité, du moins sans sa version classique.* »¹⁰³ Ceci constitue en grande partie les raisons pour lesquelles Austin est conduit à mettre en cause les présupposés de la logique et ceux de la théorie de la connaissance¹⁰⁴.

Selon nous, ces deux thèses de la philosophie du langage ordinaire ont implicitement influencé l'approche et la méthode analytique de Clarke dans ses études de la nature de l'épistémologie traditionnelle et de la nature du scepticisme. L'étude clarkienne des énoncés philosophiques, c'est-à-dire l'analyse de la factualité de ce qu'est dire *voir* et ce qu'est dire *savoir* pour les épistémologues traditionnels et les sceptiques a pour finalité d'interroger leur signification et leur valeur. Dans son ensemble, le projet philosophique de Clarke constitue une réponse générale à un certain nombre d'interrogations. Quelle est la signification fondamentale des énoncés produits par les scénarios épistémologiques des philosophes lorsqu'ils prétendent rendre compte de la nature de la connaissance ? Quelles sont les motivations réelles qui génèrent la singularité du questionnement épistémologique chez les philosophes et qui produisent conséquemment des méthodes de résolutions proprement philosophiques ? Quels types d'irrégularités naturelles conduisent les prétentions épistémologiques des philosophes à interroger et à mettre en cause les certitudes les plus triviales de la vie quotidienne ? Quelles justifications rationnelles fondent l'ambition si caractéristique de l'épistémologie philosophique ? Qu'est-ce qui assure aux épistémologues traditionnels et aux sceptiques la légitimité à fonder leurs investigations selon des critères qui ne sont pas ceux des enquêtes épistémologiques de la vie quotidienne ? Qu'est-ce qui permet aux prétentions philosophiques de juger que les prétentions ordinaires à connaître sont impropres à formuler ce qu'elles prétendent ? En quoi, la singularité des investigations épistémologiques de la philosophie traditionnelles et des sceptiques peut-elle être justifiée rationnellement ou être considérée comme « une donnée naturelle » ? Quels types d'irrégularités inhérentes à l'expérience ordinaire de la vie quotidienne faut-il présupposer pour que les prétentions épistémologiques des philosophes et des sceptiques puissent se justifier ?

¹⁰² Nos propos se fondent sur la relecture générale proposée par J. -Ph. Narboux dans ses séminaires consacrés à la philosophie du langage ordinaire de J. L. Austin à l'Université de Bordeaux 3.

¹⁰³ *Ibid.*

¹⁰⁴ Austin, *Le langage de la perception*, Op. Cit.

Selon Clarke, la faculté de juger non ordinaire, c'est-à-dire philosophique est très caractéristique. Elle conduit à établir que la pensée, l'application de concepts et le langage requièrent un usage circonscrit par des règles. Ainsi, dire *voir* ou dire *savoir* pour les épistémologues ne peut s'effectuer que selon les réquisits d'une certaine détermination du sens. Dire *voir* et dire *savoir*, c'est alors avoir la capacité de voir et de savoir selon des réquisits conceptuels que les exemples de l'applicabilité conceptuelle de *voir* et de *savoir* viennent illustrer en justifiant la pertinence des critères. Du point de vue de l'épistémologie traditionnelle, juger "voir" quelque chose ou juger "savoir" quelque chose, c'est subsumer, c'est-à-dire référer ou ordonner un cas d'espèce, un exemple de ce qu'est *voir*, sous un concept plus général afin d'établir un jugement ou une connaissance. L'exemple devient alors le moyen de subsumer ce qu'il exemplifie à « *une exigence de complétude de la définition du concept* »¹⁰⁵. Les définitions conceptuelles de *voir* et de *savoir* déterminent ainsi de manière univoque ce qu'il y a "à comprendre" sous les termes et les usages philosophiques à dire *voir* et à dire *savoir*. D'un point de vue philosophique, penser ou juger, c'est faire prévaloir la délimitation catégoriale de l'application des termes au moyen des règles de la subsumption. Mais là où pense et s'accomplit l'expression philosophique, c'est quelque part inlassablement en contexte, selon Clarke. Il n'y a ainsi pas de pensée philosophique sans généralisation d'un contexte particulier qui norme les singulières revendications épistémologiques des philosophes, quels qu'ils soient. Clarke décèle dans le geste singulier des revendications épistémologiques des philosophes une sorte d'incommensurabilité entre la pensée et le type d'attente que les philosophes placent souvent en elle¹⁰⁶.

Plus encore, le scepticisme épistémologique apparaît à Clarke comme la marque d'une attitude qui consiste à attendre de la pensée ce qu'elle ne peut pas faire : établir l'invulnérabilité conceptuelle de *savoir*, c'est-à-dire l'infailibilité de la pensée. Comme le souligne J. Benoist, « *il est probable que, devant les prétentions risibles non pas de "la pensée", mais de ceux qui en ont la charge- la pensée "elle-même" ne "prétend" rien, pas plus qu'elle ne "fait" quoi que ce soit [...]* »¹⁰⁷. Selon Clarke, nous n'avons certainement jamais ni la nécessité de nous demander ce à quoi nous avons à faire, ni la nécessité méthodologique de douter pour être amené à penser le réel. Les concepts *voir* et *savoir* dans la vie quotidienne ne requièrent pas ce type d'exigences pour être ordinairement pensés et ordinairement employés. Alors, pour quelles raisons, les revendications et les réquisits épistémologiques des

¹⁰⁵ Elise Marrou, « La critique de la factualité du jugement », in *Revue philosophique KLESIS*, n°9, 2008, p. 126.

¹⁰⁶ Jocelyn Benoist, *Concepts. Introduction à l'analyse*, Paris, Éditions du Cerf, 2010, p. 38.

¹⁰⁷ *Id.*, p. 40.

philosophes traditionnels et des sceptiques nous apparaissent-ils cependant légitimes en un certain sens ? Quelles limites devons-nous accepter de donner à l'efficacité de nos pensées ordinaires et philosophiques ? Si nos concepts ordinaires et philosophiques sont étymologiquement parlant une "prise" sur quelque chose, à quelles « prises » distinctes répond la discrimination entre les revendications épistémologiques des philosophes et les revendications épistémologiques ordinaires de la vie quotidienne des non-philosophes, peut-être abusivement qualifiées de « naïves » ?

Selon Clarke, le contexte de revendication fait appel ou non au registre conceptuel de manière ordinaire ou philosophique. L'usage des concepts *voir* et *savoir*, selon le registre ordinaire ou philosophique, réfère ainsi à une signification. Signification par laquelle le concept renvoie à une réalité de telle manière qu'il conditionne la possibilité d'une prise cognitive qu'il prétend exercer sur un réel circonscrit ou donné¹⁰⁸. La signification de *voir* et de *savoir* consiste alors, selon les registres, en un type d'applicabilité distinct, c'est-à-dire contextualisé, selon telles ou telles situations de ce qu'est dire *voir* et de ce qu'est dire *savoir*. Nous pouvons ainsi rendre compte des polémiques entre les divers épistémologues lorsqu'ils expliquent et justifient différemment ce qu'est voir et ce qu'est savoir. En vertu de leur ancrage contextuel, *dire voir* et *dire savoir* pour les hommes ordinaires et les philosophes relèvent d'une contrainte. Celle d'opérer des distinctions, car « *notre réserve commune de mots contient toutes les distinctions que les humains ont jugé utile de faire, et toutes les relations qu'ils ont jugé utile de marquer au fil des générations.* »¹⁰⁹ Par conséquent, l'opposition apparente entre le langage épistémologique des philosophes et le langage épistémologique des non-philosophes conduit à une confrontation. Celle de « *la facticité même des concepts, interrogés dans leur être fondamentalement mondain, de débusquer ces divisions humaines primordiales des choses qui constituent souvent le socle de nos concepts, et de mettre en évidence leurs conséquences, désirables ou indésirables.* »¹¹⁰ Selon Clarke, ces conséquences désirables ou indésirables résultent d'un partage entre les réquisits des revendications épistémologiques des philosophes et ceux des revendications épistémologiques mondaines¹¹¹. L'analyse des concepts *voir* et *savoir* revient alors à questionner et à prendre en compte la part de réalité qu'ils présupposent circonscire.

¹⁰⁸ Jocelyn Benoist, *Concepts. Introduction à l'analyse*, Paris, Éditions du Cerf, 2010, p. 185.

¹⁰⁹ J. L. Austin, « *Plaidoyer pour les excuses* », in *Ecrits philosophiques*, Paris, Éditions du Seuil, 1994, p. 144.

¹¹⁰ J. Benoist, *Concepts*, op. Cit., p. 202-203.

¹¹¹ T. Clarke, *La nature de l'épistémologie traditionnelle* § II & § IV et *Le legs du scepticisme*.

Fondamentalement, l'oeuvre philosophique de Thompson Clarke cherche à montrer et à évaluer les effets des usages philosophiques des concepts. Elle pose le problème de l'applicabilité conceptuelle, en interrogeant les différents registres (philosophique et non philosophique) de nos revendications et investigations épistémologiques, en questionnant leur régime de vérité dont les cadres sont ceux du contextualisme sémantique. En un certain sens, les concepts peuvent être appliqués de manières distinctes selon des situations déterminées. Ils mesurent également des variances, des différences particulières qui soulignent qu'il y a bien des manières de penser une chose telle ce qu'est *voir* ou ce qu'est *savoir*. Les différenciations philosophiques du concept *voir* dans l'épistémologie traditionnelle expliquent les applications variées et les mises en oeuvre distinctes qui attribuent certains aspects ou traits d'une situation comme fondamentaux par rapport au concept *voir*¹¹². La distinction philosophique opérée par les sceptiques dans leur usage de ce qu'est *savoir* reflète également une signification de *savoir* définie par l'application de certaines caractéristiques considérées comme des réquisits. Clarke voit en cela une sorte de compulsion singulièrement philosophique à sublimer l'usage quotidien des mots. Ces usages spécifiquement philosophiques des concepts *voir* et *savoir* requièrent la conformité à un idéal de pureté qui entraîne l'avènement et la pérennité des problèmes épistémologiques traditionnels¹¹³.

2.3.4.2 Le problème de la signification & la question de l'usage comme principe transcendantal d'explication de l'applicabilité conceptuelle.

Les différentes façons de signifier les concepts *voir* et *savoir*, pour les épistémologues traditionnels et les sceptiques, renvoient à des manières distinctes de faire usage de ces termes. Ces diverses manières cherchent à fixer l'usage et donc le sens des termes *voir* et *savoir* selon telle ou telle modalité entendue comme logique et prescriptive. Clarke retient de la pensée wittgensteinienne l'idée selon laquelle la signification d'un terme est son usage ou son emploi dans le langage (*meaning in use*)¹¹⁴.

¹¹² J. Benoist, *op. Cit.*, p. 116.

¹¹³ J.-Ph. Narboux, « Qua. Heidegger, Wittgenstein et le nivellement logique du sens », in *Les études philosophiques*, Juillet 2010-3, PUF, p. 395.

¹¹⁴ L. Wittgenstein, *Recherches philosophiques*, § 43, *Op. Cit.*, p.50.

Comme le commente J. Benoist, « *Les mots ne sont pas des outils dont on pourrait simplement spécifier les uns à côté des autres les usages comme autant de possibilités essentielles. Ils revêtent aussi contextuellement telle ou telle valeur aspectuelle, d'une façon telle que, en un certain sens du mot "signification", leur signification ne soit rien qui puisse faire l'objet d'une description, mais plutôt ce qui peut être ponctuellement exprimé par le fait qu'on **décrierait** de telle ou telle façon ce que ces mots sont censés représenter. Cela ne veut pas dire qu'une autre description ne serait pas possible. Elle est, en fait, toujours possible. L'usage, loin donc, d'offrir un roc sur lequel viendrait s'édifier la signification représente la variabilité et la sensibilité irréductible de celle-ci, car, partout où on raisonne en termes d'usage, car partout où l'on raisonne en termes d'usage en ce sens là, il y a plusieurs façons concurrentes de dresser la carte des usages* »¹¹⁵. Pour ces raisons, selon Clarke, il n'y a pas de méta-usages de l'applicabilité de *voir* et de *savoir* qui s'enracineraient originairement, soit dans l'existence ordinaire, soit dans l'existence philosophique. Par conséquent, les controverses épistémologiques des philosophes à propos de la signification conceptuelle de *voir* et de *savoir* reflètent une diversité irréductible d'usages de ces termes qui n'ont rien d'extraordinaire. Cette diversité irréductible d'usages s'explique par le fait que si la signification c'est l'usage, l'usage n'est pas pour autant un principe. L'usage est plutôt une manière par laquelle les épistémologues et les sceptiques peuvent exprimer la façon dont ils pensent et rendent compte de la question de ce qu'est dire *voir* et de ce qu'est dire *savoir*.¹¹⁶

Comme Wittgenstein, Clarke pense qu'il n'y a pas lieu d'opposer irréductiblement les usages distincts que font les philosophes entre eux de ce qu'est dire *voir* et de ce qu'est dire *savoir*. Les différentes significations qu'ils donnent aux concepts s'expliquent par les usages distincts qu'ils en font. Ces usages distincts s'explicitent par les contextes ou réquisits philosophiques dans lesquels ils s'inscrivent. Plus encore, Clarke voit dans l'opposition radicalisée par Austin d'un usage ou signification ordinaire des mots *versus* un usage ou signification extraordinaire, c'est-à-dire philosophique des mots, une compréhension erronée de la nature du problème de la signification ou de l'usage des mots. Selon Clarke, il n'y a aucune raison d'affirmer, comme le prétend Austin, qu'il existe deux types d'usages distincts des mots (ordinaire ou non philosophique *versus* extra-ordinaire ou philosophique). Car énoncer cela, c'est exprimer l'idée d'une conception dualiste de la signification ou de l'usage des termes qui réifie l'usage et la signification. Cette réification masque l'effectivité de la pluralité irréductible des usages, c'est-à-dire la possibilité constamment offerte aux

¹¹⁵ J. Benoist, « Le mythe de l'usage », in *Les Etudes philosophiques*, n°3/2010, p. 431.

¹¹⁶ J. Benoist, *Id.*, p. 432.

philosophes et aux non-philosophes à une requalification des mots par l'usage qu'ils en font. Ceci explique l'intérêt porté par Clarke à évoquer et à analyser la pluralité des usages philosophiques de ce qu'est dire *voir* et de ce qu'est dire *savoir*. Il y a ainsi des variations aspectuelles de ce qu'est dire *voir* et ce qu'est dire *savoir* suivant les différents contextes d'énonciation. L'usage ne doit donc pas être compris comme une sorte de principe transcendantal d'explication.

Suivant Wittgenstein, Clarke pense « *qu'il y a quelque chose de fictif à croire que la distinction entre un usage et un autre soit quoi que ce soit de substantiel, de façon qu'il soit toujours **plus** correct de décrire ce qui se passe comme un usage que comme un autre* »¹¹⁷. En conséquence, les controverses épistémologiques résultent moins de quoi que se soit de substantiel ou de principiel de ce qu'est *voir* ou de ce qu'est *savoir* que d'un problème ayant trait à la grammaire du langage de la connaissance. Selon Clarke, les polémiques épistémologiques sur la nature de ce qu'est *voir* apparaissent ainsi moins comme un problème d'analyse de la nature de la perception et plus comme un problème ayant trait à la grammaire de la perception. Cette grammaire de la perception, à l'exemple de ce qu'est dire *voir* se constitue autour des manières singulièrement philosophiques par lesquelles les épistémologues sont conduits à décrire le perceptuellement donné et les manières dont ils s'y réfèrent¹¹⁸. Si les épistémologues polémiquent en disant que la nature de *voir* est de voir selon telle ou telle description, c'est-à-dire voir comme ceci ou comme cela, c'est que le fait de voir n'est pas de *voir comme* et que le registre descriptif de la connaissance se révèle impropre ou en bute à quelque chose¹¹⁹. Comme le souligne pertinemment J. Benoist, « *la notion de "comme" apparaît là où, pour une raison ou pour une autre, la description est mise en échec et/ou suppose une forme d'ajustement* »¹²⁰. À l'instar de Wittgenstein, Clarke pense que tout *voir* n'est pas un voir qui nécessite une qualification, c'est-à-dire « *"comme" étant tel ou tel* ». *Voir*, c'est simplement ou naturellement voir comme nous le faisons dans la vie quotidienne. De même, Clarke voit, comme au § 150 des *Recherches philosophiques*, dans la grammaire du mot *savoir*, un apparentement à la grammaire du terme *pouvoir*, c'est-à-dire d'*être en capacité de* et un apparentement à la grammaire du mot *comprendre*, c'est-à-dire d'avoir une maîtrise technique. La grammaire du terme *savoir* dans le jeu de langage qu'est celui des

¹¹⁷ J. Benoist, « Le mythe de l'usage », in *Les Etudes philosophiques*, n°3/2010, p. 430.

¹¹⁸ J. Benoist, *Id.*, p. 429

¹¹⁹ *Ibid.* Sur cette question de l'expérience vécue de la signification et son intrication avec le problème du « *Voir-comme* », lire également J.-Ph. Narboux, « Les usages du « *ALS* » entre le superlatif et l'ordinaire », *Wittgenstein : les mots de l'esprit. Philosophie de l'esprit*, (dir.), Ch. Chauviré, S. Laugier, J. J. Rosat, Paris, Vrin, 2001, p. 225-261.

¹²⁰ *Ibid.*

épistémologues et des sceptiques requiert ces apparentements et explique les réquisits de ce qu'est dire *savoir*, exigés par les uns ou par les autres. D'une certaine manière, il y a également une sorte d'enracinement naturel des mots ou des concepts dans la vie quotidienne dont font usage les philosophes et dont ils ont oublié le caractère d'évidence. L'attachement de Clarke à la sensibilité du sens philosophique, c'est-à-dire une attention spécifique au contexte d'usage et de signification des concepts, cherche à rendre compte des raisons pour lesquelles il y a une légitimité contextuelle de la revendication à *savoir* qui singularise le geste philosophique dans son ensemble.

L'idée d'un point de vue logique de ce qu'est dire *voir* et ce qu'est dire *savoir* structure l'ambition épistémologique et par voie de conséquence, les problèmes de l'épistémologie traditionnelle. Ce point de vue logique est également un point de vue logique de l'usage et de la signification des notions et concepts. Ce point de vue logique de l'usage conduit à réifier la signification et le sens, c'est-à-dire qu'une certaine idée de ce qui est logique prévaut dans les démarches épistémologiques, selon Clarke. Aussi, « *les manières diverses de signifier ne sont pas des manières de signifier diverses "catégories" d'"objets" mais diverses manières de faire usage des mots* »¹²¹. Dans un esprit wittgensteinien, Clarke analyse le point de vue logique qui prévaut à l'ensemble des analyses épistémologiques des philosophes de ce qu'est *voir* et de ce qu'est *savoir*, comme ce qui tend à faire apparaître la faculté à discerner et conférer du sens, comme ce qui est *logique*. Le logique est ainsi le moyen de réifier et d'intellectualiser notre capacité à discerner et conférer du sens¹²², d'établir de manière réglée avec les mots, un jeu de langage (logique du langage de la connaissance) qui singularise la forme de vie spécifique de l'épistémologue ou du philosophe. Aussi, le logique qui prévaut dans les investigations épistémologiques des philosophes et qui les obsèdent dans leur volonté d'établir ce qu'est dire *voir* et ce qu'est dire *savoir* doit-il substituer aux usages métaphysiques des mots, les usages plus obviés de la vie quotidienne. Mais, si les philosophes outrepassent les usages ou significations obviés de la vie quotidienne au moyen de ce qu'ils considèrent comme le logique, c'est que les usages de la vie quotidienne peuvent se prêter jusqu'à une certaine mesure à de tels dépassements. L'articulation entre les revendications spécifiques des philosophes de ce qu'est *voir* et de ce qu'est *savoir* et les revendications épistémologiques des non-philosophes dans la vie quotidienne trouvent son fondement. La diversité irréductible des usages philosophiques des mots correspond à une forme de mise en abîme de la sensibilité de l'usage au contexte qui

¹²¹ J. P. Narboux, « *Qua. Heidegger, Wittgenstein et le nivellement logique du sens* », Op. Cit., p. 395.

¹²² *Ibid.*

existe également dans la vie quotidienne. Clarke poursuit ainsi l'idée wittgensteinienne selon laquelle les usages ou significations de la vie quotidienne ne sont jamais que ce que les philosophes sont tentés de répudier ou d'oublier, c'est-à-dire le caractère de l'obvie.

Nous comprenons mieux ainsi les raisons qui conduisent Clarke à faire prévaloir une analyse descriptive de la grammaire du langage de la connaissance des philosophes sur une analyse empirique et scientifique de la connaissance. Le questionnement philosophique de Clarke sur la valeur de l'épistémologie traditionnelle et sur la valeur du scepticisme est posé en terme conceptuel et grammatical qui circonscrit une certaine historicité du sens. Les analyses philosophiques de Clarke ont non seulement pour finalité de clarifier les usages épistémologiques ou philosophiques de certains concepts fondamentaux tels que voir et savoir. Mais également, elles ont aussi pour objectif de comprendre ce que cherchent à signifier les philosophes lorsqu'ils font usage des mots voir et savoir. Si la signification d'un concept ou d'une expression procède de la légitimité contextuelle de son usage, comme le pense Clarke, alors les études de ce qu'est dire *voir* et de ce qu'est dire *savoir* visent à desserrer la supposée contrainte ou emprise irréductible de l'expérience sur les jugements épistémologiques.

Plus encore, il s'agit de montrer en quoi réside la dimension performative et illocutoire du langage philosophique de la connaissance. S'appuyant sur les conférences et l'enseignement d'Austin, en d'autres termes, « *quand dire, c'est faire* », Clarke cherche à mettre en relief l'activité langagière, c'est-à-dire les actes réalisés par les philosophes au moyen du langage de la connaissance. Si les mots sont également des actes, il s'agit alors de comprendre ce que réalisent précisément les philosophes au moyen de la mise en œuvre de leurs mots. Comme Wittgenstein, Clarke pense que les usages spéculatifs des épistémologues à dire *voir* quelque chose, *comme* étant tel ou tel, correspondent à un mode paradigmatique de l'exemplification proprement philosophique qui présuppose une théorie de la signification. Cette possible théorisation se fonde sur l'idée d'une expérience vécue de la signification analysée par les philosophes et qui constitue l'objet par excellence des analyses épistémologiques. Cette expérience vécue de la signification caractérise ainsi dans les jeux de langage proprement philosophique du « voir-comme », un mode d'exemplification d'un aspect paradigmatique de ce qu'est dire *voir*.¹²³ Pour ces raisons, la projection de signes sur la réalité, à quoi correspondent généralement les analyses épistémologiques de la perception examinées par Clarke, prétend ainsi traduire l'expérience vécue de la signification, en

¹²³ J. P. Narboux, « Les usages du « ALS » entre le superlatif et l'ordinaire », *Wittgenstein : les mots de l'esprit. Philosophie de l'esprit*, (dir.), Ch. Chauviré, S. Laugier, J. J. Rosat, Paris, Vrin, 2001, p. 229-230, p.258-261.

discernant dans cette projection des aspects différenciés de la signification possible de ce qu'est dire *voir*.¹²⁴ C'est pourquoi Clarke est enclin à lire dans les conflits philosophiques à propos de ce qu'est dire *voir*, non un problème relevant de l'épistémologie, de la philosophie de l'esprit, de la psychologie ou des neurosciences, mais bien plutôt un problème lié à l'applicabilité conceptuelle et aux descriptions qui prétendent réglées absolument et définitivement les manières dont nous *devrions* faire usage de nos concepts¹²⁵.

Pour ces raisons, le problème philosophique de la perception des différents aspects du monde, aspects optiques et aspects conceptuels, et conséquemment celui du scepticisme, peuvent être circonscrit dans l'examen descriptif des traits logiques de ces aspects distincts qui configurent nos possibilités grammaticales, ordinaires et philosophiques, à dire *voir* et à dire *savoir*.¹²⁶

2.3.5 LA QUESTION DE L'EMPIRISME, DU SCEPTICISME ET DE L'ORDINARITÉ : ENTRE LANGAGE ORDINAIRE ET LANGAGE IDÉAL.

2.3.5.1 Le problème de la nature des strates du langage.

Pour la plupart des philosophes, selon Clarke, le langage ordinaire de la vie quotidienne est impropre à prendre en charge certaines interrogations dans la mesure où il n'offre pas les conditions de possibilité d'une authentique et profonde réflexion sur des objets considérés comme complexes, tels que par exemple la nature de la connaissance. Le langage ordinaire est alors compris le plus souvent comme ce quelque chose qui est hiérarchiquement en situation d'infériorité par rapport à un langage idéal incarné par celui dont usent les

¹²⁴ *Id.* p. 261. Lire également, Olivier Fontaine, « Le « Voir comme » entre voir et penser ? Remarques sur « l'espace grammatical » de la saisie d'aspects », *Wittgentsein : les mots de l'esprit. Philosophie de l'esprit*, (dir.), Ch. Chauviré, S. Laugier, J. J. Rosat, Paris, Vrin, 2001, p. 159-182.

¹²⁵ Olivier Fontaine, « Le « Voir comme » entre voir et penser ? Remarques sur « l'espace grammatical » de la saisie d'aspects », *Wittgentsein : les mots de l'esprit. Philosophie de l'esprit*, (dir.), Ch. Chauviré, S. Laugier, J. J. Rosat, Paris, Vrin, 2001, p. 178.

¹²⁶ *Id.*, p. 180.

philosophes. Cette dépréciation ou dévalorisation des ressources du langage ordinaire se concentre dans l'idée que ce dernier serait plus imprécis ou plus inexact que celui des philosophes comme le souligne Wittgenstein¹²⁷. Selon le critère d'un idéal de précision, l'inexactitude supposée du langage ordinaire de la vie quotidienne n'atteindrait pas aussi parfaitement son objectif que celui qui est considéré comme plus exact, le langage philosophique. Mais y a-t-il véritablement un unique idéal de précision pour le langage ? Comme le laisse entendre Wittgenstein, le présupposé d'une supériorité du langage philosophique sur le langage ordinaire ne reposerait-il pas sur l'idée d'une perfection logique qui cristallise un certain usage idéalisé des mots et qui fige la détermination du sens ? Le supposé langage idéal dont font usage les philosophes ne serait-il pas en quelque sorte qu'un exemple singulier de l'usage selon lequel les philosophes peuvent faire des mots ?

La prétendue hiérarchisation du langage, en ordinaire *versus* non ordinaire ou philosophique, reflèterait alors une hiérarchisation de l'usage, considéré selon les cas comme inférieur ou supérieur. Pour Clarke, il est possible d'analyser les controverses épistémologiques comme étant le produit de tentatives de hiérarchisation de l'usage, c'est-à-dire également de hiérarchisation de la détermination du sens. Par conséquent, il est possible de légitimer contextuellement les énoncés philosophiques selon lesquels *voir*, c'est voir selon telles ou telles règles de l'usage ou de l'emploi du terme. La pertinence de l'usage et de la détermination du sens ne relève aucunement de la catégorie de la Vérité qui viendrait qualifier comme vraie ou fausse la signification de ce qu'est dire *voir*. La pertinence de l'usage résulte d'un ensemble de règles ou grammaire du langage philosophique de la connaissance qui tend à affirmer que tel ou tel énoncé définitionnel de *voir* est sensé ou non. Ceci conduit Clarke à voir dans les polémiques épistémologiques plus le résultat de la confrontation d'une diversité irréductible des usages de ce qu'est dire *voir* que le produit de l'opposition irréductible entre un vrai et un faux *voir*. Ceci explique pour quelles raisons les analyses des arguments et procédures philosophiques de l'épistémologie traditionnelle et les analyses de ce qu'est "*Voir les surfaces et les objets physiques*" conduisent Clarke à ne pas prendre parti pour telle ou telle thèse philosophique. Les unes comme les autres, lui apparaissent comme la démonstration d'usages distincts du terme *voir*, qui loin d'être exclusifs les uns par rapport aux autres, rendent compte d'une prise en considération d'aspects différents de ce qu'est dire *voir*. Les contrastes entre les différentes descriptions épistémologiques de ce qu'est dire *voir* trouve leur fondement moins dans la nature ou la vérité de ce qu'est dire *voir* que dans la

¹²⁷ L. Wittgenstein, *Recherches philosophiques*, § 88, Op. Cit., p. 76-77.

considération aspectuelle de tels ou tels critères qui fondent l'usage comme effectif. Les usages philosophiques sont donc des usages *ordinaires* dans lesquels les philosophes se tiennent et prétendent analyser et énoncer ce qu'est dire *voir* et ce qu'est dire savoir. Selon Clarke, il ne faut pas opposer de manière radicale ce type d'usage ordinaire que sont les usages philosophiques aux usages ordinaires de la vie quotidienne comme le prétend Austin. Les uns comme les autres répondent à des réquisits contextuels qui légitiment tout autant le fait d'affirmer philosophiquement ce qu'est dire *voir* ou *savoir* que le fait d'affirmer trivialement dans la vie ordinaire ce qu'est *voir* ou *savoir*.

En d'autres termes, Thompson Clarke récuse l'un des présupposés fondamentaux du réalisme métaphysique selon lequel nous avons la capacité de distinguer les faits ou le monde extérieur de ce que nous en disons et rapportons. Ce présupposé repose sur la conception de l'existence d'un monde en soi, composé d'objets et de faits *absolument* indépendants de nos facultés cognitives et perceptives. Cette indépendance garantirait ainsi aux épistémologues la possibilité de fonder l'objectivité absolue en matière de connaissance. Cette croyance fondamentale fonde la plupart des conceptions "réalistes" de l'épistémologie traditionnelle. Pour ces raisons, elle constitue l'objectif principal visé par l'examen critique clarkien qui interroge les dispositifs purement épistémologiques à prétendre établir les procédures de l'accessibilité à la connaissance du monde en général. Clarke renouvelle alors un type d'interrogation quant à la nature du réalisme qui nous paraît inaugural. Le réalisme n'est plus alors une simple thèse épistémologique. Il devient un état d'esprit¹²⁸ avec lequel nous appréhendons le monde au moyen de l'applicabilité conceptuelle qui rend au langage son fonctionnement propre quel que soient les régimes d'investigations à propos du monde.

En défendant la thèse de la relative non-objectivité de la structure de l'ordinarité¹²⁹, Clarke souligne combien l'épistémologie traditionnelle prétend s'accaparer de la question du "réalisme", en minorant le poids de l'objectivité garantie par une bonne application de nos concepts lorsqu'ils prétendent se rapporter et parvenir au monde. Il montre aussi combien l'épistémologie traditionnelle et le scepticisme sont travaillés par la tentation incessante de croire en l'existence supposée de traits infaillibles, indubitables ou invulnérables au fondement de nos usages langagiers. Cette tentation explique le recours permanent des épistémologues à l'exemplification de ce qu'est une juste et bonne applicabilité conceptuelle de *voir* et de *savoir*. Ces exemplifications prétendent au statut de paradigmes de l'applicabilité conceptuelle et ambitionnent ainsi de garantir et de fixer la détermination du sens de ces

¹²⁸ Cora Diamond, *L'esprit réaliste. Wittgenstein, la philosophie et l'esprit*, Paris, PUF, 2004.

¹²⁹ T. Clarke, *Le legs du scepticisme*, § Le legs du scepticisme.

concepts. Or, Clarke montre le caractère fanstamatique d'une telle revendication. Il fait alors écho à la remarque wittgensteinnienne selon laquelle en philosophie, le réalisme et non l'empirisme est la chose la plus difficile qui soit¹³⁰. Plus précisément, Clarke articule le réalisme et le scepticisme non comme une simple édification conceptuelle relevant d'arguments purement épistémologiques, comme le suppose traditionnellement les philosophes, mais comme une attitude philosophiques que nous pouvons ou non tenir dans l'existence avec nos concepts.

Par conséquent, selon Clarke, le réalisme et le scepticisme ne sont aucunement réductible à une conception purement épistémique. L'esprit réaliste et l'esprit sceptique sont alors deux attitudes ou deux visages possibles de notre humanité face au vertige que nous pouvons avoir ou non à oeuvrer avec nos concepts. Ainsi, l'esprit réaliste et l'esprit sceptique, tel le dieu romain Janus aux deux visages, gardien des portes du ciel et du domaine des dieux, président au passage ou non à l'exercice philosophique. Ces deux attitudes relèvent de la fascination humaine, au sens étymologique, mélange d'attraction et de répulsion, pour les états ou les situations épistémiques sur lesquels nous ne pouvons ni nous déterminer, ni décider en toute certitude.

2.3.5.2 Complétude et incomplétude des strates du langage.

Les usages philosophiques ne sont pas moins légitimes que les usages non philosophiques. Il n'y a donc pas lieu de porter un jugement de valeur sur les usages qui viendrait à déconsidérer les uns par rapport aux autres. C'est pourquoi comprendre comment fonctionnent nos concepts en général constitue un impératif dans le projet clarkien. Ce dernier s'inscrit dans une revalorisation de la question des pratiques conceptuelles des philosophes de la connaissance. En soulignant avec la question du scepticisme épistémologique, le problème d'une bonne ou moins bonne applicabilité conceptuelle, Clarke met l'accent sur les failles de nos critères à fonder ou non une juste applicabilité conceptuelle. Quant à savoir si cela nous donne l'occasion d'adhérer ou non à une quelconque vérité du scepticisme, Clarke nous paraît moins éloquent que Cavell ou Stroud sur cette question.

¹³⁰ L. Wittgenstein, *Remarques sur les fondements des mathématiques*, trad. A. M. Lescourret, Paris, Gallimard, 1983, p. 325.

Selon Clarke, il est plus pertinent d'étudier les raisons pour lesquelles les usages de nos mots, quels qu'ils soient, soient contextuellement légitimes. L'usage et la détermination du sens philosophique ne constituent pas un emploi abusif et extraordinaire du langage comme semble l'affirmer Austin. Comme Wittgenstein, Clarke pense que nous ne pouvons pas avoir une position en surplomb par rapport aux usages et au langage. Prétendre à la manière d'Austin porter un jugement définitif sur les bons ou les mauvais usages, c'est-à-dire sur les bonnes ou mauvaises déterminations du sens, c'est se placer dans une position externe à l'usage et au langage qui n'est pas tenable. Les usages ordinairement philosophiques ne sont pas plus vrais ou plus faux que ceux triviaux de la vie quotidienne. Les uns et les autres ont été constitués comme des jeux de langage, issus, pour les usages ordinairement philosophiques, de la communauté des épistémologues traditionnels, et, pour les usages ordinaires de la vie quotidienne, les jeux de langage proviennent de la communauté « *des générations d'hommes ordinaires* »¹³¹. Ceci nous paraît ainsi expliquer pourquoi Clarke est en droit d'analyser, de concevoir et de nommer le problème de la nature du scepticisme comme « *Le legs du scepticisme* » et non comme « *la vérité du scepticisme* », à la manière de son ami Cavell. Par conséquent, il y va moins d'une supposée vérité de l'usage et de la détermination du sens que d'une tradition ou de l'héritage d'une communauté ordinaire d'hommes, les philosophes, pour lesquelles il incombe à Clarke de rendre explicites les jeux de langage. La *Nature de l'épistémologie traditionnelle*, la question de *Voir les surfaces et les objets physiques* et le problème du *Legs du scepticisme* s'explicitent alors de la manière suivante. Ils résultent des jeux et des rouages philosophiques du langage de l'épistémologie traditionnelle et du scepticisme qui informent une longue lignée de conceptions de la connaissance¹³².

Mais, comme le note Layla Raïd, examiner quel peut être le lieu paradigmatique de nos accords conceptuels nécessite de poser les interrogations suivantes : « *sur quoi repose l'accord conceptuel lui-même ? Quel poids philosophique peut-on faire porter tant sur l'ordinaire que sur ses paradigmes ?* »¹³³ Clarke ne semble pas répondre de manière définitive à ces questions. D'autres philosophes s'inscrivant dans l'héritage wittgensteinien¹³⁴ ont tenté d'y apporter leur réponse le plus souvent divergente¹³⁵. Certains d'entre eux ont

¹³¹ T. Clarke, *La nature de l'épistémologie traditionnelle*, § IV

¹³² J. P. Narboux, Séminaire de Master "*Le legs de Thompson Clarke* ", année 2010-2011, département de philosophie, Université Michel de Montaigne Bordeaux 3, inédit.

¹³³ Layla Raïd, *Le réalisme, la connaissance et l'ordinaire. Ethique et épistémologie après Wittgenstein*, Introduction, " la contellation des héritages de Wittgenstein", Mémoire d'Habilitation à diriger des recherches, Université Panthéon-Sorbonne Paris I, décembre 2011, p. 1

¹³⁴ En autres, Stanley Cavell, James Conant, Cora Diamond, John McDowell, Hilary Putnam, Charles Travis

¹³⁵ Pour une analyse plus ample, voir Layla Raïd, *Op. Cit.*

étayé leurs arguments à partir de l'examen clarkien. Ceci sera l'objet d'un examen dans notre troisième partie. En particulier, nous interrogeons la question de l'existence ou non de limites objectives au langage. Nous interrogerons également la question de l'existence ou non de limites à l'applicabilité conceptuelle, à partir des propos clarkiens et des commentaires qu'ils ont suscités auprès d'éminents philosophes de la connaissance¹³⁶.

¹³⁶ Principalement, Stanley Cavell, James Conant, Cora Diamond, John McDowell, Hilary Putnam, Barry Stroud, Charles Travis.

Université Michel de Montaigne-Bordeaux 3

École Doctorale 480 « Montaigne – Humanités »

Équipe d'Accueil 4574 « Sciences, Philosophie, Humanités »

THÈSE DE DOCTORAT EN PHILOSOPHIE

Présentée et soutenue publiquement le 06 juillet 2012 par

STEPHANE CORMIER

Sous la direction de M. Charles RAMOND

**Philosopher selon Thompson M. Clarke
ou la paradoxale équivocité de
l'ordinarité**

*La question de l'emprise de l'expérience
et du langage sur les conditions de
la connaissance et du scepticisme*

Tome 2

Membres du jury

M. Charles RAMOND, Professeur des Universités, Université Paris 8 Vincennes-Saint-Denis /
EA 4574 SPH (Bordeaux3 / Bordeaux1).

Mme Sandra LAUGIER, Professeur des Universités, Université Paris 1 Panthéon-Sorbonne / EA 3562
PhiCo (Paris1).

M. Jean-Philippe NARBOUX, Maître de conférences, Université Bordeaux 3 Michel de Montaigne /
EA 4574 SPH (Bordeaux3 / Bordeaux1).

M. Jean-Jacques SZCZECINIARZ, Professeur des Universités, Université Paris 7 Diderot /
UMR 7219 SPHERE (Paris 1 / Paris 7 / CNRS).

3

L'EXPÉRIENCE & L'ORDINARITÉ

« Il nous faut donc renoncer au vieux rêve, partagé par Platon et Reichenbach, dont Wittgenstein nous a éveillés, celui qui fait de la philosophie la scientia scientiarum, la connaissance de ce qu'est la connaissance scientifique, le résultat d'une enquête réussie sur la nature de toute enquête possible. »

Richard Rorty, « La philosophie américaine aujourd'hui », *Conséquences du pragmatisme*.

3.1. L'EXPÉRIENCE COMME OBJET DE L'INVESTIGATION PHILOSOPHIQUE.

3.1.1 INTRODUCTION.

Si la réflexion philosophique sur l'expérience participe elle-même de l'expérience, la pensée épistémologique est une expérience humaine sur la nature de l'expérience qui peut conduire à voir en l'expérience quelque chose qui n'est jamais totalement empirique ou inductif, ni complètement conceptuel ou déductif. Si l'expérience résulte d'une expérience consciente de la conscience ou conscience interne et si elle résulte tout autant d'une expérience consciente originairement antéprédicative, conscience externe, la question de la nature de l'expérience demeure entière. Par conséquent, penser l'autonomie d'un ordre pré linguistique ou d'une expérience antéprédicative vis-à-vis des formes de la pensée et du langage constitue par excellence le geste phénoménologique¹. Ce dernier se confronte à toute conception structurale et ordonnée de l'expérience dans un cadre intrinsèque aux formes multiples du langage où l'expérience est considérée intégralement comme relevant d'une démarche conceptuelle. C'est pourquoi Clarke peut interpréter le geste inaugural de tout projet épistémologique passé et futur comme le produit d'une certaine expérience de la pensée de l'expérience cherchant à unifier sous la gravité de la raison philosophique, le statut de cette dite expérience à son langage et à sa signification. L'expérience apparaît alors comme la seule et authentique raison d'être des investigations épistémologiques. Celles-ci se succèdent à l'aune des philosophes qui cherchent à rendre raison de ce qu'ils prétendent questionner, c'est-à-dire comment *savoir* peut-il nous permettre d'accéder à une connaissance vraie. Décrire cette expérience si singulière de la pensée qu'est l'expression épistémologique, comme le prétend Clarke, c'est aussi reconduire l'activité philosophique à une fonction elle-même purement descriptive, où la question de savoir comment décrire ne fait qu'un avec celle de savoir quelles justifications il est possible de donner à la vérité d'une description. Ce savoir épistémologique de la description répond à la radicalité des interrogations posées par les

¹ Voir la somme remarquable sur la genèse du concept de phénoménologie à laquelle nous empruntons une très large part dans ce chapitre, Claude Romano, *Au cœur de la raison, la phénoménologie*, Paris Folio-Gallimard, avant-propos, 2010, p. 12-20.

philosophes et demande de comprendre la relation indéfectible qui se noue entre la méthode et la justification en philosophie. Aussi, la vérité de toute théorie philosophique de la connaissance et la vérité de tout scepticisme épistémologique peuvent-elles aller bien au-delà de ce qu'elles sont véritablement en mesure de justifier idéalement concernant ce qu'elles affirment. Pour cette raison, il nous est possible de voir dans le geste descriptif clarkien, l'écho de la parole wittgensteinienne selon laquelle l'incertitude puise à la profondeur dans tout problème philosophique. Dès lors, tout problème philosophique ne peut-il avoir qu'une résolution exclusivement philosophique.

3.1.2 LA QUESTION DE LA « PURE ENQUÊTE ».

3.1.2.1 Quelle est la nature réelle des investigations épistémologiques ?

L'attachement clarkien à la dimension pragmatique des actes philosophiques, c'est-à-dire de voir également en ces derniers des actes de langage nous semble d'une importance cruciale. Il ne s'agit aucunement pour Clarke de défendre une quelconque "théorie des actes du langage" à la manière de ses confrères Austin et Searle qui rejettent la distinction entre constatatif et performatif, c'est-à-dire la distinction entre deux types différents d'acte du langage. L'intérêt porté par Clarke aux actes du langage philosophique nous paraît conduit par la question de "l'enquête" (*inquiry*) qui est une activité dont l'objet est de découvrir ou de proposer des réponses à certaines questions.

Dans la première partie de notre travail, nous avons montré pour quelles raisons Clarke s'intéressait vivement à certains types majeurs d'investigations philosophiques². Ces types d'investigations lui paraissent paradigmatiques d'une conception dynamique des facultés de la pensée généralement à l'œuvre dans la nature de l'épistémologie traditionnelle. Analyser les types d'investigations proprement philosophiques revient à privilégier l'étude

² Voir en particulier la 1ère partie, *intra*, « La signification de l'argument des *sense data* et la croyance au *Common sens* ».

des démarches et processus à l'œuvre dans la constitution de la connaissance philosophique, c'est-à-dire à montrer en quoi réside la force de conviction et de persuasion de l'enquête philosophique. L'enquête philosophique se démarque fondamentalement d'une conception statique du travail de la raison. Elle permet également de mettre en évidence, et ce, de manière publique, les caractères processuels et méthodiques³ de la pensée philosophique. Il nous semble que Clarke privilégie l'analyse d'un genre d'investigation spécifique en philosophie. Celui relativement commun dans la plupart des investigations philosophiques des théories de la connaissance : l'enquête. En effet, l'enquête philosophique et ses propres conditions d'exercice paraissent dépendre de nos croyances et du type de rationalité qui constitue les normes de justification de nos croyances⁴. La dimension foncièrement pragmatique que présente l'enquête philosophique puise une grande partie de sa légitimité, en tant que méthode d'investigation philosophiquement privilégiée dans le fait qu'elle accorde une « *attention plus particulière à des questions ou à des formes de l'expérience de type existentiel qui donnent une résonance différente aux effets pratiques de nos actions*⁵. » L'enquête comme type de recherche philosophique met en évidence le caractère public de nos croyances, en articulant ce que nous portons à considérer comme un fait, comme étant également quelque chose ayant une certaine valeur. D'une certaine manière, selon Clarke, les épistémologues traditionnels semblent considérer l'enquête comme un type d'investigation intellectuelle qui tendrait à rendre impossible la probabilité de formuler un doute comme le prétend le scepticisme épistémologique.

La dimension pragmatique de l'enquête philosophique, c'est-à-dire le fait que l'enquête donne à voir publiquement une dimension toute à la fois expérimentale, positive et concrète à la théorie de la connaissance, postule que la vérité n'existe pas *a priori*, mais qu'elle se donne à voir ou se révèle dans l'expérience concrète des choses et des actions. Cette dimension éminemment pragmatique de l'enquête philosophique tend à privilégier une démarche empirique de la connaissance au détriment de démarches plus intellectualistes ou conceptualistes. Le pragmatisme de l'enquête philosophique réside aussi dans le fait de caractériser l'enquête comme le type idéal de l'investigation ou de la recherche philosophique qui tend à faire coïncider le vrai avec le réel. Le réalisme et l'objectivité auxquels prétend publiquement l'enquête philosophique comme type d'investigation intellectuelle résident alors dans la façon dont il est possible de justifier la vérité de l'enquête. À la suite de

³ Jean-Pierre Cometti, *Qu'est-ce que le pragmatisme?*, Paris, Folio essais, Gallimard, 2010, p. 19.

⁴ J. P. Cometti, *Id.*, p. 19-20.

⁵ *Ibid.*, p. 20.

Wittgenstein, Clarke voit dans l'intérêt d'étudier la nature des types d'enquêtes philosophiques, la possibilité d'entrevoir ce que la connaissance philosophique du monde doit à certains types de croyances, d'habitudes ou de traditions intellectuelles et ce qu'elle doit au langage spécifique des philosophes de la connaissance et au langage du scepticisme.

Ultérieurement, Bernard Williams poursuivra cet intérêt clarkien pour la question de la nature de l'enquête en philosophie en l'appliquant à l'œuvre de Descartes⁶. Comme Clarke, Williams voit dans les contextes spécifiques des investigations philosophiques cartésiennes du *Discours* et des *Méditations*, l'idée d'un « projet d'une pure enquête » afin de caractériser et de montrer les possibilités réellement épistémologiques des philosophes à démontrer et à exemplifier leur idéal de la connaissance, la connaissance absolue⁷. Notons que Bernard Williams et Thompson Clarke ne furent pas les seuls philosophes anglo-américains à s'intéresser à Descartes dans la seconde moitié du XXe siècle. De fines et classiques exégèses ont été publiées à ce propos en langue anglaise. Mais un regain d'intérêt pour l'œuvre cartésienne dans la philosophie anglo-américaine contemporaine, en lien avec la question de la naturalité du scepticisme, explique le renouveau de ces lectures cartésiennes⁸.

Dans son article *Voir les surfaces et les objets physiques*, Clarke cherche à reconstituer le travail épistémologique des "supers détectives" que sont les philosophes de la connaissance et le travail de "sape" du scepticisme à l'égard de leur projet. Dès l'introduction, Clarke insiste sur le fait qu'il faille prendre au sérieux les investigations ou enquêtes épistémologiques des philosophes, si l'on veut véritablement considérer leur travail de la pensée et leurs propos. Le philosophe traditionnel n'est pas seulement un "méta- enquêteur", il est également un homme ordinaire, un homme du commun (*plain man*) qui prétend rendre compte de la connaissance en infléchissant les possibilités de connaître, de *voir* et de *savoir*, de manières auxquelles nous ne pensons pas communément. De ce fait, l'intérêt porté au "sens commun" par le philosophe traditionnel s'explique et conduit Clarke à examiner dans le *Legs du scepticisme* les liens qui unissent véritablement la conception philosophique du sens commun (SC_{ph}) à celle du sens commun ordinaire (SC_{ord}) des *plain mens*. Les investigations épistémologiques des philosophes traditionnels apparaissent aussi à Clarke non pas seulement comme de simples enquêtes, mais également comme d'authentiques argumentations en vue de la connaissance et de ses possibles. Ainsi, la nature de l'enquête philosophique réside-t-elle

⁶ Bernard Williams, *Descartes. The project of Pure Inquiry*, § 2, Routledge, 2005, p.18-56.

⁷ *Idem*, p. 47 et p. 51.

⁸ Pour une plus ample analyse d'un pan crucial de l'histoire de la philosophie contemporaine, nous renvoyons à, Elise Domenach, *La vérité du scepticisme. Stanley Cavell et le renouveau du scepticisme dans la philosophie anglo-américaine contemporaine depuis 1945*, Partie II, § 4 « La naturalité du scepticisme : lectures anglo-américaines de Descartes », Op. Cit., thèse inédite, p. 381-510.

non dans une expérience positive et scientifique de la connaissance, comme elle pourrait le laisser entendre, mais bien dans une expérience de pensée qui est aussi un type d'argumentations et de procédures du discours épistémologique. Ce dernier point explique les raisons pour lesquelles Clarke évite avec soin l'usage de concepts épistémologiques afin d'établir sa démonstration de la nature de l'épistémologie traditionnelle. Reprendre sans précaution le discours et le rythme de l'épistémologie traditionnelle, ce serait courir alors le risque d'emprunter les méthodes et les présupposés des philosophes de la connaissance que Clarke cherche justement à mettre en cause et donc à esquiver⁹.

L'idée de faire attention à ce que nous disons ne constitue pas ainsi une solution suffisante et valide pour affirmer que nous philosophons. Au contraire de certaines affirmations d'Austin¹⁰, Clarke pense qu'il n'existe pas véritablement de formes verbales qui puissent servir de critères de démarcation entre le philosophique et le non philosophique. Selon Clarke, il n'est pas vrai qu'il y a des critères sémantiques pour différencier le philosophique du non philosophique. La prétendue différence sémantique entre les termes utilisés dans un contexte philosophique et dans un contexte non philosophique est erronée. L'épistémologue traditionnel comme le sceptique ne transforme pas la signification des mots comme on le pense généralement¹¹. Si c'était véritablement le cas, comment alors pourrions-nous expliquer la force de persuasion de leurs arguments sur les non-philosophes ? Comment pourrions-nous véritablement justifier la nature des relations qu'entretiennent les revendications à une correcte applicabilité conceptuelle de *savoir* de la part des épistémologues traditionnels avec celles de *savoir* des générations des hommes ordinaires ?¹²

Si l'on considère l'existence d'une authentique démarcation sémantique des termes entre leur usage philosophique et leur usage non philosophique, comme l'affirment certains, selon Clarke, nous ne sommes plus alors en mesure d'expliquer l'examen du sens commun par les philosophes. Nous serions également dans une certaine incapacité à justifier réellement les revendications épistémologiques des philosophes à fonder leur prétention à savoir ou à connaître *absolument* le registre de l'applicabilité conceptuelle de *savoir*, à partir des investigations épistémologiques non philosophiques de la vie quotidienne. Clarke souligne ainsi l'existence de modalités ordinaires dans les revendications et les investigations épistémologiques des philosophes qui constituent un socle commun avec celles des non-

⁹ J. -Ph. Narboux, Séminaire de Master, « *le Legs de Thompson Clarke* », séance du 24/01/2011, département de philosophie Université Bordeaux 3, inédit.

¹⁰ J. L. Austin, *Le langage de la perception*, Op. Cit.

¹¹ J. P. Narboux, Séminaire sur "*Le legs de Thompson Clarke*", séance du 24/01/2011, inédit.

¹² C'est l'un des enjeux majeurs de la thèse doctorale de Clarke d'explicitier la nature de ces relations.

philosophes dans la vie quotidienne. Ce fait constitue en grande partie la légitimité de l'épistémologie traditionnelle et du scepticisme à parler en un certain sens au nom des générations d'hommes ordinaires. Par ailleurs, ce fait rend compte des raisons pour lesquelles les philosophes prétendent constater dans leurs investigations intellectuelles quelque chose qui leur échapperait comme par insouciance, préalablement à leurs enquêtes lorsqu'ils agissent seulement comme homme du commun dans un cadre non philosophique. Ainsi, Descartes et Hume prétendent-ils établir ce constat quant ils opposent l'exercice de la pensée dans leur cabinet philosophique à celui qu'ils font en dehors de leur cabinet, par exemple, sur un terrain de cricket¹³.

Pour Clarke, la dimension contre-intuitive ou paradoxale de l'investigation épistémologique traditionnelle et de l'investigation sceptique articulent implicitement le régime philosophique au régime non philosophique. Par conséquent, l'idée d'une exigence accrue de l'épistémologue et du sceptique quant à la signification et à l'emploi que requiert un terme en régime philosophique, ne rend pas intégralement compte d'une prétendue démarcation entre le philosophique et le non philosophique. Clarke pense que les philosophes traditionnels et les sceptiques conçoivent des possibilités épistémiques singulières pour constituer leurs investigations sur des choses qui ne le sont pas ou qui sont plutôt communes ou ordinaires. Cette observation le conduit à comprendre que l'un des principaux problèmes de l'épistémologie traditionnelle est de constituer des exemples valides pour justifier le régime spécifique des investigations philosophiques.

L'œuvre clarkienne se concentre ainsi sur les raisons qui conduisent l'épistémologie traditionnelle et le scepticisme à trouver respectivement de bons exemples qui confirment leurs revendications épistémiques. L'examen de cette question par Clarke l'amène à poser deux interrogations fondamentales : que peut-être véritablement un bon exemple ? Quelle est la nature réelle d'un concept empirique ?

¹³ R. Descartes, *1ère méditation*, A.T. IX, Paris, Vrin, 1996 ; D. Hume, *Traité de la nature humaine*, Livre 1, (1739) trad. franc. Ph. Baranger et Ph. Saltel, Paris, Garnier Flammarion, 1995.

3.1.2.2 La question de la connaissance absolue et de ses possibles.

Dans ces analyses de la nature des enquêtes philosophiques, Clarke nous paraît avoir anticipé certaines remarques de Putnam lorsqu'il présente la nature des points de vue philosophiques, en particulier la distinction externalisme/internalisme.

Comme le souligne Putnam, « *l'externaliste voudrait que le monde consiste en objets qui soient à la fois indépendants de l'esprit et auto-identifiants. [...] Même les descriptions de nos sensations, points de départ chéris de notre savoir pour des générations d'épistémologues, sont profondément influencées - tout comme les sensations - par une foule de choix conceptuels. [...] ce qui rend une phrase ou un système de phrases - une théorie ou un cadre conceptuel - rationnellement acceptable, c'est dans une large mesure sa cohérence et son adéquation : la cohérence interne et mutuelle des croyances "théoriques" ou "expérientielles". [...] l'acceptabilité rationnelle est à la fois marquée par le temps et la personne ; en plus, l'acceptabilité rationnelle connaît des degrés ; on dit parfois que la vérité admet aussi des degrés [...] degré de **précision** de la phrase assertée, et non de son degré d'acceptabilité ou de justification. À mon avis, ceci montre non pas qu'en définitive le point de vue externaliste est juste, mais que la vérité est une **idéalisation** de l'acceptabilité rationnelle. On fait comme s'il existait des conditions épistémiques idéales et on dit qu'une proposition est vraie si elle est justifiée dans de telles conditions*¹⁴. » Pour Clarke, les polémiques épistémologiques entre les diverses manières de rendre compte et de vérifier ce qu'est *voir* confirment les propos de Putnam. Dans les termes de Putnam, le fait de vouloir identifier la vérité de ce qu'est *voir* à ce qui est acceptable rationnellement de dire *voir*, c'est-à-dire le fait d'absolutiser d'un point de vue théorique (point de vue de Dieu) ce qu'est *voir*, indépendamment des observateurs possibles, explique les interminables confrontations philosophiques quant à la nature de ce qu'est dire *voir*. La vérité des différentes propositions épistémologiques de ce qu'est dire *voir* un objet physique, l'objet dans son entier ou seulement une partie de sa surface, réside dans l'idéalisation de l'acceptabilité rationnelle de ce qu'est dire *voir*. Cette idéalisation de l'acceptabilité rationnelle de ce qu'est dire *voir* correspond à une projection de conditions épistémiques idéales de la part de chacun des épistémologues. Les philosophes font comme s'il existait véritablement des conditions épistémiques "idéales typiques" à savoir ce qu'est dire *voir*, puis, ils "enquêtent" par le truchement de propositions considérées comme vraies, si elles sont justifiées et vérifiées dans

¹⁴ Hilary Putnam, *Raison, vérité et histoire*, Trad. franç. par A. Gerschenfeld, Editions de Minuit, 1984, p. 66-67.

de telles conditions épistémiques idéalisées¹⁵. Selon Clarke, ces conditions épistémiques idéalisées ou "idéales typiques" sont les enquêtes du type "*Hallucination inquiry*" et du type "*Sense data inquiry*" sur lesquelles il concentre ses analyses. Elles constituent le cadre même de la nature de l'investigation épistémologique traditionnelle¹⁶. Pour Putnam, l'externalisme ou point de vue de Dieu suppose de présenter explicitement la nature de la connaissance depuis un point de vue externe aux croyances et au langage alors que l'internalisme prétend avoir une position contraire. Mais Clarke nous paraît percevoir avant Putnam l'idée selon laquelle les prétentions de l'internalisme ne sont qu'apparentes. L'internalisme, c'est-à-dire le point de vue épistémologique qui prétend rendre compte de la nature de la connaissance, selon une perspective interne aux croyances et au langage, à l'exemple de n'importe quel empirisme ou phénoménisme minimal, se révèle également problématique.

L'internalisme fait appel plus ou moins confusément et implicitement par ses méthodes d'analyses à une perspective "idéale typique" de la nature de la connaissance qui se révèle être un point de vue transcendant donc un point de vue également divin ou idéalisé¹⁷. La distinction opérée par Clarke entre la conception philosophique d'un "sens commun" (*SC ph*) et l'idée d'un sens commun à l'œuvre dans la vie quotidienne et ordinaire (*SC ord*) nous paraît exemplifier le point de vue idéalisé¹⁸. Clarke présente une critique de la conception du sens commun philosophique comme l'idée d'un méta sens commun (*Méta SC*)¹⁹ qui rendrait idéalement et véritablement compte de la nature de la connaissance empirique. Cette conception répond à la volonté philosophique des épistémologues traditionnels de se prémunir ou de s'immuniser²⁰ contre la menace du scepticisme épistémologique. Le point de vue idéal sur la connaissance empirique que présente l'ensemble de l'épistémologie traditionnelle répond au dessein de se protéger de la faillibilité conceptuelle à dire *voir* et à dire *savoir*. Le point de vue idéalisé proposé par l'épistémologie traditionnelle, c'est la négation d'un point de vue humain qui serait pris en compte afin d'articuler la question de la nature de la connaissance à celle de la définition de la vérité. Le point de vue idéalisé et exemplifié par les différents types d'enquêtes correspond alors à un point de vue en négatif, à un point de vue de nulle part. Clarke constate le fait suivant : la vérité des affirmations épistémologiques des philosophes présuppose que cette prétendue vérité se conçoit de nulle part. Le seul point de

¹⁵ T. Clarke, *Voir les surfaces et les objets physiques*.

¹⁶ Voir intra, 1ère partie et voir « *La nature de l'épistémologie traditionnelle* ».

¹⁷ J. P. Cometti, *Qu'est-ce que le pragmatisme?*, Op. Cit., p. 75.

¹⁸ T. Clarke, *Le legs du scepticisme ?* § Au-delà de l'ordinaire.

¹⁹ *Id.*

²⁰ *Id.*

vue philosophiquement idéal, le point de vue qui prétend échapper en toute conviction à toute détermination contextuelle ou circonstancielle, c'est celui qui nie que cette conception idéalisée correspond également à un point de vue intenable. Le point de vue de nulle part, le point de vue transcendant à toute forme de faillibilité conceptuelle et d'ancrage authentique dans les usages épistémiques de la vie quotidienne des générations d'hommes et de femmes ordinaires, se constitue dans le refus de prendre véritablement en considération la dimension humaine de tout point de vue ou perspective réellement humaine. L'empirisme et le phénoménisme doivent être alors considérés comme des artefacts ou des fictions qui résultent d'une typologie caractéristique, car idéalisée de l'investigation philosophique de la connaissance empirique.

Selon Clarke, « *le réalisme à visage humain*²¹ » se dessine fort difficilement dans la multiplicité des théories de la connaissance des philosophes traditionnels qui prétendent rendre compte de la connaissance d'un point de vue de nulle part, position idéalisée et idéalement philosophique. Le fait d'accepter ou non de soumettre les croyances, le langage et la pensée à la contrainte externe d'un monde présumé extérieur distingue respectivement l'externalisme de l'internalisme. Mais ce dualisme des formes épistémologiques paraît également à Clarke relativement éloigné des manières authentiquement plurielles qui ont conduit des générations d'êtres humains à prétendre fonder la connaissance et les savoirs, à prétendre dire *voir* et dire *savoir*. Clarke constate après William James que les conceptions épistémologiques des philosophes sont moins des reproductions absolues ou authentiques de la réalité qu'une certaine propension de ces derniers à intellectualiser la pensée de l'expérience par le médium de l'expérience de la pensée. L'idée même de vouloir rendre compte ou de conceptualiser l'absoluité d'une représentation de la réalité constitue l'indice du point de vue de nulle part, d'un certain idéal épistémique cher aux philosophes traditionnels.

Pour les épistémologues qui cherchent à analyser la nature de la connaissance empirique, l'expérience est conçue comme observable, objective et publique. Elle a le mérite de pouvoir se prêter aisément aux exigences descriptivistes qui prétendent être aussi fidèles que possible à l'objet naturel ou physique dans notre champ de vision. Elle offre également la possibilité d'être décrite en terme psychologique ou phénoméniste telle qu'elle se donne à la conscience. L'expérience constitue en cela une sorte de donnée immédiate de la conscience, intuitive et descriptive qui fait prévaloir la dimension de vécu de l'expérience. L'expérience vécue, c'est aussi l'expérience telle que les épistémologues peuvent la décrire

²¹ H. Putnam, *Le réalisme à visage humain*, trad. franç. par C. Tiercelin, Paris, Édition du Seuil, 1999.

phénoménalement telle que l'objet physique vu apparaît, sans présupposer un quelconque savoir préalable à l'apparition²². Les méthodes et processus d'investigations intellectuelles de l'épistémologie traditionnelle sur la nature de la connaissance empirique conduisent à mettre en avant la dimension de "donnée immédiate" comme étant la nature profonde de l'expérience. L'expérience est ainsi comprise avant tout comme ce quelque chose qui relève originellement de l'intuition et de la description et non de l'explication rationnelle. Pour cette raison, Clarke voit dans la nature des enquêtes philosophiques, l'instrument idéal par lequel certaines croyances cristallisent des scénarii idéaux et spécifiques à l'investigation épistémologique traditionnelle. Si d'une part, l'expérience constitue le lieu irréductible de la croyance en l'existence d'objets physiques ; si, de l'autre, nous pouvons savoir que ces objets existent, car nous pouvons les voir et les toucher²³, alors, l'enquête constitue le médium par excellence d'une connaissance positive de la factualité, de ce qui est à considérer comme un fait observable et vérifiable. Si l'empirisme et le phénoménisme, en tant que pensée ou philosophie de l'expérience, font l'objet d'une réelle attention de la part de Clarke, c'est qu'ils constituent des démarches intellectuelles spécifiques dignes d'intérêt. Par le truchement d'enquêtes dont la finalité est de produire de la connaissance, en découvrant et en analysant des faits afin de se prémunir de toute possibilité de douter ou de se confronter à un problème épistémique, ces démarches intellectuelles présentent des analyses descriptives très influentes pour faire appel à l'expérience. Mais l'expérience telle qu'elle est définie par les épistémologues partisans soit de l'empirisme classique ou logique, soit du phénoménisme ou bien encore de la phénoménologie ne ferait-elle pas l'objet d'une certaine conception philosophiquement phagocytée ? Toute philosophie de l'expérience prend en l'espèce une forme discursive et théorique qui se présente comme un savoir formel de l'expérience. Toute philosophie de l'expérience, aux prises avec sa propre conception de l'expérience, ne prend-elle pas alors le risque de se poser comme un savoir qui transcende l'empirie dont il se réclame ?²⁴ Autrement dit, selon Clarke, dans quelle mesure l'expérience est-elle expérience d'un donné expérientiel pour la conscience ou l'esprit philosophique ?

Dès lors, le projet philosophique clarkien nous semble moins soucieux d'analyser la connaissance des épistémologues traditionnels que d'étudier ce que les philosophes et les sceptiques analysent dans leur connaissance. C'est pourquoi les concepts *voir* et *savoir* analysés par les épistémologues et les sceptiques paraissent inanalysables dans les termes par

²² Voir T. Clarke *La nature de l'épistémologie traditionnelle et Voir les surfaces et les objets physiques*.

²³ T. Clarke, *La nature de l'épistémologie traditionnelle*, § I, § IV.

²⁴ G.W.F. Hegel, *Phénoménologie de l'esprit*, 1ère partie, Science de l'expérience de la conscience, § La certitude sensible, trad. franç. B. Bougeois, Paris, Vrin, 2006.

lesquels les uns et les autres prétendent le faire. La connaissance par les différents épistémologues de ce requiert l'applicabilité conceptuelle de *voir* et de *savoir* apparaît à Clarke ainsi plus imprécise qu'elle ne le laisse entendre. Si la connaissance de ce qu'est dire *voir* et de ce qu'est dire *savoir* paraît impliquer une croyance justifiée et considérée ou qualifiée comme vraie alors d'où proviennent les controverses épistémologiques ? Comme le souligne J. Dutant « *lorsqu'on demande à un philosophe ce qu'est la connaissance, on attend de lui une explication de ce en quoi elle consiste - une théorie de la connaissance.[...]* ». Il poursuit en suggérant « *qu'une connaissance est une croyance fondée sur une méthode infaillible.*²⁵ » Cette question de l'infaillibilité constamment à l'œuvre dans les revendications épistémiques des philosophes constitue pour Clarke l'interrogation principale autour de laquelle il concentre ses analyses. Il inaugure une voie d'investigation intellectuelle sur la nature de l'infaillibilité de la connaissance pour un certain nombre de philosophes contemporains qui s'inscrivent dans une filiation intellectuelle avérée, implicite ou explicite.

Le legs de Thompson Clarke à la pensée philosophique contemporaine consiste également à mettre l'accent sur la complexité résiduelle de fonder et de justifier de manière définitive la connaissance et sa définition. Pour Clarke, la connaissance et le savoir ne présentent jamais le caractère définitif attendu par les épistémologues. Malgré cela, les philosophes n'ont aucune raison de les tenir pour arbitraires ou injustifiés. Mais, au contraire, il les tiennent comme justifiés et vérifiés au moyen de différentes conditions qui réfèrent aux critères et aux normes d'acceptabilité rationnelle et philosophique. L'héritage clarkien nous paraît constitué par ce problème, largement thématiqué par Putnam, d'une conception de la vérité comme idéalisation de l'acceptabilité rationnelle. Autrement dit, les épistémologues doivent-ils établir ou non une distinction entre la vérité et la justification ? Les philosophes sont donc contraints à se prononcer sur le statut de ce qu'ils considèrent comme vrai dans sa corrélation au réel et à s'interroger sur l'idée d'une conception strictement épistémique de la vérité. La connaissance philosophique et sa justification ne nous prémunissent aucunement de l'indubitabilité, elles offrent parfois la possibilité d'être certains. Pour autant, elles n'impliquent pas nécessairement que la connaissance doit mésestimer les raisons pour lesquelles nous serions à même d'avoir de bonnes raisons de douter. En effet, si la connaissance philosophique peut légitimement conduire à affirmer la certitude, pour autant cela n'implique pas que les philosophes, s'ils ont le droit d'être certains, savent indéfectiblement ce dont ils sont certains. Mais, cette constatation doit-elle conduire à penser

²⁵ Julien Dutant, *Qu'est-ce que la connaissance?*, Paris, Vrin, 2010, p. 7.

que les philosophes devraient douter de tout ce qu'ils ne savent pas, comme le prétend le scepticisme épistémologique ?

Les questions épistémologiques actuelles à propos de « *l'insaisissable connaissance* » (*Elusive Knowledge*), des « *limites de la connaissance* » (*Knowledge and its Limits*) ou bien encore, du rôle de la « *chance épistémologique* » (*Epistemic Luck*) dans l'avènement de la connaissance et de sa possible justification, nous paraissent traduire, même indirectement, ce legs séminal et décisif de la pensée clarkienne dans la philosophie anglo-américaine contemporaine²⁶. L'ensemble de ces questions doit être également compris comme s'articulant à l'ensemble de celles posées par le renouveau du scepticisme dans la pensée anglo-américaine depuis la seconde moitié du XXe siècle²⁷. Mais, nous en reparlerons ultérieurement, lorsque nous traiterons plus spécifiquement de la nature du legs de Thompson Clarke dans la philosophie contemporaine.

3.1.3 DE LA PENSÉE DE L'EXPÉRIENCE À L'EXPÉRIENCE DE PENSÉE ÉPISTÉMOLOGIQUE.

3.1.3.1 Penser la phénoménalité.

Comme le rappelle Julien Dutant, la connaissance est le plus souvent conçue comme un modèle standard à l'aune duquel les philosophes évaluent les actions, les assertions et les croyances²⁸. Elle apparaît ainsi avoir un rôle normatif et une certaine efficacité causale qui génère l'idée d'explication et qui contribue à lui donner de la valeur. D'une certaine manière, la valeur de la connaissance réside dans une dimension pragmatique qui met en corrélation une croyance et la vérité de cette croyance. Autrement dit, philosophiquement, connaître ou savoir quelque chose suppose d'avoir une croyance vraie à propos de ce quelque chose. Le

²⁶ Nous pensons principalement à David Lewis, Timothy Williamson et Duncan Pritchard.

²⁷ Nous renvoyons ici plus particulièrement aux travaux respectifs de Stanley Cavell, Barry Stroud, Charles Travis et Michael Williams.

²⁸ J. Dutant, *Qu'est-ce la connaissance?*, Op. Cit., p. 60-66.

fait d'avoir cette croyance vraie est lui-même considéré comme l'expression naturelle d'une bonne chose pour les hommes, comme le laisse entendre l'*incipit* de la *Métaphysique* d'Aristote²⁹. Selon cette conception, la connaissance et le savoir sont dignes d'intérêt, car ils amènent les hommes ordinaires et les philosophes à les rechercher afin de pouvoir être en mesure d'agir, d'asserter et de croire. Cette conception corréle toute conception de la nature de la connaissance comme quelque chose de bon à l'idée qu'elle implique la vérité. Intuitivement, mais aussi pour une large part de l'épistémologie traditionnelle, les connaissances vraies sont alors considérées comme ayant une valeur particulière et donc plus dignes d'intérêt que les croyances vraies³⁰. Pour cette raison, les connaissances vraies sont le plus généralement considérées comme factuellement supérieures aux croyances vraies justifiées, même s'il est possible à l'inverse, de soutenir que nous considérons ou qualifions comme connaissances et savoirs notre adhésion à certaines croyances.

La singularité de la démarche clarkienne réside moins dans une volonté de nous dire ce en quoi consiste véritablement la connaissance que dans la volonté d'examiner précisément les prétentions des épistémologues à dire ce qu'elle est au moyen d'un ensemble d'exemples. L'identification de cas exemplaires constitue la raison principale pour laquelle Clarke focalise ses analyses sur ce que font précisément les philosophes lorsqu'ils affirment tels ou tels énoncés épistémiques. L'intérêt clarkien porté à la nature des enquêtes philosophiques est ainsi motivé par la façon dont les épistémologues constituent leur pensée de l'expérience à partir d'expériences de pensées originales.

L'épistémologie traditionnelle étudiée par Clarke définit l'expérience à la fois comme le processus de manifestation d'une conscience perceptive ou une manière d'être conscient au contact de la réalité et comme l'ensemble des connaissances acquises à l'épreuve de cette même réalité. L'expérience ainsi définie est également celle où quelque chose se présente à nous dans son irrécusable présence³¹. Par conséquent, quelque chose de présent nous serait donné à expérimenter dans l'expérience, en particulier par le médium de la perception. Toute expérience porterait alors sur quelque chose de "donné", par opposition à ce qui est "inféré" ou "supposé", qui se manifesterait à nous. Cette expérience indubitable du monde conduit à soutenir l'idée que l'expérience est intrinsèquement une certaine connaissance du monde. Cette connaissance peut être considérée comme une connaissance infaillible de l'expérience

²⁹ Aristote, *Métaphysique*, A, 1, Op. Cit. Voir également l'introduction générale de notre travail.

³⁰ C'est tout l'enjeu du débat entre Ménon et Socrate (97a-98a) afin d'établir pour quelles raisons la connaissance est plus précieuse que l'opinion droite.

³¹ Claude Romano, *Au cœur de la raison, la phénoménologie*, Op. Cit, p. 471. L'ensemble de nos remarques emprunte très largement aux analyses de la notion d'expérience établies par C. Romano.

du monde en tant qu'état ou mode de conscience de quelque chose de donné. En conséquence, il est possible de rendre compte de cette connaissance de l'expérience par le recours à la description. Mais, l'idée d'une connaissance indubitable de nos sensations et de nos vécus est-elle si évidente ? Notre expérience du monde est-elle toujours intrinsèquement une connaissance ? L'expérience est-elle quelque chose qui relève de l'*avoir* et d'un certain vécu de conscience ou quelque chose que nous faisons ?

David Hume³² distingue les objets de la raison humaine en deux genres, à savoir, les relations d'idées (*relations of ideas*) et questions de faits (*matters of facts*). Du premier genre relèvent les sciences qui sont démonstrativement et intuitivement certaines, sans avoir recours à l'expérience, comme l'algèbre, l'arithmétique et la géométrie ; du second genre, les sciences dont l'évidence de la vérité relève d'une certaine contingence, c'est-à-dire de l'expérience. Hume analyse ainsi deux régimes de vérité distincts. Le premier relie les idées entre elles indépendamment de toute expérience. Le second relie les idées contingentes et empiriques entre elles qui portent sur les *matters of fact*. Ce dernier régime de vérité relie nos idées issues des impressions du fait de notre nature humaine. Il peut conduire ainsi à voir dans un principe anthropologico factuel de l'habitude, corrélé à notre imagination, une conception erronée de la nécessité qui nous donne à penser que "le soleil se lèvera nécessairement demain". Les sciences empiriques ne peuvent donc établir en aucune certitude des lois nécessaires à la manière des sciences intuitives. Cette constatation humienne a conduit certains courants philosophiques de l'empirisme tel que le phénoménisme, étudié par Clarke³³, à affirmer que nous ne pouvons rien connaître en dehors de notre expérience des données sensorielles (*sense data*). Or, si nos expériences des données sensorielles nous sont propres, nous n'avons aucune certitude qu'elles puissent être partagées ou expérimentées par autrui. Cette même constatation a produit en retour une forme de scepticisme épistémologique selon laquelle nos sensations reposent en dernière instance sur la contingence de l'expérience, c'est-à-dire qu'elles réfèrent également à notre nature humaine. Ultérieurement, ceci constituera le fondement de la défiance husserlienne à l'endroit de tout jugement d'expérience, de toute connaissance ou science de l'expérience, mais aussi le soubassement de sa critique du psychologisme. Husserl voit dans l'enquête humienne de l'entendement humain l'aveu d'un scepticisme qui affirme que toute nécessité dans l'expérience relève de notre seule nature humaine empirique et contingente. Autrement dit, comment la nécessité peut-elle relever de la

³² David Hume, *Enquête sur l'entendement humain*, § IV, trad. franç. par M. Malherbe, Paris, Éditions Vrin bilingue, 2008, p. 94-99.

³³ T. Clarke, *La nature de l'épistémologie traditionnelle et Voir les surfaces et les objets physiques*.

contingence, sans être une pseudo-nécessité ? Comment une telle conception ne présente-t-elle pas le risque de relativiser la validité de l'universalité de la nécessité ou de l'*a priori* à la psyché humaine et à la constitution contingente de notre esprit ? Pour Hume, l'expérience est le lieu des questions de fait auquel réfèrent les relations d'idées qui elles-mêmes se fondent sur la factualité de la nature humaine. Le conflit entre la nature humaine et la raison se constitue dans le cadre d'une pratique sceptique tempérée qui corrige les prétentions de la raison. Hume propose ainsi moins une nouvelle conception qu'une nouvelle fonction au scepticisme. Cette fonction est d'être moins une opération philosophique et spéculative de l'esprit humain qu'une sagesse opérant sur la vie humaine qui fasse que l'exercice philosophique devienne la règle de la nature humaine. Le scepticisme humien se différencie alors du pyrrhonisme et du doute hyperbolique cartésien, c'est-à-dire d'une certaine critique de la raison par elle-même. Il repose sur une analyse critique de la légitimation rationnelle des opérations de l'esprit qui reconnaît dans le pouvoir de la nature humaine ce quelque chose avec lequel il doit composer. Si nous n'avons véritablement aucune preuve infaillible de la représentation du monde par les données sensorielles, alors une forme de scepticisme peut conduire à entériner les thèses de l'empirisme classique et participer à invalider toute possibilité d'une perspective métaphysique ou transcendantale sur la connaissance. Le scepticisme humien devient alors ce qui constitue la possibilité d'une science de la nature humaine, c'est-à-dire l'expression naturelle de la philosophie morale³⁴ qui affirme : « *Soyez philosophe ; mais au milieu de toute votre philosophie, soyez encore un homme.* »³⁵

Selon Clarke, comprendre la nature du défi sceptique consiste à étudier en profondeur le contexte de la réflexion épistémologique traditionnelle qui s'appuie sur une pensée de la nature de l'expérience. Ceci revient à prendre en considération la mesure des effets de telles pratiques épistémiques, propres aux philosophes. Il s'agit aussi de comprendre en quoi elles ont une légitimité ou non à se fonder ou à être articulées à celles de la vie quotidienne³⁶. Pris dans son ensemble, le scepticisme apparaît à Clarke comme ce qui interroge notre expérience et notre relation au monde. Le scepticisme soulignant qu'il n'a rien d'obvie à ce que cette relation soit une relation épistémique dans la mesure où la connaissance se conçoit comme certitude. Clarke et Cavell partagent ainsi l'enseignement wittgensteinien selon lequel ce nous disons et voulons dire ordinairement puisse informer directement et profondément ce

³⁴ D. Hume, *Enquête sur l'entendement humain*, Op. Cit., p. 33.

³⁵ *Id.*, p. 41.

³⁶ T. Clarke, *La nature de l'épistémologie traditionnelle*, § IV.

que nous pouvons vouloir dire en philosophie³⁷. Nous apprenons et nous utilisons les termes du langage dans certains contextes que nous pouvons également projeter dans d'autres contextes, passer ainsi d'un contexte ordinaire ou quotidien à un contexte philosophique. De la sorte, l'articulation du langage à la réalité n'a pas à être démontrée, en étant validée ou invalidée par des arguments épistémologiques ou sceptiques, mais elle se manifeste dans les usages du langage. Le scepticisme doit être compris comme inhérent à toute pratique, c'est-à-dire comme une interrogation sur nos critères d'accord commun dans nos usages du langage. Le scepticisme n'est donc ni réfutable par un recours simpliste à la vie quotidienne ou à l'ordinaire, ni réductible à l'appel au "sens commun" qu'il fût ordinaire (SCord) ou philosophique (SCph)³⁸. Car ce qui relève de l'ordinarité ne renvoie ni au caractère de l'évidence, ni à celui de l'immédiateté. La puissance invaincue du scepticisme épistémologique n'est pas alors réductible au seul fait que la connaissance et le savoir seraient impossibles à définir de manière définitive et par voie de conséquence inatteignables. Il y a peut-être dans le concept et les définitions classiques et philosophiques de la connaissance quelque chose qui convie au scepticisme³⁹. Le caractère intuitif ou naturel du doute sceptique invite à ne pas voir simplement dans le scepticisme épistémologique une réponse réactive à une quête de la certitude et à une enquête sur les éléments qui puissent la justifier, ni une réponse complexe aux théories fondationnalistes de la connaissance. Les philosophes néo-humains⁴⁰ qui cherchent à articuler la conception de la rationalité de Hume avec nos intuitions les plus évidentes insistent sur la dimension profondément naturelle du scepticisme. Les arguments du scepticisme épistémologiques ne leur apparaissent ainsi pas moins extravagants ou extraordinaires que ceux de leurs adversaires dogmatiques ou fondationnalistes. Par ailleurs, de nombreuses théories philosophiques de la connaissance présentent des conceptions contre-intuitives de l'objectivité, tels l'idéalisme transcendantal d'un Kant, le vérificationnisme d'un Carnap ou le phénoménisme d'un Mach qui affirment distinctement que notre connaissance du monde ne peut se constituer indépendamment de ce que nous sommes capables d'en penser. La puissance des arguments du scepticisme réside dans la difficulté de dire en quoi précisément ils sont valides ou invalides. Car leurs conclusions reposent sur des présupposés explicites ou implicites auxquels nous adhérons qui nous mettent dans l'incapacité de savoir en quoi consiste précisément leur caractère problématique.

³⁷ Voir Clarke, *La nature de l'épistémologie traditionnelle et Cavell*, « Devons-nous vouloir dire ce que nous disons ? », Op. Cit.

³⁸ T. Clarke, *Le legs du scepticisme*.

³⁹ Bernard Williams, *Descartes. The Project of Pure Inquiry*, Harmondsworth, Pelican, p. 64.

⁴⁰ W. Strawson, B. Stroud, E. Nagel.

Elles présupposent également que nous sachions même de manière infime et partielle ce qu'est une connaissance et une preuve de celle-ci⁴¹. C'est d'ailleurs en quoi réside, selon Cavell, la vérité du scepticisme⁴².

Pour certains philosophes, la vérité du scepticisme, s'il y en a une, réside en d'autres points. Selon Strawson, le scepticisme épistémologique apparaît avant tout comme le produit de l'esprit d'« *un métaphysicien de la révision* » ayant foncièrement un caractère inintelligible⁴³. Dans une œuvre ultérieure⁴⁴ et bien qu'il considère que le scepticisme soit irréfutable, Strawson propose de pouvoir établir une connaissance du monde extérieur sur le mode inférentiel afin d'être en mesure de concevoir une représentation de la nature cohérente de l'expérience. L'idée stroudienne d'une quasi-impossibilité, même à venir, de prouver la réalité du monde extérieur et l'idée nagelienne selon laquelle le scepticisme résulte d'un point de vue de nulle part, c'est-à-dire de la combinaison d'une perspective naturellement subjective de la connaissance, avec une tendance tout aussi naturelle à transcender ce point de vue particulier pour une conception réaliste et impartiale de l'objectivité, conduisent à soutenir la thèse selon laquelle le problème du scepticisme ne comporte aucune solution idoine et intellectuellement satisfaisante. Leurs conceptions humiennes et naturalistes du scepticisme les obligent à reconnaître que rien ne vient véritablement étayer ou mettre à mal nos plus sincères convictions de la vie quotidienne.

Par conséquent, la réponse la plus plausible d'un point de vue naturaliste consiste à rappeler que les arguments du scepticisme épistémologique sont quasiment sans effets dans nos vies ordinaires. Car la croyance naturelle en un monde extérieur et en une certaine uniformité de l'expérience résulte d'une propension naturelle de notre nature humaine et donc « *humienne* »⁴⁵ à voir dans les arguments du scepticisme épistémologique, le produit de convictions raisonnées sans véritable objet⁴⁶, mais aussi implicitement son invulnérabilité théorique⁴⁷. Si nous pouvons penser d'ordinaire pouvoir nous attribuer la connaissance d'un grand nombre de choses à propos du monde et de ses objets, cependant, notre concept ordinaire de connaissance nous enseigne que nul ne saurait définitivement s'exonérer de l'idée selon laquelle nous pouvons également être dans l'erreur à propos de cette

⁴¹ Claudine Tiercelin, *Le doute en question : parades pragmatistes au défi sceptiques*, Paris, Éditions de l'Éclat, 2005, p. 16.

⁴² S. Cavell, *Les voix de la raison*, Op. Cit., p. 87.

⁴³ P. F. Strawson, *Les individus*, trad. franç. A. Shalom & P. Drong, Seuil, 1973, p. 39.

⁴⁴ P. F. Strawson, *Skepticism and Naturalism: Some Varieties*, New York, University Press of Colombia, 1985.

⁴⁵ Claudine Tiercelin, *Le doute en question : parades pragmatistes au défi sceptiques*, Op. Cit.

⁴⁶ C. Tiercelin, *Op ; Cit.*, p. 24 .

⁴⁷ Bernard Williams, *Op. Cit.*

connaissance. Cette possibilité de l'erreur que nous ne pouvons pas exclure constitue l'axe central par lequel le scepticisme épistémologique prétend fonder ses arguments. L'incapacité dans laquelle nous sommes à pouvoir justifier la certitude de la connaissance, conduit le scepticisme à énoncer que nous devons reconnaître l'impossibilité dans laquelle nous sommes de savoir quoi que se soit.

D'une certaine manière, la stratégie du scepticisme épistémologique consiste moins à nier que le monde soit tel que nous pouvons le connaître que d'insister sur le fait qu'il pourrait être très différent. Il ne s'agit pas d'affirmer qu'aucune des choses que nous pensons savoir n'est vraie, mais seulement d'affirmer que nous n'avons certainement pas la connaissance que nous pensons avoir⁴⁸. Cette forme extrême du scepticisme, plus conceptuel qu'existential, aux origines, semble-t-il, cartésiennes, conduit Clarke à réfléchir sur ce qu'il peut y avoir de véritablement problématique dans le concept de connaissance tant dans ses usages ordinaires ou préthéoriques que philosophiques.

3.1.3.2 Penser l'expérience et les conditions de possibilité du scepticisme.

L'intérêt fondamental de Clarke pour le scepticisme épistémologique réside dans le caractère problématique de son apparente invulnérabilité théorique. Apporter une réponse à cette forme radicale et problématique du scepticisme nécessite alors de penser l'articulation du concept de connaissance et ses usages ordinaires dans la vie quotidienne, avec le concept philosophique de connaissance et ses usages épistémologiques afférents. Il s'agit également de penser et d'articuler les pratiques effectives d'attribution et de refus de connaissance dans la vie de tous les jours des générations d'hommes ordinaires et dans "la vie de l'esprit" des philosophes. C'est en partie ce que réalise le travail doctoral de Clarke. Dans ses articles ultérieurs, Clarke motive ses études de ce qu'est dire *voir* et ce qu'est dire *savoir* en faveur d'un contextualisme épistémologique qui est supposé procurer une solution à la nature et au legs du scepticisme épistémologique. Si, cette forme radicale de scepticisme comporte une

⁴⁸ Franck Lihoreau, *Scepticisme, contextualisme et clôture épistémique*, Thèse de doctorat de philosophie, Rennes 1, inédite, 2006, avant-propos, p. 7.

part de vérité irréductible, quelle est-elle ? L'analyse clarkienne en terme contextualiste prétend concilier les prétentions ordinaires à la connaissance et sa justification avec nos apparentes incapacités à exclure toute possibilité d'erreur à définir et signifier la connaissance et le savoir. Il s'agit également d'être en mesure de rendre compte de notre relation au scepticisme et à ce qu'il nous lègue. Loin de se réduire à une doctrine selon laquelle la pensée humaine ne peut définitivement se déterminer sur le fait ou non d'être parvenu à une vérité absolue, le legs du scepticisme, c'est l'héritage de l'examen incessant de la connaissance par certains hommes, ordinairement définis comme philosophes et qui cherchent à penser leur condition étrange qu'ils ont et peuvent avoir devant l'expression philosophique et la question de la vérité. Le contextualisme clarkien réside dans l'hypothèse selon laquelle les conditions de vérité des énoncés épistémiques ou d'attributions de connaissance des épistémologues, varient en fonction de caractéristiques propres au contexte des philosophes qui effectuent ce type d'énoncés ou d'attribution de connaissance. C'est pourquoi la démarche de pensée clarkienne s'inscrit au croisement de l'épistémologie et de la philosophie du langage. En effet, les examens clarkiens se concentrent sur la diversité des types d'arguments philosophiques avancés pour soutenir telles ou telles thèses en faveur de ce qu'est dire *voir* et de ce qu'est dire *savoir*. Selon Clarke, les différents arguments soutenus et avancés en faveur ou en défaveur de telles ou telles thèses sont apparemment d'ordre épistémologique. Mais, ils sont également d'ordre linguistique selon notre philosophe. Car l'intérêt porté par les épistémologues aux attributions de connaissance relève fondamentalement de préoccupations posées par le scepticisme, considérées comme le problème épistémologique par excellence.

Les examens clarkiens montrent que nous ne pouvons en aucune manière mésestimer la teneur des arguments des tenants et adversaires de telles ou telles thèses de ce qu'est dire *voir*, comme nous ne pouvons mésestimer les arguments des sceptiques et de leurs détracteurs. Les uns comme les autres prennent appui sur le caractère apparemment probant de certaines données issues de l'observation de nos pratiques linguistiques effectives d'attribution de connaissance⁴⁹. Par conséquent, l'attention clarkienne portée aux discours ordinaires des épistémologues n'est pas anodine. Il s'agit de présenter une démarche contextualiste satisfaisante de la connaissance et du scepticisme. Cette attention reflète également un geste séminal qui ouvre une nouvelle perspective historique et philosophique à de nombreuses controverses actuelles sur la connaissance. Ces débats philosophiques sur la nature de la connaissance peuvent être ainsi éclairés à la lumière de la réflexion clarkienne sur

⁴⁹ F. Lihoreau, *Ibid.*

le scepticisme. Pour l'histoire contemporaine du renouveau du scepticisme dans la philosophie contemporaine, l'oeuvre clarkienne est également fort éloignée d'une conception défaitiste ou déflationniste à l'égard de la connaissance fût-elle ou non philosophique.

Pour Clarke, il ne s'agit pas seulement d'analyser les conditions de possibilités de douter depuis de vraies raisons ou depuis le cabinet philosophique⁵⁰. Il faut étudier à travers l'interrogation sceptique des conditions de possibilités de la connaissance, les conditions de possibilité du scepticisme épistémologique lui-même. L'enjeu est de montrer que la vigueur argumentative du scepticisme demeure dans l'idée selon laquelle l'ensemble des objections sceptiques repose sur un refus implicite de toute contextualisation des conditions de possibilité de la connaissance. L'invocation clarkienne au contextualisme dans l'analyse des conditions de possibilité de la connaissance ne revient aucunement à soutenir l'idée selon laquelle le statut épistémique d'une proposition est susceptible de varier en fonction de facteurs multipolaires eux-mêmes variables⁵¹. Les analyses clarkiennes conduisent à articuler l'épistémologie traditionnelle avec le scepticisme afin de souligner le fait que quelle que soit la nature d'une proposition épistémique, elle ne peut avoir véritablement ce statut indépendamment de la prise en compte de contraintes contextuelles qui agissent explicitement ou implicitement sur la proposition. Le contextualisme constitue alors l'une des approches de la nature de la connaissance et de ses attributs. La singularité et la puissance de contextualisme clarkien demeure dans la capacité de proposer des solutions qui puissent mettre un terme aux paradoxes sceptiques. Il procure ainsi la possibilité de concevoir les conditions de vérité d'énoncés épistémiques comme variables en fonction du contexte. Il présuppose aussi une perspective externaliste sur les contraintes d'accessibilité à la connaissance, idée selon laquelle la justification de la connaissance n'est pas entièrement dépendante ou restreinte à la seule justification de ce dont le sujet a conscience. Pour ces raisons, si des contraintes appropriées doivent être satisfaites pour que tels et tels énoncés épistémiques puissent prétendre exprimer une connaissance, cela n'implique pas pour autant que l'on connaisse ou que l'on croie nécessairement à ces contraintes, même si une certaine sensibilité minimale est requise du fait de leur impact causal⁵².

L'objectif clarkien d'étudier la définition empiriste et naturaliste de l'expérience avec la nature du dispositif sceptique répond à un impératif. Celui de rendre compte de l'autorité des dimensions épistémologiques, ontologiques et pratiques de l'expérience afin d'attester de

⁵⁰ T. Clarke, *Le Legs du scepticisme*.

⁵¹ C. Tiercelin, *Le doute en question*, Op. Cit., p. 268.

⁵² Timothy Williamson, *Knowledge and Its limits*, Oxford University Press, 2000.

la présence de croyances implicites et stables communément partagées par les épistémologues traditionnels et les sceptiques. L'idée d'une conception de l'expérience donatrice et génitrice de la connaissance invite l'épistémologie traditionnelle à voir au fondement de la connaissance, un donné expérientiel immédiat entre la conscience et le monde.

Néanmoins, ce donné expérientiel et son évidence présumée peuvent faire l'objet d'une mise en doute rationnelle et argumentée par le processus sceptique. Le scepticisme interroge ainsi la possibilité de produire une intelligibilité du rapport de la conscience au monde. Autrement dit, il questionne notre faculté de comprendre comment une connaissance d'expérience objective est possible. Si toute connaissance dérive de l'expérience, si l'expérience est la condition universelle de la connaissance au moyen de la causalité, pour autant, nous ne sommes pas absolument assurés de la certitude de cette connaissance, comme nous le rappelle le moindre doute raisonnable et raisonné. Pour Clarke, il importe d'expliquer la nécessité qu'éprouve toute connaissance empirique minimale à faire appel au modèle rationnel physico-mathématique ou géométrico analytique afin de vérifier la validité de ces propres énoncés épistémiques. Cette explicitation de la nature de la connaissance pour l'épistémologie traditionnelle et le scepticisme épistémologique requiert l'obligation d'analyser et de comprendre les croyances qu'elle présuppose et les méthodes de justification qu'elle impose. Le fait de ne jamais disposer d'une connaissance invulnérable ou infaillible contraint l'examen philosophique et systématique de la connaissance à une justification forcenée. Elle conduit très justement le scepticisme à énoncer que nous ne savons quasiment rien. Choisir entre le faillibilisme et le scepticisme constitue une sorte de choix entre Charybde et Scylla. A moins que cela ne soit l'épistémologie elle-même qui se révèle impropre à supporter l'ambition philosophique. Si les attributions épistémiques sont subtilement corrélées au contexte d'énonciation, alors ce sont peut-être les ressources mêmes de l'épistémologie qui sont défailtantes. Les propositions épistémiques seraient implicitement altérées et erronées dans tout contexte épistémologique⁵³. L'épistémologie serait alors une forme de recherche intellectuelle qui viendrait à ruiner son propre objet, donnant par contrecoup raison au scepticisme et à l'idée d'une insaisissable connaissance⁵⁴. Ces remarques faites par certains héritiers de Clarke revendiquent que le critère de démarcation le plus souvent invoqué entre la croyance et la connaissance repose finalement sur la justification. La vérité des attributs épistémiques dépend ainsi du contexte puisque les critères

⁵³ Barry Stroud, « Understanding Human Knowledge in general » (1989) in *Understanding Human Knowledge*, Oxford University Press, 2000, p. 99-121.

⁵⁴ *Id.*

d'une justification appropriée réfèrent eux-mêmes au contexte⁵⁵. Le contexte particulièrement exigeant de l'épistémologie rendrait ainsi inopérant l'objet même de son existence. Les ressources du contraignant contexte de l'épistémologie nous conduiraient alors à ne pouvoir être certains de rien, alors même que paradoxalement, certains contextes épistémiques moins coercitifs, comme ceux de la vie quotidienne, nous conduiraient à établir des attributions de connaissance plus affirmées. Selon d'autres héritiers⁵⁶, l'épistémologie infaillibiliste ne conduit pas nécessairement au scepticisme épistémologique et elle ne prétend aucunement que le lien entre connaissance et justification doit être repensé.

Dans son travail séminal, Clarke montre comment l'empirisme classique, l'empirisme logique et le phénoménisme s'appuient sur les idées respectives de « *sense data* », d'« énoncés protocolaires » et de « phénomènes » pour prétendre à une certaine conception coercitive de la connaissance. Pour ces différentes formes de la connaissance empirique, une thèse implicite leur est commune : nous devons connaître en toute certitude le monde extérieur et ses objets, car ils nous affectent d'une manière privilégiée. Ce présupposé constitue le ressort essentiel de la nature de l'épistémologie traditionnelle, ses ambitions fondationnalistes et l'éventualité du scepticisme. L'idée qu'il y ait un donné expérientiel constitué d'axiomes de base ou de croyances fondamentales conditionne l'usage de la connaissance empirique comme prémisses d'arguments ultérieurs vérificationnistes. Mais ces arguments n'apparaissent jamais aussi valides que nous le souhaiterions pour nous convaincre définitivement de ce que nous percevons ou savons trivialement de la réalité extérieure. Pour cette raison, les arguments du scepticisme se révèlent particulièrement convaincants dans le contexte spécifique de l'épistémologie des philosophes. Le langage de l'expérience et de la connaissance empirique conditionne ainsi l'existence de termes propres, à l'exemple de ce qu'est *voir* et ce qu'est *savoir*, pour saisir les données probantes de la perception et de la connaissance. Mais les raisonnements des partisans de l'empirisme et du sens commun, comme les raisonnements des tenants du scepticisme paraissent faire usage des termes *voir* et *savoir*, selon des degrés particulièrement élevés dans lesquels nous ne reconnaissons plus les contextes d'usages de la vie quotidienne. Pour autant, faut-il interpréter le geste clarkien comme l'expression d'une méfiance généralisée à l'endroit de toute théorie générale de la connaissance ?

Selon Clarke, l'épistémologie traditionnelle suppose que la connaissance des objets physiques nous parvient par le truchement de la connaissance d'autres objets, plus

⁵⁵ *Id.*

⁵⁶ David Lewis, « *Elusive Knowledge* », *Australian Journal of Philosophy*, 1996, 74,4, p. 549-556.

conceptuels (*sense data*, donné, expérience, stimulation, etc.). Ces derniers constituent alors les présupposés fondamentaux qui caractérisent toute possibilité d'investigation épistémologique. Le travail de l'épistémologue traditionnel consiste alors à mettre en évidence la structure générale de la connaissance humaine en rendant explicites ces présupposés ou ces principes épistémiques pour passer de la sphère du sens commun à celle du sens philosophique. Les théories traditionnelles de la connaissance se justifient en conférant l'existence à ces présupposés ou à ces postulats épistémiques. En effet, les épistémologues considèrent que le simple fait de pouvoir montrer que ces postulats sont précisément ce dont les philosophes ont besoin pour établir la connaissance en question, alors ils doivent nécessairement exister ou être postulés à titre de principes épistémiques. Mais comme le note Stroud⁵⁷, après Clarke, de telles reconstructions rationnelles de la connaissance ne peuvent véritablement pas nous satisfaire, si nous voulons comprendre comment nous faisons pour savoir les choses que nous savons⁵⁸. Plus encore, selon Stroud, ceci constitue l'enseignement principal de Hume pour Kant⁵⁹. Si toute connaissance dérive de l'expérience, alors nous ne pouvons rien savoir. En effet, si nous avons effectivement une connaissance par expérience, nous devons alors également avoir quelque connaissance qui soit indépendante de l'expérience. Il n'y a ainsi que sous cette condition que la connaissance empirique peut être possible. Nous devons savoir certaines choses *a priori* si nous savons quoi que se soit⁶⁰. Mais comment pouvons-nous savoir quoi que ce soit *a priori* ? Comment pouvons-nous même savoir ces choses que nous savons et dont nous avons un certain besoin afin d'établir toute connaissance empirique ? En effet, ces postulats ou principes épistémiques présupposés par toute connaissance empirique ne sont pas connus par expérience. À partir des analyses clarkiennes, Stroud souligne que si nous présupposons avoir une connaissance de certains principes *a priori*, toute notre connaissance *a priori* n'aura pas été pour autant expliquée. Cette connaissance *a priori* ne peut être expliquée qu'en termes de quelque chose qui ne soit pas lui-même une connaissance *a priori*. La connaissance empirique ne pouvant pas être elle-même le facteur d'explication de la connaissance *a priori*, les épistémologues traditionnels sont ainsi confrontés, soit à devoir accepter le fait de savoir des choses dont ils ne peuvent rendre compte, soit à essayer d'expliquer cette connaissance *a priori* sans invoquer une autre

⁵⁷ D. Lewis, « Elusive Knowledge », *Op. Cit.*

⁵⁸ Sur cette dernière question et son traitement dans la philosophie anglo-américaine contemporaine, voir Elise Domenach, *La vérité du scepticisme*, Partie III, Naturalisme, transcendantalisme et ordinaire : de Kant à Wittgenstein, § 6 « L'héritage du transcendantalisme kantien et le débat contemporain sur les arguments transcendants », *Op. Cit.*, p. 707-843.

⁵⁹ Kant, *Critique de la raison pure*, Introduction, (B19- 20), *Op. Cit.* p. 107.

⁶⁰ B. Stroud, *Id.*

forme de connaissance⁶¹. Ainsi, l'épistémologie traditionnelle contracte et reconduit indéfectiblement sa relation au scepticisme épistémologique. Le projet d'élucidation épistémologique de la connaissance du monde extérieur par les philosophes traditionnels présuppose que si nous savons quoi que se soit, nous devons également savoir que nous le savons. Ce présupposé d'origine cartésienne, c'est-à-dire le fait selon lequel *savoir* requiert de savoir que nous savons, constitue l'un des points majeurs des controverses actuelles de l'épistémologie contemporaine.

Dans la vie quotidienne, nous pouvons assez facilement faire l'expérience que quelqu'un sache quelque chose sans savoir (au sens de l'épistémologie traditionnelle) qu'il le sait. Autrement dit, est-il possible que nous sachions quelque chose sans savoir que nous le savons ? Pouvons-nous établir une théorie de la connaissance qui soit en capacité d'établir le fait que parfois nous ne savons pas que nous savons des choses, sans pour autant nier que nous savons réellement ces choses ? L'interrogation clarkienne quant à la nature de l'épistémologie traditionnelle et de la nature du scepticisme a pour finalité d'analyser les formes expressives des définitions philosophiques de la connaissance. Étudier l'ensemble des démarches et processus d'enquêtes de l'épistémologie traditionnelle revient alors pour Clarke à considérer, du point de vue des philosophes, la tâche caractéristique de toute théorie philosophique de la connaissance. Les épistémologues et implicitement les sceptiques, de manière négative, cherchent à expliquer comment la connaissance en général est possible et de quelle manière. Les recherches épistémologiques des philosophes n'ont pas seulement pour objectif d'affirmer que nous possédons la connaissance que nous prétendons avoir, ni de contrer par toute les parades possibles le scepticisme radical. Les prétentions des théories philosophiques de la connaissance cherchent de manière primordiale à fonder comment nous savons les choses que nous savons afin d'invalider l'existence même de la possibilité du scepticisme épistémologique. Les théories philosophiques de la connaissance répondent ainsi pour Clarke et pour Stroud, non pas seulement à une exigence philosophique purement intellectuelle, mais aussi à un besoin ordinaire de nous fier à quelque chose, et ce, afin de comprendre comment la connaissance est possible en général. L'exigence revendiquée de lucidité épistémologique et que semble requérir toute authentique pratique épistémologique conditionne de façon coercitive, la manière dont les philosophes de la connaissance pensent et représentent les processus de la connaissance. Cette exigence de lucidité présuppose d'avoir en quelque sorte une bonne raison d'adhérer à une théorisation de la connaissance qui ne

⁶¹ *Ibid.*

puisse en aucune façon laisser entendre que quelque chose puisse nous échapper ou puisse ne pas être justifié pour être accepté comme une connaissance.

Le caractère quasiment ordinaire ou naturel de la démarche épistémologique des philosophes traditionnels et des sceptiques apparaît alors comme une opération intellectuelle spécifique qui figure ce que devrait être généralement la connaissance des choses. Le langage épistémologique prétend ainsi rendre compte de la réalité ou des faits de connaissance de manière irréductible à toute représentation. Cette exigence explicative et générique de la nature de la connaissance requiert que les épistémologues représentent leur activité d'intelligibilité comme une opération d'acquisition de la connaissance qui auparavant présuppose que nous ne sachions rien de manière vraie. L'épistémologie traditionnelle adopte ainsi un certain point de vue externaliste quant à l'acquisition de la connaissance en concevant l'organisation de la connaissance selon des degrés généraux de compréhension et d'antériorité épistémiques. Elle conduit à présenter la compréhension générale du phénomène de la connaissance, au moyen d'expériences de pensée, en prétendant ainsi saisir une connaissance selon les cas, *a priori* ou *a posteriori*, qui puisse fonder préalablement toute connaissance authentiquement reconnue comme philosophique, c'est-à-dire comme vraie et justifiée.

Mais, cette connaissance de choses, principes ou postulats épistémiques, découverts par les investigations épistémologiques des philosophes, constitue alors le point d'achoppement par lequel le scepticisme donne matière à s'exercer. Selon Clarke, la pertinence des arguments du scepticisme repose finalement sur le fait épistémique suivant : les philosophes sont dans l'incapacité à rendre compte intégralement de cette supposée et préalable connaissance. Les épistémologues traditionnels ne peuvent donc pas savoir, en un sens strictement philosophique, ce qu'ils prétendent expliquer et vérifier.

La vérité du legs sceptique réside alors dans le fait suivant : les épistémologues ne peuvent produire une théorie philosophique de la connaissance pleinement satisfaisante. Car ils ne peuvent, du fait même d'un vice de forme proprement épistémologique, ni respecter leurs propres critères d'engagement de ce qu'est dire *savoir*, ni découvrir qu'ils ne peuvent pas *savoir* ce qu'ils pensent savoir⁶².

⁶² Voir T. Clarke, *le Legs du scepticisme* et B.Stroud, *Understanding Human Knowledge in General*, Op. Cit

3.1.4 LE CONCEPT D'EXPÉRIENCE ET LA QUESTION DE LA NATURE DES CONCEPTS EMPIRIQUES.

3.1.4.1 Physique et métaphysique de l'expérience et de la phénoménalité.

Comme le souligne Claude Romano, si le concept d'expérience possède quelques linéaments d'intelligibilité⁶³, il est néanmoins au cœur des controverses de l'épistémologie et de la philosophie du langage. Ces controverses renvoient généralement à une problématique de la philosophie de la connaissance. Faut-il considérer l'expérience comme ce quelque chose qui se donne intuitivement dans une dimension pré linguistique à laquelle une conscience ou un agent confère librement un sens ? Faut-il examiner la notion d'expérience comme ce sur quoi nous établissons le fondement de la connaissance en termes de causalité et de certitude sensible ? Faut-il faire dériver nécessairement l'ensemble de la connaissance de l'expérience, comme le prétend toute forme d'empirisme ? Ou à l'inverse, faut-il considérer l'expérience comme ce quelque chose dont la structure et le sens résultent irréductiblement de la médiation des fonctions logiques de la pensée humaine ? En résumé, est-il possible de postuler ou non l'autonomie de l'expérience à l'égard des formes supérieures de la pensée et du jugement ?⁶⁴ L'ensemble de ces interrogations conduit à faire de l'expérience ce quelque chose à partir duquel il est possible de prétendre établir de la connaissance selon des degrés et selon une conception pré ou post langagière. L'expérience peut être alors comprise comme ce lieu où nous expérimentons un fondement à la connaissance selon la modalité de l'apparence, et ce de manière avant tout subjective.

Dans une section précédente, nous avons soutenu que l'examen clarkien de la nature de l'épistémologie traditionnelle et du scepticisme conduit à poser implicitement deux questions essentielles, à savoir :

- 1) Pourquoi est-il si fondamental et nécessaire pour les épistémologues traditionnels d'avoir de bons exemples qui viennent exemplifier idéalement leurs prétentions épistémiques ?
- 2) Que peut-être la nature d'un concept empirique ?

Ces deux interrogations fondamentales structurent la plus grande part de l'exercice philosophique clarkien. Par son examen des arguments épistémologiques traditionnels et des

⁶³ C. Romano, *Au coeur de la raison. La phénoménologie*, Op. Cit., p. 469 et ss.

⁶⁴ C. Romano, *Au coeur de la raison. La phénoménologie*, Op. Cit., p. 730.

arguments sceptiques, Clarke mobilise des formes de modélisations à échelle réduite de ce que sont et représentent pour lui les investigations de la philosophie traditionnelle de la connaissance et du scepticisme. L'enquête clarkienne sur la nature de l'épistémologie traditionnelle et sur le scepticisme conduit à voir également dans les problèmes traditionnels de la philosophie de la connaissance, des problèmes liés au langage philosophique. Plus encore, les investigations clarkiennes nous conduisent à nous interroger sur les véritables raisons qui motivent certains d'entre nous, issus des générations d'hommes ordinaires, à philosopher. Par voie de conséquence, répondre à cela contraint Clarke à examiner pour quelles raisons et de quelles manières nous sommes conduits à faire de la philosophie. À l'inverse d'Austin, Clarke ne voit pas dans le fait de poser des questions épistémologiques une sorte de geste de démesure (Hybris) ancré dans les prétentions intellectuelles des philosophes. Afin de comprendre le geste épistémologique dans son ensemble, encore faut-il lui accorder ou lui rendre une certaine légitimité et une certaine naturalité qui ne viennent pas caricaturer cette ambition toute particulière des philosophes. Pour Clarke, l'enjeu est alors de comprendre, de démontrer et de justifier le geste épistémologique depuis une assise qui est fondamentalement celle d'un lieu et d'une expérience : la vie ordinaire et quotidienne des hommes du commun, philosophes ou non-philosophes.

La dénomination clarkienne d' « *épistémologie traditionnelle* », quel que soit son caractère problématique en termes de désignation, d'objet ou d'unité conceptuelle, renvoie finalement à l'idée qu'un épistémologue traditionnel est celui qui examine ou qui prétend examiner les propositions du sens commun ou nos croyances les plus fondamentales, en d'autres termes, nos prétentions à savoir⁶⁵. Ces prétentions existent tant en régime philosophique qu'en régime non philosophique. Cependant, il nous est possible de les différencier, que l'on soit philosophe ou non. Selon Clarke, nos croyances fondamentales communes et la connaissance empirique que nous en tirons se fondent sur trois présuppositions :

- Nous pouvons savoir que les objets physiques existent dans le monde.
- Nous pouvons voir (et toucher) ces objets physiques.
- Nous pouvons savoir que les objets physiques existent parce que nous pouvons les voir (et les toucher)⁶⁶.

⁶⁵ Voir l'introduction de la thèse de Clarke. Voir également le séminaire de J.-Ph. Narboux, *Le legs de Thompson Clarke*, séance du 17/01/2011, inédit.

⁶⁶ T. Clarke, *La nature de l'épistémologie traditionnelle*, § I, p. 5.

Mais, à la date où il publie ses articles, Clarke pense que nous n'avons pas véritablement compris ce dont nous entretenons le scepticisme épistémologique. Les doutes du sceptique et ses remarques quant à la nature de *savoir* nous révèlent que nous ne savons pas exactement ce qu'est un concept empirique, voire même un concept. Ce constat ne résulte ni du fait selon lequel la réalité serait inaccessible pour le concept, car elle serait à une distance trop éloignée pour qu'il puisse prétendre exercer une quelconque prise directe sur elle, ni de manière plus générale, du fait selon lequel il n'y aurait aucun concept de ce qui est vraiment réel, car nous ne saurions savoir ce qu'est *être une réalité*⁶⁷. La réalité serait ainsi réduite à une possibilité : celle de ne pas pouvoir être pensée, car elle serait en deçà ou au-delà du concept⁶⁸. Clarke ne défend en aucune manière une conception inféabiliste de la réalité empirique qui ferait des ambitions des épistémologues traditionnels un vain projet.

Comme le souligne J. Benoît, « *Là où on pense a priori que le concept ne peut pas atteindre la réalité, s'impose une question voire un mystère de la réalité, qui devient comme un prurit pour la pensée, et il devient précisément très tentant de demander un concept pour elle sous le régime même de l'impossibilité. Quelque chose comme un super-concept. Une certaine tradition philosophique, en ce point, parle d' "idées de la Raison" »*⁶⁹. Selon Clarke, il n'y a véritablement pas lieu de s'étonner qu'un concept soit un concept, c'est-à-dire qu'il peut en un sens atteindre la réalité même ou avoir une réelle portée, sans pour autant affirmer de manière peut-être péremptoire que l'espace des concepts puisse couvrir l'intégralité de la réalité⁷⁰. Pour Clarke, nous avons le devoir de reconnaître que l'incapacité ou la difficulté dans laquelle les épistémologues traditionnels sont à concevoir des concepts empiriques, constituent un aspect intrinsèque fondamental de notre ambition épistémique, qu'elle soit philosophique ou non. L'enseignement réel ou *le legs du scepticisme* épistémologique consiste fondamentalement à nous rappeler à ce fait essentiel. Le legs du scepticisme, c'est avant tout l'affirmation d'un certain renoncement pour les épistémologues traditionnels. Ce renoncement n'est pas celui de connaître ou de savoir, mais bien plutôt celui de croire ou de penser qu'ils pourraient conceptualiser n'importe quelle chose sans condition et qu'il existerait corrélativement des possibilités d'établir des concepts sans une mise en œuvre minimale⁷¹.

⁶⁷ Jocelyn Benoît, *Concepts*, Op. Cit., p. 31.

⁶⁸ *Id.*, p. 32.

⁶⁹ *Ibid.*

⁷⁰ *Id.*, p. 34-35.

⁷¹ *Id.* p. 36.

Loin de l'interprétation traditionnelle, si ce n'est triviale de la nature du scepticisme entendue comme la mise en doute radicale de toute possibilité effective pour la pensée de savoir, la nature du scepticisme réside inconditionnellement, selon Clarke, dans le rappel d'une condition fondamentale de la portée effective des concepts. Cette condition réside dans une possibilité de leur propre dépassement par la réalité qui peut nous conduire à énoncer que nous ne puissions pas toujours avoir de concepts pour telles ou telles réalités⁷². Le philosophe sceptique est à la fois le philosophe et l'homme du commun qui rappelle à ses pairs, les épistémologues traditionnels, qu'il n'est pas souhaitable d'attendre de la pensée ce qu'elle ne peut éminemment ne pas réaliser par nature. Le scepticisme nous enseigne que la pensée philosophique ou l'épistémologie ne peut prétendre opérer ou avoir une efficacité sur le réel, c'est-à-dire avoir une prise effective dans une expérience de pensée en dehors de toute réalité. Par conséquent, selon Clarke, le scepticisme nous rappelle simplement qu'il n'y a pas lieu d'être étonné de constater que la pensée des épistémologues traditionnels soit une pensée de la réalité et non la réalité même, comme ils le prétendent au moyen de leurs théories respectives. À négliger ce fait trivial, les philosophes de la connaissance prennent le risque de se fourvoyer dans les innombrables controverses à affirmer *voir*, *dire*, et *dire voir*, c'est-à-dire à prétendre simplement « *décrire* » alors qu'ils font également autre chose. Clarke suggère que pour savoir « *ce qu'est décrire* », il faut se demander également « *ce qu'est plus que décrire* »⁷³. Au moyen de ses analyses de la discursivité épistémologique, Clarke établit alors une critique philosophique des problèmes de l'épistémologie traditionnelle qui lui apparaissent comme des pseudo-problèmes ou des faux problèmes. Les polémiques épistémologiques des philosophes traditionnels qui se concentrent sur la signification des concepts tels que *voir* ou *savoir* et sur la nature descriptive de ce que sont précisément les situations épistémiques de dire *voir* et dire *savoir*, dissimulent les vrais problèmes. Il y a une dimension contextuelle de la connaissance qui se constitue à partir de certains critères qui restent impensés par les épistémologues traditionnels.

Pour Clarke, ceci explique qu'il n'existe pas de méthodes philosophiques proprement dites, comme le prétend Austin avec sa « *phénoménologie linguistique* »⁷⁴, qui puisse s'affranchir de tout élément philosophique, si minimal soit-il. Il n'existe pas non plus de critère *a priori* qui permet de savoir ou de juger quand l'on fait ou non de la philosophie. Si comme le note B. Ambroise, pour le philosophe Austin, « *l'esprit réaliste de l'homme*

⁷² J. Benoist, *Ibid.*

⁷³ J. P. Narboux, Séminaire « *Le legs de Thompson Clarke* », séance du 31/01/2011, inédit.

⁷⁴ J. L. Austin, *Le langage de la perception*, Op. Cit.

ordinaire est ce dont se départissent trop vite les philosophes en raison de "l'illusion scolastique" »⁷⁵. Cependant, pour Clarke, ce constat ne doit pas conduire à mésestimer l'exercice du philosophe quelle que soit ses manifestations. Pour ces raisons, si, d'après Austin, « faire de la phénoménologie linguistique, c'est étudier les tournures de la langue pour comprendre que chacune renvoie à une situation précise, qui ne serait pas la même, bien souvent, si nous utilisons une autre tournure - ou réciproquement, comprendre que chaque situation appelle des énoncés propres, qui n'ont de sens qu'à être convoqués dans cette situation »⁷⁶, alors, pour Clarke, examiner ce que disent véritablement les philosophes, ne doit pas être pris à la légère ou fait l'objet d'un examen par trop railleur. Les fines descriptions épistémologiques des philosophes signifient, certes, différemment, mais elles ont autant de sens que celles non philosophiques des hommes ordinaires. C'est pourquoi l'examen clarkien de l'applicabilité conceptuelle est, en quelque sorte, une résolution des énigmes conceptuelles des philosophes traditionnels et des sceptiques, au moyen d'une exploration grammaticale⁷⁷.

En conséquence, il est nécessaire de prendre véritablement en considération ou au sérieux les processus d'investigations épistémologiques de l'épistémologie traditionnelle, au contraire des affirmations d'Austin⁷⁸. Clarke déclare ouvertement que pour mieux cerner les présupposés de l'épistémologie traditionnelle et ainsi être en mesure de la prendre en défaut, encore faut-il prendre au sérieux ses revendications et ses méthodes⁷⁹. Afin de mieux cerner les limites des prétentions de l'épistémologie traditionnelle, Clarke présuppose qu'elles puissent être vraies pour mieux les invalider de manière démonstrative. Pour cela, il montre que la généalogie de l'épistémologie traditionnelle incarnée dans certaines enquêtes philosophiques comme celles de « l'enquête de la surface »⁸⁰ peut conduire malgré elle à rendre valide une présupposition erronée. La prétendue généalogie de la connaissance proposée par l'épistémologie traditionnelle repose alors sur un présupposé ("je ne peux pas dire "voir" ou " je ne peux pas dire "savoir" dans telles ou telles situations épistémiques⁸¹) qui devient vrai dans les investigations épistémologiques du philosophe traditionnel et du

⁷⁵ Bruno Ambroise, *Les pouvoirs du langage : la contribution de J. L. Austin à une théorie contextualiste des actes des paroles*, Thèse de doctorat, Université Paris X - Nanterre, mars 2005, inédite, p. 9.

⁷⁶ *Id.*, p. 19-20.

⁷⁷ Layla Raïd, *Le réalisme, la connaissance et l'ordinaire. Ethique et épistémologie après Wittgenstein*, Introduction, la contellation des héritages de Wittgenstein, Mémoire d'Habilitation à diriger des recherches, Université Panthéon Sorbonne Paris I, décembre 2011, inédit, p. 18.

⁷⁸ Voir dans son ensemble J. L. Austin, *Le langage de la perception*, Op. cit.

⁷⁹ Voir T. Clarke, *La nature de l'épistémologie traditionnelle*, § IV.

⁸⁰ T. Clarke, *Voir les surfaces et les objets physiques*, § I.

⁸¹ Respectivement T. Clarke, *Voir les surfaces et les objets physiques* et T. Clarke, *Le legs du scepticisme*.

sceptique⁸². Aussi, Clarke est-il légitimement en droit de s'interroger sur le fait suivant : par quelle dextérité de l'esprit ou par quel tour de passe-passe⁸³ sommes-nous arrivés à cette étrange situation épistémique ? Sa réponse consistera dans l'examen du "noter" mais également dans l'étude de ce qu'est « *simplement "décrire"* »⁸⁴ pour les philosophes traditionnels. Il complétera sa réponse en soutenant la thèse selon laquelle ce tour de passe-passe relève d'une dimension contextuelle de ce qu'est dire *voir* et ce qu'est dire *savoir* implicite aux thèses soutenues par les philosophes traditionnels et qui restent très largement impensées.

Clarke voit en cela une contradiction inhérente à la logique même de l'épistémologie traditionnelle. Cette dernière, comme le scepticisme, présuppose qu'une authentique connaissance ne peut dépendre d'un contexte ou d'une situation épistémique. Or, les exemples classiques de ce qu'est dire *voir* et dire *savoir* et qui nourrissent les controverses de l'épistémologie traditionnelle viennent contredire *in interno* le refus des philosophes traditionnels de considérer le caractère contextuel de ce que dire *voir* et de ce qu'est dire *savoir*. Par conséquent, les controverses épistémologiques sont de faux problèmes dans la mesure où ils sont analysés par les philosophes traditionnels comme étant vrais alors qu'ils se substituent et masquent des problèmes intrinsèques à la logique et à la grammaire d'une certaine expression philosophique de la connaissance : celle de l'épistémologie traditionnelle.

3.1.4.2 La question de la relative non-objectivité de l'expérience.

D'après Clarke, la nécessité d'avoir des exemples valides ou de bons exemples pour l'épistémologie traditionnelle repose sur le problème de la nature de ce qu'est décrire une situation épistémique. Toute dégradation d'une situation épistémique semble constituer le fondement de nombreuses controverses des épistémologues traditionnels, à l'exemple du problème de ce qu'est dire « *voir les surfaces et les objets physiques* ». L'idée profondément ancrée dans les pratiques philosophiques de la possibilité d'une « pure » description conduit l'épistémologie traditionnelle à faire prévaloir la connaissance à la 1^{ère} personne. Ce

⁸² J. P. Narboux, Séminaire « *Le legs de Thompson Clarke* », séance du 31/01/2011, inédit.

⁸³ T. Clarke, *Voir les surfaces et les objets physiques*, § I.

⁸⁴ T. Clarke, *Voir les surfaces et les objets physiques*, § II.

processus de conviction en régime philosophique constitue en sorte un paradigme épistémologique exemplifié par de célèbres méditations, en particulier cartésiennes et husserliennes. En conséquence, les exemples mobilisés par les épistémologues traditionnels sont donc moins des justifications ou des preuves d'une argumentation que la présentification d'un supposé processus généalogique de la connaissance, lui-même présupposé par la nature de l'épistémologie traditionnelle. Ces exemples d'applicabilité conceptuelle, de ce qu'est dire *voir* et de ce qu'est dire *savoir* présentés comme de « pures » constatations ou descriptions ont un caractère performatif particulier. Ce caractère participe à singulariser la manière dont nous sommes convaincus par la prose philosophique et à la différencier de la manière dont nous sommes convaincus par la prose scientifique.

Autrement dit, faut-il interpréter ces investigations et exemplifications de ce qu'est dire *voir* ou dire ce qu'est dire *savoir* comme de simples dispositifs inférentiels ou à l'inverse comme des dispositifs performatifs ? Suivant en cela l'enseignement d'Austin, tout en s'en démarquant, Clarke articule la supposée dimension inférentielle à celle performative qui est sous-jacente. De cette manière, Clarke souligne que les épistémologues traditionnels ont tort de considérer leurs enquêtes comme de simples et pures descriptions des états de choses ou comme de prétendus "faits"⁸⁵. Implicitement, Clarke présente une critique du dispositif cartésien de l'investigation épistémologique des philosophes en caractérisant le fait que nous n'avons pas un rapport au monde sur le seul mode épistémique.

Par ailleurs, Clarke nous paraît reformuler différemment les interrogations posées également par l'un de ses illustres contemporains de l'autre côté de l'Atlantique : « *Les notions philosophiques ont-elles un privilège ? Comment se rapportent-elles aux concepts scientifiques ?* »⁸⁶ Ces questions derridiennes, inscrites dans un commentaire à la parution de *Folie et Déraison. Histoire de la folie à l'âge classique* de M. Foucault⁸⁷, renvoient également à un débat entre Derrida et Foucault sur le paradigme de la Raison. Sans entrer dans ce débat, outrepassant notre propos⁸⁸, nous y voyons une controverse qui fait écho en quelque sorte à ce dont Clarke cherche à nous entretenir. Foucault critique l'idée d'une pure possibilité de décrire depuis le paradigme cartésien de la Raison objective. Clarke et Foucault articulent le problème de l'expérience à celui des discours sur l'expérience en soulignant différemment qu'il y a un ordre du discours philosophique qui possède une fonction normative et une

⁸⁵ Voir l'analyse du fait « *H.M.* » dans T. Clarke, *Seeing Surfaces and Physicals Objects*.

⁸⁶ Jacques Derrida, « Cogito et histoire de la folie », conférence prononcée le 4 mars 1963, in *L'écriture et la différence*, Seuil, 1967, p. 70.

⁸⁷ Michel Foucault, *Folie et déraison. Histoire de la folie de l'âge classique*, Paris, Gallimard, 1961.

⁸⁸ Pour une analyse renouvelée de ce célèbre débat, voir Thibaut Gress, *Descartes et la précarité du monde. Essai sur les ontologies cartésiennes*, § Doubter entre rêve et folie, Paris, CNRS, 2012, p. 51-57.

fonction de régulation organisant le réel au moyen de la production du savoir philosophique. Si, l'archéologie⁸⁹ foucauldienne des discours constitue une analyse interrogative sur les conditions d'émergence des dispositifs discursifs qui engendrent ou soutiennent des pratiques, en articulant le couple savoir / pouvoir dans une objectivation discursive, l'analyse clarkienne échappe à toute prise en considération fondamentalement historiciste des objets du savoir philosophique de l'épistémologie traditionnelle. Notons, cependant, qu'il serait possible de voir dans le qualificatif d' « *Épistémologie traditionnelle* », une certaine conception philosophique et généalogique de la nature des processus de connaissance historiquement datée et critiquée par Clarke. Mais, Clarke ne cherche aucunement à problématiser le régime de discursivité de l'épistémologie traditionnelle en y voyant une certaine configuration d'une forme de pouvoir. Il n'y a pas de considération politique sur la dimension assertive et performative du discours philosophique pour Clarke. Ceci constitue une différence essentielle entre Clarke et Cavell. En effet, ce dernier prétend analyser la dimension politique de la revendication philosophique à savoir, c'est-à-dire à revendiquer l'universel dans notre expérience ordinaire et à parler au nom des autres⁹⁰. Cette différence nous paraît analogue à celle qui existe entre Austin et Bourdieu sur l'idée d' « *un point de vue scolastique* » à l'œuvre dans la (re)production intellectuelle des philosophes⁹¹.

Clarke prend très au sérieux les exemples de l'épistémologie traditionnelle, car il s'agit d'analyser leur valeur démonstrative indépendamment de tout ancrage ou de sources historiques. En supposant une certaine valeur à la généalogie de l'épistémologie traditionnelle, Clarke cherche à évaluer en terme conséquentialiste les présuppositions mises en œuvre. Il s'agit de montrer qu'elles conduisent à invalider le projet même des épistémologues d'affirmer idéalement la réalité objective et non contextuelle de ce qu'est dire "voir" et ce qu'est dire "savoir". Selon Clarke, ces présuppositions conduisent à donner raison au scepticisme qui montre que les énoncés des controverses des épistémologues reposent paradoxalement sur une dimension contextuelle impensée par les philosophes. Clarke montre alors qu'il appartient à la grammaire de *voir* que *voir* est un « *concept à unité* » ou un « *composé d'unité* »⁹². Pareillement, il appartient à la grammaire de *savoir* que *savoir* n'est pas un concept empirique et que notre constitution conceptuelle ne peut pas être du type

⁸⁹ Michel Foucault, *Les mots et les choses*, Paris Gallimard, 1966.

⁹⁰ S. Cavell, *Les voix de la raison*, Op. Cit. ; *Dire et vouloir dire, livre d'essais*, Op. Cit. ; *Un ton pour la philosophie. Moments d'une autobiographie*, Op. Cit.

⁹¹ J. L. Austin, *Le langage de la perception*, Op. Cit. ; P. Bourdieu, *Méditations pascaliennes*, Paris, Édition du Seuil, 1997.

⁹² T. Clarke, *Voir les surfaces et les objets physiques*, § IV.

standard⁹³. Cela conduit Clarke à conclure que la conception et le renvoi à l'idée d'un sens commun, présumé majeur de l'épistémologie traditionnelle et du scepticisme, ne peuvent rendre compte d'un quelconque caractère objectif à nos pratiques épistémologiques de la vie quotidienne, celles des générations d'hommes ordinaires.

Loin de supposer une quelconque essence ou nature au *plain*, à « l'ordinarité » et sa possible traduction en termes de concepts empiriques, Clarke voit dans le caractère spécifique de la nature de l'épistémologie traditionnelle et du legs du scepticisme, la non-objectivité et la non-objectivité d'un type d'expérience humaine, celle qui ne serait en aucune manière philosophique. Fondamentalement, Clarke pense qu'il y a une illusion philosophique à prétendre différencier le philosophique du non philosophique et à tenter d'établir une telle démarcation en termes d'attitudes, d'énoncés et de propositions épistémiques. Cette illusion paraît puiser ses fondations dans une forme d'anxiété transcendantale quant à la nature et à la légitimité de nos revendications épistémiques. Elle cherche à régler et à normer les processus épistémiques à partir d'une prétendue généalogie de la connaissance empirique alors que nos pratiques effectives d'investigations épistémologiques mondaines (*Mundan Espistemology Investigations*) s'inscrivent dans une dimension non réglée⁹⁴.

Clarke étudie ainsi la nature de l'épistémologie traditionnelle et la nature du scepticisme. Il prend au sérieux leurs prétentions à énoncer la régulation de l'applicabilité conceptuelle, autrement dit, ce qu'est dire *voir* et ce qu'est dire *savoir*. Il le fait à partir d'une perspective qui est celle de la philosophie du langage. Clarke recourt d'une certaine façon à la méthode wittgensteinienne d'immersion dans les présuppositions de la philosophie de la connaissance et de la métaphysique⁹⁵. Non seulement pour montrer la nature de la philosophie traditionnelle de la connaissance ou la métaphysique de la connaissance. Mais, surtout, afin de démontrer ce qu'impliquent de telles présuppositions de la part de l'épistémologie traditionnelle et du scepticisme, et ce, pour mieux circonscrire la grammaire et la logique de la connaissance qui y sont à l'œuvre et qui prévalent. Néanmoins, il est loin d'être évident de prêter à Clarke la réflexion selon laquelle l'idée de la connaissance et de la théorie de la connaissance serait en soi métaphysique⁹⁶. L'intérêt de la pensée clarkienne réside fondamentalement dans le fait d'avoir posé « *la question de la pertinence de l'investigation de la philosophie de la connaissance dans la détermination d'une phénoménologie de notre*

⁹³ T. Clarke, *Le legs du scepticisme*, § Le legs du scepticisme.

⁹⁴ Voir la thèse de Clarke, *La nature de l'épistémologie traditionnelle*.

⁹⁵ J. P. Narboux, Séminaire sur "*le legs de Thompson Clarke*", séance du 31/01/2011, inédit.

⁹⁶ J. Derrida, *La voix et le phénomène*, Paris, PUF, 1967, p. 3.

expérience des objets. »⁹⁷ Clarke pense que les philosophes de la connaissance mettent en œuvre des méthodes de la logique et de la grammaire de la connaissance relativement triviales. Elles ne sont en aucune manière, ni radicalement subversives aux expressions ordinaires, ni radicalement en opposition à leurs significations usuelles, celles des formes de la vie quotidienne⁹⁸. Cependant, ses méthodes conduisent à ouvrir l'espace des raisons au scepticisme, à ses motifs à douter et à contrecarrer le fondement même de la prétention à dire ou appliquer le concept *savoir* avec raison. Clarke étudie les raisons pour lesquelles l'épistémologue tend à produire des exemples particuliers de ce qu'est dire *voir* dans le cours de ses enquêtes qui servent de fondement aux prétentions épistémologiques et à la possibilité de la connaissance. Mais, comme le fait pertinemment remarquer Cavell, « *de quoi ses exemples sont-ils exemples ?* »⁹⁹

Selon Clarke, la totalité de la connaissance paraît être en jeu dans les énoncés épistémologiques des philosophes qui cherchent à exemplifier de façon optimale ce qu'est dire *voir* et ce qu'est dire *savoir*. Les exemples philosophiques sont ainsi conçus ou imaginés comme censés répondre à l'ensemble des conditions absolues et idéales d'appliquer les concepts *voir* et *savoir* ou de ce qu'est dire *voir* ou *savoir* quelque chose, selon tel ou tel contexte. Mais respecter le possible ensemble de ces conditions constitue le ressort des controverses épistémologiques. Car lister l'ensemble supposé de ces conditions relève d'une certaine illusion proprement philosophique qui prétend répondre à toute possibilité sceptique ordinaire d'être des possibilités¹⁰⁰. La vive curiosité clarkienne pour la nature et la signification de l'épistémologie traditionnelle réside dans le fait qu'il partage avec elle un intérêt certain pour le problème de la connaissance des objets. Si, les épistémologues traditionnels sont plutôt conduits à poser l'interrogation : « *comment pouvons-nous connaître l'existence d'objets dans le monde ?* », Clarke interroge dans le sillage de Wittgenstein : « *pour quelles raisons notre connaissance réside essentiellement dans la connaissance d'un monde d'objets ?* »¹⁰¹. Répondre à cette question oblige à réfléchir sur les pratiques et les usages conceptuels des épistémologues au sujet de la connaissance d'objet.

La réponse clarkienne souligne le caractère distinct des jeux de langage des philosophes traditionnels de ceux des générations d'hommes ordinaires, car ils semblent hors de portée des critères ordinaires d'usage des concepts dans la vie quotidienne. Les mots ou les

⁹⁷ S. Cavell, *Les Voix de la raison*, §8, Op. Cit., p. 306.

⁹⁸ *Ibid.*

⁹⁹ *Id.*, p. 308

¹⁰⁰ S. Cavell, *Id.*, §8, p. 325 et T. Clarke *Le legs du scepticisme*, § Le legs du scepticisme.

¹⁰¹ S. Cavell, *Id.*, § 8, p. 336.

concepts en régimes philosophiques paraissent soustraits à leurs engagements envers nos formes de vie les plus quotidiennes. Ils sont privés ainsi des critères ordinaires de leur usage et ils n'en acquièrent pour autant pas d'autres. Les concepts philosophiques et les exemples qui viennent les justifier nous présentent alors la connaissance des objets depuis le point de vue d'un absolu et d'un idéal épistémique. Ce fait organise la singularité des prétentions et des revendications à dire *savoir* des épistémologues traditionnels. Les exemplifications de leurs investigations répondent alors à la singularité de leurs prétentions épistémiques qui dictent conséquemment la singularité du doute philosophique exprimé par le sceptique. Exemples de prétentions particulières à la connaissance ou de revendications singulières à prétendre ce qu'est dire *voir* et ce qu'est dire *savoir*, les exemples paradigmatiques des investigations des épistémologues traditionnels et des sceptiques établissent respectivement leur fondement à définir les mots hors des jeux du langage ordinaire. La quête infinie de l'épistémologie traditionnelle à vouloir figer la signification des mots et des énoncés épistémiques entretient en retour celle du scepticisme qui cherche à contrecarrer cette prétention. L'une comme l'autre partage le présupposé selon lequel la pratique philosophique peut nous conduire à une absolue et idéale compréhension du monde, à une connaissance totale « *qu'on ne saurait atteindre sans la construction d'un langage parfait* »¹⁰².

Clarke constate ainsi qu'une certaine idée de la nature du langage exerce une profonde emprise sur l'ensemble des épistémologues traditionnels et des sceptiques. De même, il fait le constat selon lequel une certaine idée de notre expérience de l'existence d'objets physiques exerce une non moins profonde influence sur nos croyances en termes de causalité¹⁰³. Il souligne également un point très important : la transcription logico-grammaticale en concepts philosophiques, réalisés par les philosophes traditionnels, de l'ensemble des expressions du langage ordinaire et naturel se révèle impropre à prétendre épuiser la signification. Les exemples philosophiques prétendent soutenir et vérifier cette ambitieuse transcription dans les idées d'une définition et d'une signification absolues et idéales. En récusant les ordinaires conditions naturelles de la connaissance et en requérant des conditions spécifiquement philosophiques qui s'y substituent, les philosophes de la connaissance et les sceptiques transforment alors les contextes mêmes de nos *mondaines investigations épistémologiques* (M.E.I.)¹⁰⁴.

¹⁰² S. Cavell, *Id.*, p. 311.

¹⁰³ T. Clarke, *La nature de l'épistémologie* ; Cavell, *Op. Cit.*, p. 319-320.

¹⁰⁴ T. Clarke, *La nature de l'épistémologie traditionnelle*, § II.

Selon Clarke, les philosophes ne font pas seulement une substitution de contextes, ils convertissent l'idée même de contexte. Récusant l'idée selon laquelle nos connaissances sont motivées par des contextes ordinaires qui garantissent la signification selon les situations de ce qu'est dire *voir* ou dire *savoir*, les philosophes produisent au moyen d'exemples des contextes épistémiques qui fixent et figent les nouvelles et générales conditions de ce qu'est dire philosophiquement *voir* et de ce qu'est dire philosophiquement *savoir*. Au déni philosophique de considérer avec raison certaines conditions contextuelles à l'oeuvre dans les investigations ordinaires, répond une certaine inflation contextualiste dans les enquêtes philosophiques de ce qu'est dire ou ne pas dire *voir* et dire ou ne pas dire *savoir*, partagée par l'épistémologie traditionnelle et le scepticisme. Cette conversion de la nature des contextes est une forme de refus à prendre véritablement en considération les conditions ordinaires et humaines de la connaissance afin d'établir des conditions philosophiques inconditionnelles, c'est-à-dire des conditions "extra-ordinaires"¹⁰⁵. Cette conversion peut également apparaître comme un certain déni de l'humain dans les investigations épistémologiques des philosophes et dans la pratique d'une certaine conception de la philosophie¹⁰⁶.

Pour ces raisons, si la philosophie clarkienne nous paraît grande et constituer un authentique legs intellectuel, « *c'est moins parce qu'elle prononcerait des jugements et une vérité, qu'elle serait invincible en raisonnement, qu'elle serait première en composition ou se serait couché sur toutes les positions et les champs de bataille, que parce qu'elle s'est bien battue au coin du bois et a introduit un ébranlement sur la face de l'océan de la pensée.* »¹⁰⁷

¹⁰⁵ T. Clarke, *Le Legs du scepticisme*, § Au-delà de l'ordinaire.

¹⁰⁶ C'est la thèse cavellienne à propos de ce constat clarkien.

¹⁰⁷ Charles Péguy, *Note sur M. Bergson et la philosophie bergsonienne*, in *Œuvres en prose complètes*, t.III, Paris, Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade, 1992, p. 1269-1270. Ce très bel éloge consacré à la défense de Bergson est extrait de l'un des derniers textes de Péguy. Bergson saura s'en souvenir puisqu'il entretiendra la famille de Péguy après sa mort en 1914. Il paiera notamment les études des enfants de Péguy.

3.1.5 DE L'IDÉE D'EXPÉRIENCE AU DISCOURS SUR L'EXPÉRIENCE : VOIR, DIRE, ET DIRE VOIR.

3.1.5.1 Généalogie de la connaissance empirique.

Dans son étude *Voir les objets et les objets physiques*, Clarke montre que la généalogie de la connaissance présupposée par les épistémologues traditionnels est erronée. L'idée philosophique de sens commun apparaît comme une sorte de falsification des conditions authentiques de nos ordinaires pratiques épistémiques dans la vie quotidienne. L'idée philosophique de sens commun n'appartient aucunement au registre de nos usages dans le langage ordinaire, elle recouvre d'une nouvelle signification le caractère manifeste de ce que nous disons *voir* et disons *savoir* ordinairement¹⁰⁸. Mais, croire que la seule invocation au recours à l'ordinaire ou au langage ordinaire peut nous prémunir des abus du langage philosophique reste très largement insuffisant. Clarke et Austin sont d'accord sur l'idée selon laquelle il ne faut pas confondre l'ordinaire des non-philosophes et le sens commun des philosophes. Seuls, les philosophes font un usage véritable de l'expression "Sens Commun"¹⁰⁹. Pour autant, Clarke ne partage pas le point de vue austinien que l'on peut établir une démarcation relativement obvie entre le philosophique et le non philosophique à partir de simples critères linguistiques. Cavell trouvera particulièrement féconde cette remarque clarkienne. Elle orientera, nous semble-t-il, sa singulière conception du scepticisme comme problème de l'accord entre nos propres conditions de vie et nos propres conditions de pensée qui peut conduire des philosophes à énoncer un certain déni de l'humain.

Les articles clarkiens constituent de profondes réflexions sur le passage apparemment inopiné du registre ordinaire ou non philosophique au registre philosophique dans les prétentions épistémiques des philosophes traditionnels et des sceptiques. Ces passages ou transitions apparaissent à Clarke moins fortuits qu'ils ne le semblent. Ils cristallisent des contextes épistémiques qui conditionnent l'objectivité de la prétention philosophique à dire *voir* et dire *savoir*. Clarke montre comment peu à peu l'épistémologue traditionnel crée des contextes afin de décrire ce qu'il considère comme un "fait" général, c'est-à-dire un fait

¹⁰⁸ Voir l'opposition en « *Sens Commun philosophique (SCph)* » et « *Sens Commun ordinaire(SCord)* », in, *Le Legs du scepticisme*, § Moore : l'homme ordinaire invétéré & § Au-delà de l'ordinaire.

¹⁰⁹ J.-Ph. Narboux, séminaire « *Le legs de Thompson Clarke* », séance du 07/02/2011, inédit.

caractérisé par sa dimension à la fois normative et statistique¹¹⁰. Le philosophe crée les conditions qui rendent son analyse comme si ce n'était qu'une simple description physico-analytique de ce qu'est dire « "voir" un objet ». Cette description physico-analytique constitue comme un fait ce qu'est dire "voir" quelque chose de manière apparemment inconditionnelle. L'examen clarkien cherche à démontrer que la factualité attribuée par les épistémologues traditionnels à ce qu'est dire *voir* n'est pas un fait purement physique et est également conditionnée. Plus encore, dans l'exercice du "noter", il y a une expérience particulière. Elle est celle du philosophe traditionnel qui crée un contexte favorable à un type de description qui rend le "fait HM" controuvé¹¹¹. Cette expérience crée en retour une occultation de la dimension contextuelle qui favorise la description et l'énonciation de ce qu'est, dire *voir* comme le « fait HM ». Pour l'épistémologue, ce qui est dit *voir* ou ce qui est dit « être grignoté »¹¹² dépend du contexte, mais constitue aussi un fait. L'idée de "fait" ou la dimension factuelle attribuée à l'analyse descriptive de l'épistémologue induit le caractère indépendant de l'existence de ce qui est dit *voir*, que nous connaissions ou non le "fait". Il n'y a pas d'incompatibilité entre la demande d'objectivité dans l'étude physico-analytique de ce qu'est dire « *voir* » et ce qui est dit « être grignoté »¹¹³ et la dépendance au contexte. Apparemment incongru, l'exemple d'un morceau de fromage grignoté permet à Clarke d'échapper à tout présupposé doxique ou idéologique héritant d'une certaine tradition épistémologique qui risquerait d'invalider son argumentation. Il constitue aussi le signe d'une certaine ironie proprement austinienne de la part de Clarke¹¹⁴ qui en assure d'autant plus la force de conviction. En soulignant la différence entre "être grignoté" (*nibbled at*) lorsque l'on constate l'état de la chose et le « prélevé »¹¹⁵ lorsque l'on constate ce qui a été enlevé par le grignotage, Clarke montre comment s'articulent les mots aux contextes. Pour l'épistémologue, il importe de trouver les mots qui s'ajoutent ou éclairent les contextes et inversement de trouver les contextes qui éclairent les mots ou concepts. La contextualisation opérée par les épistémologues prend ainsi la forme d'une diagrammatisation pour Clarke qui est analysée comme le mouvement aspectuel de l'articulation des contextes aux mots et inversement¹¹⁶. Si les controverses épistémologiques peuvent se constituer à propos de ce

¹¹⁰ L'analyse du « fait HM. » dans T. Clarke, *Voir les surfaces et les objets physiques*, § I & § II.

¹¹¹ *Id.*

¹¹² *Id.* Poursuite de la signification du « fait HM » et du « noter » par comparaison avec un morceau de fromage dit "être grignoté", *Voir les surfaces et les objets physiques*, § III.

¹¹³ T. Clarke, *Id.*

¹¹⁴ J.P. Narboux, séminaire « *Le legs de Thompson Clarke* », 4e séance du 07/02/2011, inédit.

¹¹⁵ T. Clarke, *Voir les surfaces et les objets physiques*, § III.

¹¹⁶ J.P. Narboux, séminaire « *Le legs de Thompson Clarke* », 4e séance du 07/02/2011, inédit.

qu'est dire *voir*, cela résulte des paradoxes aspectuels que font surgir les analyses logico-physiques de ce que nous pouvons dire *voir* d'un objet physique. Dans une veine wittgensteinienne, Clarke voit dans la nature des controverses des épistémologues une dimension aspectuelle qui les conduit à établir des contextes pour rendre compte de ce qu'est dire *voir* et ce que nous sommes en mesure de dire *voir*, l'objet dans sa totalité ou seulement une partie de sa surface¹¹⁷. À l'instar de Wittgenstein, Clarke voit dans la dimension aspectuelle quelque chose qui révèle pertinemment la nature des problèmes philosophiques soulevés par le *voir*. Remarquer ou *noter* ceci ou cela relève d'une pratique qui articule le voir et le penser, le voir et l'interpréter. Les comptes rendus ou les vérifications épistémologiques de ce qu'est dire voir ne sont pas des descriptions d'une expérience intérieure, mais bien plutôt des extériorisations, c'est-à-dire des réactions à ce que nous voyons. Clarke est ainsi conduit à soutenir une conception originale de la perception visuelle dans son article *Seeing Surfaces and Physicals Objects*.

La perception visuelle d'un objet *y* est définie comme foncièrement sensible au contexte : ce que nous voyons peut différer selon les scénarios qui constituent les arrière-plans à partir desquels nous disons voir ce que nous voyons¹¹⁸. Autrement dit, notre perception visuelle des objets physiques, telle qu'elle est figurée ou représentée par les investigations épistémologiques traditionnelles, peut conduire dans un moment et dans une situation physique donnés, à dire *voir* l'intégralité d'un objet, ou bien à dire *voir* seulement la moitié de l'objet, ou bien encore à dire *voir* seulement une partie de sa surface, selon le contexte envisagé¹¹⁹. Dans un contexte non philosophique ou ordinaire d'investigation épistémologique mondaine, nous pouvons être à même d'affirmer que nous ne voyons seulement que telle ou telle partie d'un objet. Voir seulement une partie d'un objet correspond alors à un "fait" commun dont le motif est articulé à une situation et à un moment donnés. Mais, ce contexte est particulier à une situation donnée qui ne peut être généralisée par induction et sans motif comme le prétendent les philosophes. Il n'existe pas de faits généraux du type le « *fait HM* » en dehors d'un type spécifique d'investigations intellectuelles. Ces dernières sont les enquêtes épistémologiques des philosophes traditionnels qui créent les conditions singulières ou l'arrière-plan pour le faire advenir comme "fait"¹²⁰.

¹¹⁷ T. Clarke, *Voir les surfaces et les objets physiques*, § I.

¹¹⁸ J. P. Narboux, « Voir, dire et dire voir. Clarke, McDowell, Travis », article, p. 2. Nous devons à la grande acuité critique de J. -Ph. Narboux l'essentiel de notre propos.

¹¹⁹ T. Clarke, *Voir les surfaces et les objets physiques*, § I, § II.

¹²⁰ *Id.*, p. 12.

Clarke soutient dans son article l'idée selon laquelle « *voir est un concept à unité* ¹²¹ », c'est-à-dire que l'unité supposée du concept *voir* par les épistémologues correspond, en quelque sorte, toujours et par défaut à la vision d'un objet. Selon les termes de l'épistémologie traditionnelle, l'applicabilité conceptuelle de *voir* revient toujours à dire "*voir*" *comme un objet physique* ¹²². Cette supposée unité par défaut du concept *voir* dans une situation physique donnée est elle-même interrogée implicitement par Clarke. Faut-il présupposer avec raison l'existence d'une unité à *voir* ? Le fait de voir un objet physique est-il ou non tributaire d'une *unité-étalon* ¹²³ qui articule la nature de la vision à ce que nous en rapporte l'attention toute particulière portée par l'épistémologie traditionnelle ? Une situation physique donnée, en un temps donné, fixe-t-elle véritablement par défaut une unité ? Si c'était le cas, il faudrait envisager l'existence d'un contexte par défaut, c'est-à-dire un contexte général ou sans motif ce qui serait en un sens insensé, car l'idée même d'un certain contexte sous-entend qu'il y ait au moins une alternative contextuelle à ce dernier. Comme le note J. P. Narboux, « *un contexte n'existe comme tel que par contraste avec un contexte alternatif* » ¹²⁴. Il n'existe ainsi pas plus de contexte isolé qu'il n'y a d'aspect isolé, car l'aspect et le contexte supposent et recouvrent ou oblitèrent à la fois l'alternative à laquelle ils sont relatifs ¹²⁵. Par conséquent, "*voir*" comme un objet physique constitue une forme philosophique de cristallisation d'un contexte qui se donne comme un aspect idéal ou absolu de ce qu'est dire *voir*. L'appréhension idéale qu'est l'aspect cristallisé ¹²⁶ d'une situation perceptive telle que "*voir*" *un objet physique* constitue l'apparence et le contexte assurément fondé à énoncer logiquement ce qu'est dire *voir* pour les épistémologues traditionnels. Que cette appréhension idéale ou absolue puisse être différente selon les philosophes et les contextes n'est pas en soi incompréhensible. Elle correspond à des usages ordinaires et non philosophiques distincts à dire *voir* qui légitiment en retour les usages philosophiques et les revendications idéalisées que sont les différentes cristallisations aspectuelles de ce qu'est dire *voir* selon le sens commun. Comme le note Cavell ¹²⁷, « *voir* » quelque chose comme quelque chose correspond à l'idée wittgensteinienne d'interprétation, car le concept *voir* donne l'impression de confusion, selon Wittgenstein ¹²⁸. Ce *comme* quoi nous voyons quelque chose

¹²¹ T. Clarke, *Voir les surfaces et les objets physiques*, § III & § IV.

¹²² J. P. Narboux, *Op. Cit.*, p. 12.

¹²³ *Id.*, p. 13

¹²⁴ *Ibid.*

¹²⁵ J. P. Narboux, « *Qua. Heidegger, Wittgenstein et le nivellement logique du sens* », *Op. Cit.*, p. 410.

¹²⁶ *Ibid.*

¹²⁷ S. Cavell, *Les Voix de la raison*, *Op. cit.*, p. 512.

¹²⁸ L. Wittgenstein, *Recherches philosophiques*, Seconde partie (II, xi), *Op. Cit.*, p. 283-284.

est ainsi l'ensemble des aspects circonstanciés de cette chose qu'elle pourrait avoir de manière permanente dans une image ou représentation¹²⁹. À l'instar de Wittgenstein, il y a ainsi « l'écho d'une pensée dans le voir »¹³⁰ selon Clarke, car les différents aspects que peut avoir une chose ou un objet *vu comme* quelque chose, renvoient au concept de représentation.¹³¹ Voir cela *comme* quelque chose s'apparente à l'idée que nous nous représentons *comme* cela. Mais, si Wittgenstein et Clarke ont raison, alors, d'où proviennent les différentes représentations ou images de ce qu'est dire *voir* un objet physique qui alimentent les polémiques épistémologiques traditionnelles ? Pourquoi *voir* une tomate est-il susceptible de varier selon les philosophes ? Cela dépend-il d'une certaine imagination à l'œuvre qui viendrait nous rendre plus attentifs à tel ou tel aspect de *voir* ? Les épistémologues voient-ils chaque fois quelque chose de différent ou interprètent-ils seulement ce qu'ils voient de manière différente ?

Selon Wittgenstein,¹³² le concept d'aspect est apparenté au concept de représentation. "Voir" tel ou tel aspect, c'est-à-dire se représenter un objet physique *comme* tel ou tel relève d'une certaine volonté. Cependant, pourrait-il y avoir des épistémologues qui n'aient pas la capacité de voir quelque chose *comme quelque chose* ? Cette incapacité est nommée « *cécité à l'aspect* » et elle est apparentée au manque d'« *oreille musicale* ». L'importance de cette expression conceptuelle réside dans l'idée qu'elle articule celle de « *vision de l'aspect* » à celle d'« *expérience vécue de la signification* ». Entre eux, les philosophes traditionnels sont-ils « *aveugles à l'aspect* » du fait qu'ils n'ont pas la capacité de se représenter *voir* comme pouvant avoir tel ou tel aspect ? Selon Clarke, l'expérience vécue d'un mot tel que *voir* semble détaché de tout véritable ancrage à nos usages ordinaires pour l'ensemble des épistémologues traditionnels. La signification philosophique de ce qu'est dire *voir* apparaît alors comme indépendante de sa signification non philosophique dans nos multiples usages du mot dans la vie quotidienne. La signification de *voir* donnée par les épistémologues se constitue dans un usage distinct de celui des non-philosophes. Si l'usage nous enseigne la signification,¹³³ alors certaines choses dans ce qu'est dire *voir* par les philosophes leur paraissent énigmatiques puisque dire *voir* dans nos usages non philosophiques leur paraît moins énigmatique. Pour Clarke, la question d'une certaine variation dans la signification de *voir* ne réside pas foncièrement dans la distinction conceptuelle entre l'usage philosophique et

¹²⁹ L. Wittgenstein, *Recherches philosophiques*, Seconde partie (II, xi), Op. Cit., p. 283-284.

¹³⁰ *Id.*, p. 298.

¹³¹ *Id.*, p. 299.

¹³² *Id.*, p. 300-301.

¹³³ *Id.*, p. 299.

l'usage non philosophique. Elle réside plutôt dans des *jeux de langage* ou les jeux de l'expérience vécue des mots qui conditionnent les contextes philosophiques et non philosophiques à dire *voir*, mais également à dire *savoir*. Plus précisément, Clarke retient de la pensée wittgensteinienne l'idée selon laquelle la situation philosophique des philosophes traditionnels pour *signifier* ce qu'est dire *voir*, résulte d'un usage de l'expression dire *voir* qui prétend tirer la signification d'une situation non philosophique¹³⁴.

De cette manière, Clarke légitime le contexte philosophique d'énonciation de ce qu'est dire *voir* et sa signification à partir du contexte non philosophique de ce qu'est dire *voir*. La signification « primaire », c'est-à-dire non philosophique du concept *voir* légitime la signification « seconde », c'est-à-dire philosophique. L'usage distinct de ce qu'est dire *voir* selon le contexte philosophique ou non philosophique fait varier la signification. Seuls ceux pour qui le terme *voir* possède la première de ces significations l'emploieront dans la seconde¹³⁵. La signification de ce qu'est dire *voir* et ce que *veulent dire* les épistémologues lorsqu'ils prétendent affirmer ce qu'est dire *voir* dans l'expérience vécue du terme apparaît distinctement. La signification ordinaire et l'intention de signifier qui caractérise la pratique philosophique, selon Clarke, s'apparente alors à une distinction conceptuelle de ce qu'est dire *voir* qui caractérise fondamentalement tout projet épistémologique.

3.1.5.2 Sensibilité au contexte et contextualisme sémantique.

La thèse défendue par Thompson Clarke dans *Seeing surfaces and Physicals Objects* déploie une conception singulière de la perception. Clarke énonce l'idée selon laquelle la perception d'un objet est sensible au contexte. Pour cela, il souligne la beauté et la puissance¹³⁶ des investigations épistémologiques des philosophes en prévenant qu'il ne faut pas réduire ces enquêtes sur la nature de la connaissance à de simples arguments sur ce que nous croyons savoir de l'expérience. Ce respect clarkien pour l'épistémologie traditionnelle se fonde sur l'un des problèmes classiques, mais fondamentaux de l'épistémologie et de la philosophie générale des sciences qui traverse la réflexion des philosophes de Hume à

¹³⁴ L. Wittgenstein, *Recherches philosophiques*, II-xi, Op. Cit., p. 303.

¹³⁵ *Id.*, p. 304.

¹³⁶ T. Clarke, *La nature de l'épistémologie traditionnelle*, § I & § IV.

Goodman : le problème de l'induction¹³⁷. Ce problème peut être résumé de la manière suivante : de quelles manières justifions-nous notre confiance dans la vérité de certaines propositions épistémiques étant donné les informations que nous délivre l'expérience ?¹³⁸ En termes clarkiens, la question est la suivante : comment pouvons-nous justifier les « bons » raisonnements ampliatifs dont nous faisons usage tant dans la vie quotidienne qu'en philosophie ?¹³⁹ En effet, les informations dont nous disposons en matière de connaissance ne nous garantissent aucunement la vérité de nos propositions épistémiques. C'est pourquoi, lorsque les philosophes de la connaissance prétendent établir une connaissance par l'inférence d'un énoncé universel à partir d'observations empiriques, nécessairement particulières et en nombre fini, ils ne sont aucunement assurés de la vérité de leur jugement. Par conséquent, les jugements inférentiels strictement philosophiques et les théories de la connaissance sont dans un équilibre fragile d'ajustement. Autrement dit, pour Clarke, le coeur du problème de l'induction revient à celui de savoir si, d'une part, les philosophes peuvent justifier indubitablement les verdicts de leurs jugements inférentiels,¹⁴⁰ d'autre part, si le scepticisme inductif ou scepticisme épistémologique est raisonnablement valide.

Selon Clarke, la beauté de l'épistémologie traditionnelle réside foncièrement dans les conclusions qu'elle présente sous nos yeux de manière quasiment obvie comme des faits apparemment portés simplement à notre attention. Les conclusions de l'épistémologie traditionnelle résultent de différents types d'investigations philosophiques qui sont identifiables à certaines investigations épistémologiques mondaines ou ordinaires, contrairement à ce que prétendent Austin et la philosophie du langage ordinaire oxonienne. Les investigations ou recherches méthodologiques et conceptuelles des philosophes sur ce qu'est dire *voir* ou dire *savoir* sont assimilables à celles d'un super détective qui viendraient à récuser les prétentions épistémiques mondaines de la vie quotidienne. L'épistémologue comme le super détective mettent en question ce que nous tenons pour acquis ou comme allant de soi. L'un et l'autre font preuve d'une certaine imagination logique afin d'attirer notre attention sur des possibilités, par exemple, de ce qu'est dire *voir* que nous ne soupçonnions pas. Ces possibilités ne sont régies par aucune autre règle que celles qui régissent ordinairement celles du langage et celles de nos ambitions épistémiques mondaines. Le type

¹³⁷ Ceci explique l'intérêt clarkien porté très tôt à la pensée de Goodman et à celle de Hume.

¹³⁸ Mickaël Cozic, "Confirmation et induction", in *Précis de philosophie des sciences*, Paris, Vuibert, 2011, p. 62-99.

¹³⁹ *Id.*, p. 192.

¹⁴⁰ D. Hume, *Enquête sur l'entendement humain* (1748) ; R. Carnap, *The Nature and Application of inductive logic*, (1951) ; N. Goodman, *Faits, fictions et prédictions* (1955).

d'investigation philosophique à l'exemple de celle de l'enquête de la surface (*Sense-Data Inquiry*) semble produire littéralement devant nous l'existence d'un fait tel que le «*fait H.M.*». Pour ces raisons, Clarke envisage une critique de l'épistémologie traditionnelle qui consiste en un examen méticuleux des modalités des investigations épistémologiques qui nourrissent favorablement les controverses des philosophes de la connaissance. Ces modalités d'investigations épistémiques crédibles aux yeux de l'ensemble de la communauté philosophique autorisent concrètement les conclusions présentées comme manifestes par les épistémologues traditionnels. Etant prétendument de simples et pures constatations, les faits ordinaires ou manifestes rapportés par certains types d'investigations philosophiques traditionnelles sont créés de toutes pièces par la posture philosophique adoptée spécifiquement à l'occasion de ce type d'enquête. Le type d'investigation mis en œuvre par l'épistémologue traditionnel inflige à une situation perceptive d'un sujet une certaine altération ou dégradation¹⁴¹ d'une telle manière qu'elle engendre le "fait HM" prétendument anodin ou manifeste (*plain*). L'acuité critique de Clarke ne porte pas sur l'idée que les faits décrits résultant de l'investigation ne soient pas des *faits* une fois produits et constatés. Clarke affirme que nous ne pouvons nier cela. Ce point précis constitue en propre la beauté et la puissance de l'épistémologie traditionnelle.

La force de persuasion de l'épistémologie traditionnelle réside dans le fait qu'elle nous fait considérer un certain type d'acte mental, l'attention, au moyen de certains types d'enquêtes, comme étant une pure inférence produite par la méthode spécifique de l'enquête. Mais cet acte mental particulier qu'est l'attention est également le point de fragilité des types d'enquêtes épistémologiques répertoriées par Clarke, car il est «*également plus et autre chose qu'un acte d'attention*»¹⁴². La conception philosophique orthodoxe ou standard¹⁴³ du concept *voir* sous-entend l'application conceptuelle de *voir* selon deux dimensions, la première explicitement physique, la seconde implicitement contextuelle. Tandis que la première dimension peut varier selon l'état du monde, la seconde peut varier selon le contexte d'énonciation, c'est-à-dire en fonction des scénarii qui constituent l'arrière-plan de sa possible application. C'est pourquoi, l'affirmation conclusive du §4 de l'article *Voir les surface et les objets physiques* selon laquelle *voir* est un concept-à-unité ou composé d'unités et le § 5 du

¹⁴¹ T. Clarke, *Voir les surfaces et les objets physiques*.

¹⁴² J. P. Narboux, « Voir, dire, et dire voir. Clarke, McDowell, Travis », Op. Cit. p. 10. Nous nous référons et renvoyons à l'ensemble de l'article et de son analyse serrée pour exposer notre propos.

¹⁴³ Voir la critique clarkienne à propos d'un supposé dispositif conceptuel standard in *Le legs du scepticisme*.

même article ont, l'un et l'autre, comme objectif d'examiner cette double fonction dans les usages philosophiques de ce qu'est dire *voir*.

Au moyen d'une comparaison apparemment anodine entre ce qu'est dire « *voir une tomate* » et ce qu'est dire « *un morceau de fromage a été grignoté* », Clarke cherche à montrer que les faits constatés par les investigations épistémologiques des philosophes traditionnels ne sont pas si manifestes ou ordinaires qu'ils le prétendent. Plus encore, la démonstration clarkienne réside dans l'idée qu'ils ne sont pas des faits, car ils n'ont pas une dimension factuelle purement physique. D'après Clarke, si "*voir*" est un concept composé d'unités, c'est-à-dire avec une dimension physique et une dimension contextuelle, alors ce qui est dit *être vu* par les philosophes n'est pas un authentique fait pur. À l'inverse, si la conception philosophique traditionnelle de *voir* est vraie, alors *voir* n'est pas un concept composé d'unités, il est véritablement un fait purement physique. La dimension contextuelle des prétendus faits résultant des investigations de l'épistémologie traditionnelle fait varier le sens même du concept physique qu'est *voir*. En effet, seule la situation physique détermine et conduit les épistémologues à dire ce qu'est *voir* ou ce qu'il est possible de *voir* et en quelle quantité (*How Much*) comme le caractérise et l'exemplifie le fameux "fait HM".

Afin d'illustrer l'idée d'un concept « *composé d'unités* », Clarke convoque à l'examen un concept apparemment trivial et non philosophique, celui d' « *être grignoté* » (*nibbled at*). L'intérêt d'un tel concept est qu'il n'offre aucune prise sémantique à un usage préalablement philosophique, à l'inverse de *voir*. Comme le souligne très pertinemment J. P. Narboux¹⁴⁴, même si Clarke ne mentionne en aucune façon Frege, il s'agit d'établir une argumentation qui s'apparente en quelque sorte à celle développée par le philosophe et mathématicien allemand à propos des *Fondements de l'arithmétique*. Dans l'introduction de son ouvrage, Frege énonce un principe de contextualité selon lequel nous devons interroger la signification des mots non pas isolément, mais pris dans leur contexte¹⁴⁵. Ce principe doit permettre la résolution du problème relatif à la façon dont les nombres nous sont donnés. L'appréhension des nombres ne relève pas de l'intuition ou d'une image mentale isolée, mais est le produit d'un jugement de reconnaissance qui met en correspondance biunivoque les objets qui relèvent d'un concept F et ceux qui relèvent d'un autre concept G¹⁴⁶. Ce principe de contextualité affirme reconnaître à la pensée une fonction privilégiée et première sur celle que peut avoir une expression isolée.

¹⁴⁴ J. P. Narboux, « *Voir, dire, et dire voir. Clarke, McDowell, Travis* », Op. Cit.

¹⁴⁵ Gottlob Frege, *Les fondements de l'arithmétique*, trad. franç. de C. Imbert, Paris, Éditions du Seuil, 1969, p. 122.

¹⁴⁶ *Ibid.*

Frege qui prétend récuser l'intuition du fondement de l'arithmétique cherche à réduire l'arithmétique à son essence logique. Mais, au préalable, il est nécessaire de s'assurer d'une certaine maîtrise logique de la vérité, mais aussi d'une certaine maîtrise expressive de la pensée en général¹⁴⁷. Pour cela, il en vient à montrer que « *les attributions de nombres ne portent jamais sur des agrégats, mais toujours sur des concepts [...] Même surtout là où une attribution de nombre semble dénombrer les éléments constitutifs d'un agrégat, elle porte en réalité sur un **concept** sous lequel l'agrégat en question est considéré. La question n'acquiert un sens qu'une fois une unité-étalon fixée [...] et la réponse varie en fonction de l'unité-étalon fixée, c'est-à-dire en fonction du concept sur lequel porte la question.*¹⁴⁸ » J.-Ph. Narboux poursuit sa remarque en faisant le parallèle entre la démarche argumentative de Clarke sur *ce qui est vu d'un objet* et l'argumentation frégréenne sur le nombre d'éléments d'un agrégat. Mais, Clarke en opposition à Frege énonce que « *la perception d'un objet peut être **elle-même** articulée à l'aune d'un étalon-unité*¹⁴⁹ » dès lors que la spécification d'un étalon-unité est posée. Cela constitue pour Clarke, en opposition à Frege¹⁵⁰, la possibilité de penser des manières d'appréhender objectives¹⁵¹. Il n'y a ainsi aucune incompatibilité entre la demande d'objectivité et la dépendance au contexte¹⁵².

Au moyen de l'exemple d'un *morceau de fromage grignoté*, Clarke énonce que les seuls facteurs physiques ne déterminent pas quelle quantité du morceau de fromage a été grignotée¹⁵³. D'une part, dans des contextes où il n'y a pas d'indication quant aux quantités de A (fromage) censées être considérées pour des unités pertinentes, il n'y a rien de tel qu'une *quantité de A grignotée*¹⁵⁴. D'autre part, dans des contextes où il y a quelque chose de tel comme une quantité de A grignotée, *grignoté* n'est ni vrai, ni faux de A lui-même¹⁵⁵. L'explication proposée par Clarke revient au fait qu'un *concept composé d'unités* jouit de traits logiques caractéristiques, présentés sous la forme de deux arguments (a) et (b). Selon les termes clarkiens¹⁵⁶ :

¹⁴⁷ Philippe de Rouilhan, *Frege. Les paradoxes de la représentation*, Editions de Minuit, 1988, p. 15.

¹⁴⁸ Narboux, *Op. Cit.*, voir la note de bas de page n° 49, p. 11.

¹⁴⁹ *Ibid.*

¹⁵⁰ J.-Ph. Narboux, « Aspects de l'arithmétique », in *Archives de Philosophie*, 64, 2001, p. 573-576.

¹⁵¹ J.-Ph. Narboux, « Voir, dire, et dire voir », *Op. Cit.* p. 11

¹⁵² J.-Ph. Narboux, séminaire « *le Legs de Thompson Clarke* », 4e séance du 07/02/2011, inédit.

¹⁵³ T. Clarke, *Voir les surfaces et les objets physiques*, § IV.

¹⁵⁴ *Ibid.*

¹⁵⁵ *Ibid.*

¹⁵⁶ *Ibid.*

- (a) l'expression « grignotée » est vraie de *A* seulement quand *A* est considérée comme une unité. Mais c'est également une dimension constitutive du fait de *A* d'être une unité qu'aucune quantité de *A* n'ait été déterminée à titre d'unité pertinente. Par conséquent, quand « grignoté » est vrai de *A*, alors il n'y a rien de tel qu'une portion de *A* grignotée.

-(b) Il ya *une certaine quantité* de *A* grignotée seulement quand des sous-portions de *A* sont considérées comme des unités. Quelle quantité de *A* « a été grignotée » dépend non seulement de conditions physiques, mais aussi de quelles *sous-portions* qui sont considérées comme des *unités*.

Clarke achève son argumentation en soulignant que dans des circonstances où il y a quelque chose de tel comme une quantité de *A* grignotée, *A* n'est pas considérée comme une unité, mais comme un composé d'unités. De ce fait, *grignoté* n'est ni vrai, ni faux de *A* lui-même¹⁵⁷. L'idée et la constatation clarkienne que le fait *A* ait été grignoté et que le fait qu'une quantité de *A* l'ait été également conduit à une incompatibilité et à un paradoxe logique. Pour cette raison, Clarke considère le type de concept tel que le verbe *voir* comme un concept composé d'unités, c'est-à-dire un concept variant selon l'état du monde, et plus encore, selon le contexte d'énonciation ou l'arrière-plan des scénarii des investigations épistémologiques traditionnelles.

C'est pourquoi Clarke voit dans *La nature de l'épistémologie traditionnelle* une certaine prise en compte prioritaire d'un acte mental présenté comme un pur et simple acte d'attention par le philosophe de la connaissance. Cette prise en compte implicite fonctionne en deux temps. Le premier, se constitue comme un présupposé du philosophe qui « *altère en réalité l'arrangement en unités de la scène perceptive* »¹⁵⁸ de sorte que dans le type d'investigation telle que « l'enquête-surface », « *nous ne voyons ; à proprement parler, de l'objet physique qu'une partie de sa surface.* »¹⁵⁹ En effet, car l'unité conceptuelle de *voir* n'est plus constituée par l'objet physique en tant que tel, mais seulement par une partie (la surface de la tomate) ou une portion (morceau de fromage) de ce dernier. Le second, se constitue comme une sorte d'impensé du philosophe qui fait que lorsque la situation précédente de configuration de l'attention cesse, alors la totalité de l'objet physique redevient et est considéré à nouveau comme l'unité conceptuelle de *voir*. La nature des investigations des épistémologues traditionnels réside fondamentalement en cela. Les différents types

¹⁵⁷ *Ibid.* § IV.

¹⁵⁸ J.-Ph. Narboux, *Voir, dire, et dire voir*, Op ; Cit., p. 12.

¹⁵⁹ T. Clarke, *La nature de l'épistémologie traditionnelle*, § 2 The Significance and Character of the Surface inquiry, op. Cit., p. 56-105 et T. Clarke, *Voir les surface et les objets physique* § II.

d'enquêtes, analysés par Clarke, exploitent et déniaient dans un processus commun, la logique hétérodoxe¹⁶⁰ ou non standard, car non réglée¹⁶¹ du concept *voir*. Tel est le constat clarkien à propos de l'applicabilité conceptuelle de *voir*.

Par conséquent, la nature de l'épistémologie traditionnelle est d'une beauté et d'une puissance paradoxale pour Clarke. Car elle se fonde sur l'idée qu'elle peut tirer profit de cette dimension de non-règle¹⁶² tout en lui opposant un déni qui invalide ce qu'elle espère précisément exploiter. Cette constatation clarkienne nous semble explicite dans la conclusion de son PhD soutenu à Harvard. Elle nous paraît entrevoir la thèse soutenue à l'égard du scepticisme quelques années plus tard. L'intérêt porté à la théorie des *sense-data* n'est pas sans lien avec le scepticisme épistémologique même si celui-ci n'est jamais évoqué explicitement. La nature de l'épistémologie traditionnelle conduira Clarke à voir presque dix années plus tard, en 1972, dans son article *Le legs du scepticisme*, un enseignement propre à la démarche sceptique. Cet enseignement réside dans l'idée selon laquelle notre dispositif conceptuel n'est pas un dispositif standard. Car nos concepts, nos ambitions épistémiques et l'évaluation même de ces dernières ne sont pas uniquement régis par une dimension réglée de l'applicabilité conceptuelle. Ils sont également gouvernés par une dimension non réglée qui nous profile, nous invite à une sensibilité au contexte et qui nous incite à avoir la faculté de projeter¹⁶³ ou d'extrapoler nos concepts d'un contexte à un autre¹⁶⁴.

En d'autres termes, pour Clarke, le concept de connaissance, objet « culte » de l'épistémologie traditionnelle, ne viendrait-il pas vérifier un geste fondamentalement humain des philosophes. Lequel ? Tout simplement celui qui consiste à *construire* ce qui ravit les philosophes au plus profond d'eux-mêmes, mais qu'ils prétendent pourtant *décrire*, *découvrir* parce qu'ils l'avaient préalablement *projeté* ou *surinvesti* dans le réel ?¹⁶⁵ Car toute compréhension philosophique *du monde* ne demeure-t-elle pas dans une compréhension *humaine*, puisque philosophique, du monde ? Par ailleurs, le doute, en tant qu'attitude de la conscience, n'est-il pas la manifestation attestée de notre humanité ?

¹⁶⁰ J. P. Narboux, *Op. Cit.*, p. 12.

¹⁶¹ T. Clarke, *La nature de l'épistémologie traditionnelle*, § IV, « non-rule-like dimension », p. 241.

¹⁶² T. Clarke, *La nature de l'épistémologie traditionnelle*, § IV.

¹⁶³ S. Cavell, *Les Voix de la raison*, *Op. Cit.*, §7, p. 259-260.

¹⁶⁴ J.P. Narboux, *Op. Cit.*, voir en particulier la note de bas de page n°51, p. 12.

¹⁶⁵ Jean-Luc Guichet, *Problématiques animales. Théorie de la connaissance, anthropologie, éthique et droit*, Paris PUF/CNED, 2011, p. 9 Cette interrogation fera l'objet d'un traitement plus ample ultérieurement, voir *intra*, 4 e partie, § Antropologie et philosophie dans le legs de Thompson Clarke.

En ce sens, le regard clarkien porté sur ce que font les philosophes avec leurs concepts, si abstraits soient-ils, souligne avec profondeur le caractère humain, trop humain sans doute, de la question de l'applicabilité conceptuelle¹⁶⁶.

¹⁶⁶ Ce dernier point nous paraît également éclairer une certaine filiation intellectuelle entre Nietzsche et Cavell, à propos de ce que nous faisons avec nos mots, la valeur que nous leur accordons et ce à quoi ils nous engagent dans l'existence, fut-elle philosophique ou non.

3.2. UNE CERTAINE CONCEPTION DE L'EXPÉRIENCE ET DU SCEPTICISME.

3.2.1 LE LEGS DU SCEPTICISME OU UNE CERTAINE CONCEPTION DE L'EXPÉRIENCE.

3.2.1.1 L'épistémologie traditionnelle, le scepticisme & le contextualisme épistémique.

Thompson Clarke cherche à restaurer le problème philosophique posé par le scepticisme en rendant à ce dernier sa juste place, sa véritable signification au cœur de l'épistémologie traditionnelle, autrement dit un certain legs. La philosophie doit penser les principes qui peuvent expliquer et rendent explicites nos pratiques, car dissociés de leurs pratiques et de leurs usages, nos concepts philosophiques et non philosophiques ne peuvent être ni compris, ni expliqués¹. Comme de nombreux philosophes contemporains, Clarke fait prévaloir un certain primat de la pratique sur le théorique. Comme les problèmes théoriques sur la nature de nos concepts ou sur la nature de l'objectivité, l'activité de la pensée peut être comprise et résolue en termes d'acte ou d'action. Autrement dit, penser, c'est agir et l'activité de la raison consiste fondamentalement à produire des normes.

En effet, avoir la faculté de savoir appliquer correctement un concept à telle ou telle occurrence relève d'une maîtrise du concept, c'est-à-dire de savoir discerner ou appliquer une règle qui nous indique correctement ce qu'il est possible de faire ou de ne pas faire avec ce dernier. Comme le souligne Robert Brandom, la création et l'usage des concepts ont pour finalité de nous permettre de conceptualiser ce qui est le cas dans le cosmos. Configurer le monde constitue alors l'un des critères essentiels par lesquels nous savons avoir un usage correct ou non de nos concepts² et constitue l'enjeu des propositions philosophiques d'élaboration de modèles conceptuels et positifs d'intelligibilité.

¹ Robert Brandom, *Rendre explicite. Raisonnement, représentation et engagement discursif*, 2 Vol. , trad. franç. sous la direction d'I. Thomas-Fogiel, Paris, Editions du Cerf, 2010.

² R. Brandom, *Id.*

Clarke interroge la manière dont nous constituons dans nos expériences sensibles et conceptuelles du monde ce que nous nommons des objets pour la pensée. Clarke interroge sur les manières dont les épistémologues sont conduits à se référer aux objets physiques de la perception et à produire le genre de connaissance qu'il nomme la nature de l'épistémologie traditionnelle. Les conclusions de ses deux études le conduisent à constater que nous ne savons pas véritablement ce qu'est la connaissance empirique. Le caractère éminemment intuitif et sensible de la connaissance humaine peut nous amener à nous illusionner sur la nature réelle de nos modes de connaissance et de ce que nous sommes capables ou non de dire *voir* et de dire *savoir*. Si par définition, nos possibles énoncés épistémiques sont innombrables et multiples, leurs contextes d'énonciations rendent possibles la réflexion philosophique qui est apte à produire de l'intelligibilité conceptuelle. Mais, lorsque nous philosophons, n'avons-nous pas également recours, parfois de manière excessive, aux possibilités sémantiques illimitées que nous offrent les concepts philosophiques ? Ces interrogations nous paraissent s'inscrire plus largement dans le projet clarkien de circonscrire ce qu'il nomme « *la nature de l'épistémologie traditionnelle* », c'est-à-dire d'établir une critique du langage de la connaissance empirique. Clarke se propose d'examiner la nature des expressions référentielles fondamentalement constitutives de la réalité. Pour cela, il analyse à l'aide d'exemples d'expériences perceptives, la nature des expériences référentielles et prédicatives par lesquelles les épistémologues sont conduits à désigner et à signifier des aspects du monde auquel le langage renvoie. Notre relation au monde est ainsi constituée par le langage en termes essentiellement d'objets et de propriétés qu'illustrent les exemples de ce qu'est dire *voir* une tomate et dire *voir* un morceau de fromage *grignoté*³.

Il importe pour Clarke de rendre compte, par ces exemples, de la manière par laquelle les épistémologues signifient le réel, en analysant la valeur de vérité des propositions épistémiques des philosophes, c'est-à-dire en démontrant comment l'idée de signification est relative à la notion de contexte. Clarke étudie ainsi les liens qui unissent le langage, la perception et la réalité afin de comprendre ce qui relie l'expérience sensorielle au jugement de perception et la façon dont les épistémologues établissent les conditions de vérité dans un acte de connaissance. Clarke constitue une méthode propre pour traiter de la nature des questions épistémologiques qui lui permet de développer une conception contextualiste de la perception et de la connaissance empirique. La thèse clarkienne est que nos perceptions ne prennent sens que par rapport à des contextes dans lesquels nous formulons des énoncés qui cherchent à

³ T. Clarke, *Voir les surfaces et les objets physiques*, § III.

rendre compte de ces mêmes perceptions. La connaissance perceptive d'objet dépend ou est sensible au contexte, c'est-à-dire que nous pouvons dire *voir* ce que nous voyons selon l'arrière-plan d'un scénario qui peut faire différer ce que nous voyons. Clarke souhaite mettre à jour les procédures traditionnelles et ordinaires de la philosophie de la connaissance, celles de l'empirisme comme également celles des théories « représentationnistes » de la connaissance. Clarke étudie les scénarios, c'est-à-dire les procédures et leurs justifications développées respectivement par les différents épistémologues traditionnels. À ces scénarios, répondent les défis sceptiques qui prétendent mettre en cause les thèses produites par ces procédures et justifications.

C'est pourquoi, Clarke s'attache à analyser minutieusement les mécanismes des procédures épistémiques et les usages du langage de la connaissance qui sont convoqués pour constituer les cadres ou les critères de l'applicabilité conceptuelle des termes *voir* et *savoir*.

3.2.1.2 Comment les objets physiques sont-ils vus par les épistémologues traditionnels ?

Dans l'article *Seeing Surfaces and Physicals Objects*, Clarke distingue minutieusement le fait de voir des surfaces et des objets physiques et l'artefact de l'analyse de ce qu'est dire voir ces mêmes surfaces et objets physiques présentés par les épistémologues traditionnels. Clarke cherche à nous sensibiliser au fait que toute représentation sur le mode descriptif de ce que nous disons voir est réductible à un artefact d'une analyse de la perception visuelle pour les philosophes de la connaissance. Rendre compte d'une expérience perceptuelle par l'artefact de son analyse, c'est-à-dire vouloir rendre compte d'une donnée réelle de l'expérience ("*voir*" quelque chose) par un artifice conceptuel qui relève de la conscience perceptive (représenter ce qu'est dire "*voir*" quelque chose). Cela conduit les épistémologues à dire *voir* selon des contextes philosophiques qui révèlent que d'après les contextes, nous voyons plus ou moins bien ce que nous disons voir. En prenant pour réelle, la représentation descriptive de la réalité de notre perception visuelle d'une tomate, nous sommes amenés à expliquer la réalité de la vue d'un objet par l'artificialité d'une situation perceptuelle imagée ou représentée qui résulte de la méthode utilisée. Cette méthode n'est autre que la modalité traditionnelle de l'épistémologie qui tend à reproduire la réalité de nos

expériences visuelles sous le mode d'une fiction du réel qui lui est tout ou partie incommensurable.

Implicitement, Clarke pose une question. La perception d'un objet physique comprise comme un *fait* perceptif, selon les propos des philosophes, est-elle en mesure d'être analysable comme un *pur fait* physique et en termes d'une logique de la représentation de ce que serait dire « voir » ? Le fait de chercher à comprendre ce que nous voyons véritablement d'un objet ou ce que nous disons *voir* de celui-ci, pose le problème de savoir si la perception est réductible à un savoir ou à une connaissance intentionnelle de la conscience. L'originalité de la thèse clarkienne réside dans l'apparente et paradoxale trivialité de sa réponse : *ce que nous voyons dépend de ce que nous disons voir*. Cette thèse récuse l'idée apparemment triviale d'un ordre du discours qui décrirait purement et simplement un ordre de la réalité. Selon Clarke, *nous ne disons pas ce que nous voyons, mais nous voyons ce que nous disons voir*. Aussi, est-il nécessaire de comprendre, d'après Clarke, la nature du problème qu'il nomme « *la dextérité de l'esprit* » ou « *le tour de passe-passe* »⁴ qui consiste à rendre compte d'une situation ou d'une expérience perceptuelle comme celle de la vision d'une tomate ou bien encore, celle d'un morceau de fromage grignoté.

Le problème philosophique de la perception s'apparente traditionnellement à la somme des interrogations suivantes : que voyons-nous exactement ?⁵ Est-ce l'objet physique lui-même ou une partie seulement de la surface de l'objet ?⁶ Mais, au fil de l'argumentation clarkienne cela paraît de moins en moins évident. En effet, si nous ne disons pas ce que nous voyons, mais au contraire que nous voyons ce que nous disons de telle manière que ce que nous voyons dépende de ce que nous disons voir, alors la nature du problème de la perception en est fondamentalement altérée. Plus encore, c'est l'idée même de connaissance empirique telle qu'elle a été définie par les philosophes qui est atteinte d'une certaine altération. L'idée altération est très importante dans l'examen clarkien. Car elle renvoie implicitement à ce que font les épistémologues lorsqu'ils prétendent rendre compte de la connaissance empirique d'après un point de vue *absolu*, l'idéal épistémologique par excellence.

Dès l'introduction, Clarke confronte les thèses classiques de l'épistémologie de la perception défendues par des penseurs tels que C.D. Broad, R. Descartes, M. Lean et R.M. Chisholm⁷. Ces thèses apparemment adverses exposent le problème philosophique de la

⁴ T. Clarke, "Voir les surfaces et les objets physiques", conclusion du § I.

⁵ T. Clarke, *Id.*, § I.

⁶ T. Clarke, *Ibid.*

⁷ T. Clarke, *Id.*, voir l'introduction de l'article et respectivement les notes de bas de page n° 1,2 et 3.

perception autour d'une tension, celle de savoir si nous sommes véritablement en mesure de voir et de dire *voir* un objet physique. Selon Clarke, certains philosophes⁸ pensent que nous ne sommes capables normalement que de percevoir seulement une partie de la surface d'un objet et ceci conduit à un paradoxe. Si nous ne voyons qu'une partie de la surface d'un objet, sommes-nous en mesure d'affirmer que nous voyons l'objet lui-même dans sa totalité comme semble l'affirmer « *la croyance du Sens commun* ». Sommes-nous en mesure d'inférer de la seule partie visible d'un objet physique, son existence en globalité ? De l'existence seulement d'une partie de la surface d'un objet, sommes-nous en droit de prédiquer l'existence d'un tout de l'objet ? D'après Clarke, il semble qu'il y ait bien un problème logique qui aurait dû conduire Descartes à être plus conséquent, quant à ses conclusions sur l'existence telles qu'elles sont exposées dans la seconde des *Méditations métaphysiques*. Si nous percevons ou nous voyons partiellement un objet, il nous est impossible d'affirmer quoique ce soit sur la totalité de l'objet. Mais Clarke nous fait remarquer également que lorsqu'au quotidien nous faisons l'expérience commune de « *voir* » un objet, nous le voyons toujours en partie, selon une position ou une perspective qui nous fait prendre ce que nous voyons ou disons voir pour l'objet lui-même. Que faut-il en penser ? Par ailleurs, la matérialité des objets physiques fait que nous ne sommes jamais à même de voir un objet dans sa plénitude, dans sa totalité. Nous ne pouvons jamais avoir une position dans l'espace qui nous permette de voir un objet sous toutes ses faces simultanément. Nous ne faisons toujours qu'une expérience partielle du « voir ». Malgré la constatation d'une certaine inconséquence logique cartésienne, Clarke donne raison aux inférences établies par Descartes. Clarke donne l'apparence de prendre position pour Descartes contre des adversaires incarnés par Broad.

Selon Clarke, les arguments de la réaction critique de Broad pour lesquels voir un objet physique, c'est trivialement voir une partie de sa surface, ont alimenté une polémique spécifique dans le débat de la théorie de la connaissance perceptive. En effet, certains philosophes, tels M. Lean et R.M. Chisholm, ont tenté d'expliquer l'argumentation de Broad en affirmant que ces philosophes furent trop « *impressionnés* »⁹ par la trivialité du fait que *voir*, ce n'est *voir* qu'en partie. Selon ces philosophes, ce fait trivial résiderait dans le fait qu'il y a dans un certain sens, un usage de *voir* toujours partiel qui est constitutif à la signification conceptuelle de *voir*. Autrement dit, dire *voir* un objet physique tel que A, cela serait toujours réductible à être à même de ne dire *voir* qu'une partie, une « *unité* » de A qui serait elle-même la mesure de ce que je dis *voir*. L'addition de ces vues partielles et distinctes

⁸ Comme Descartes et Broad, selon Clarke.

⁹ T. Clarke, *Voir les surface et les objets physiques*, § I.

des unités de *A* qui pourrait s'apparenter à la théorie des esquisses dans la phénoménologie de Husserl¹⁰ constituerait alors la vérité suivante : « voir » est vrai de *A*, seulement si voir est vrai de chaque morceau de *A*. Clarke s'interroge alors : cette interprétation est-elle justifiée ? Clarke introduit une seconde question en envisageant que les tenants de la thèse « *Voir un objet, c'est juste trivialement voir une partie de sa surface* ¹¹ » ont peut-être constitué en réponse à leurs opposants une théorie de la réalité perceptive qui elle, ne serait pas triviale comme dans la croyance du Sens Commun.

Selon Clarke, les tenants de cette thèse apportent une réponse singulière et paradoxale qui consiste à dire que si nous ne pouvons rien voir de plus d'un objet qu'une partie seulement de sa surface, cela constitue un fait objectif. Clarke nomme cet état « *le fait HM* ». Il le définit de la manière suivante : « *How Much* » (HM) est une abréviation pour « *Quelle quantité de* ». L'expression clarkienne « *HM* » souligne l'importance accordée par les tenants de la théorie d'un rôle essentiel de la description à la dimension de partition de la réalité visuelle, comprise comme unité spatiale de voir. Ceci explique que tout au long de son article, Clarke s'attache dans son analyse de la logique du voir à démontrer une certaine vacuité à penser une ontologie spatiale de l'expérience perceptive ordinaire de voir. L'ensemble des thèses discutées et mises à mal par Clarke conduit ce dernier à faire surgir une tension épistémologique dans son analyse du phénomène de réalité perceptive. Cette tension est l'exposition d'un problème, à savoir : l'objectivation de la réalité perceptive selon le modèle géométrico-analytique est-elle à même de rendre compte de ce que nous voyons ? Cette tension résulte de la confrontation des thèses entre elles. Elle nous paraît être le point sur lequel la réflexion clarkienne se focalise afin de l'utiliser comme un prétexte pour nous démontrer l'inconsistance de ces mêmes théories de la perception.

Ces conceptions philosophiques de la perception empruntent les voies ordinaires et plausibles de la connaissance en général pour rendre compte de ce que nous pouvons voir d'un objet. La trivialité supposée de la thèse des uns ne réside peut-être pas en ce que prétend la thèse adverse. Cette dernière pense que la thèse que *nous ne voyons que la surface* est triviale, car elle s'apparente à la connaissance ordinaire, un genre trivial de la connaissance, c'est-à-dire non philosophique. La thèse selon laquelle *nous ne voyons que la surface* serait donc triviale, car elle emprunterait les *traits* de la connaissance ordinaire qui nous conduisent à penser que *nous ne voyons jamais plus qu'une partie de la surface d'un objet* et non l'objet

¹⁰ Voir E. Husserl, *les Recherches logiques*, 4 Vol. Paris, PUF, 2000 ; *Chose et espace. Leçon de 1907* Paris, PUF, 1989 ; *Idées directrices pour une phénoménologie*, Vol.1, Paris, Gallimard, 1950.

¹¹ T. Clarke, *Id.* § I.

en sa totalité. La trivialité supposée résiderait alors dans le fait que ce qui se présente comme une connaissance philosophique serait non épistémique, car elle serait apparentée à la connaissance ordinaire. À l'inverse, les tenants de la thèse estiment qu'ils détiennent une connaissance vraie. Cette connaissance décrirait l'expérience ordinaire de la perception comme la seule réalité objective, nécessairement vraie de la vue partielle de l'objet telle que la présente la représentation descriptive et géométrico-analytique du *fait HM*.¹²

Selon Clarke, la trivialité réside ailleurs. Que nous voyons un objet ou seulement une partie de sa surface comme le laisse entendre la polémique philosophique importe peu. Car les moyens mis en œuvre pour rendre compte de ce que nous disons voir sont des fictions épistémiques que la conscience prend pour un fait purement physique. L'idée de fiction épistémique est à comprendre comme un procédé conceptuel qui consiste à substituer à la factualité de la réalité physique quelque chose qui l'est moins. Les épistémologues considèrent comme un fait ce qui est dénommé "*HM*" dans l'exemple de Clarke. Ce soi-disant "fait" est une fiction de la conscience perceptive qui attribue un caractère purement physique à quelque chose qui ne l'est pas ou peut-être pas autant que les arguments épistémologiques le prétendent. Pour Clarke, les modalités conceptuelles des investigations épistémologiques participent implicitement, mais activement à constituer la factualité de *HM*. Or, selon Clarke, ce type de fait n'est pas un état du monde physique, mais résulte d'un processus propre à la nature même du type d'investigations mis en œuvre par les philosophes traditionnels auquel les sceptiques prétendent s'opposer en démontrant le caractère invalide de telles procédures.

En résumé, Clarke cherche à savoir si le scepticisme est véritablement à même d'examiner la nature de nos croyances fondamentales ou s'il ne fait qu'analyser le produit d'un type d'examens philosophiques, c'est-à-dire la connaissance empirique. En étudiant les réflexions du scepticisme épistémologique, Clarke prétend établir ses caractéristiques et savoir ce qu'elles sont en mesure de nous révéler. Les conclusions clarkiennes sont alors les suivantes : le scepticisme est dans l'incapacité de dire quoi que soit à propos de la nature de nos croyances fondamentales. Le scepticisme résulte seulement du produit d'un moment philosophique particulier et de types d'investigations épistémologiques propres à ce moment. Plus encore, le scepticisme considère seulement des artefacts de la connaissance empirique issus des processus et des modalités d'investigations proprement philosophiques. Au-delà des apparences, Clarke soutient qu'à la date où il écrit, en 1972, le scepticisme prend toute sa part à l'édification d'un semblant de connaissance empirique malgré ses dénis. Le scepticisme et

¹² T. Clarke, *Id.*, §I.

ce à quoi il s'oppose ont en commun le fait de croire qu'ils savent ce qu'est la connaissance empirique. En effet, l'un et l'autre supposent l'idée selon laquelle l'expérience est le produit d'une perception originelle de la réalité. Tandis que pour toute forme d'empirisme, même minimal, l'expérience est relatée comme une forme intime de relation à la réalité, le scepticisme quant à lui tend à récuser l'idée qu'il nous est possible de théoriser cette relation originelle. L'un et l'autre supposent que la nature de l'expérience est comme une simple attestation de la réalité. Le premier valorise la possibilité d'énoncer l'immédiateté du rapport sensible à ce que nous nommons des faits, alors que le second prétend que nous ne sommes jamais en capacité d'énoncer en toute certitude le savoir de cette relation. En conséquence, pour toute forme minimale d'empirisme, la théorisation de cette relation intime à la réalité s'impose au moyen d'une conception objective ou factuelle de la connaissance empirique. Cette théorisation fait prévaloir le primat de la pensée sur celle des sens comme médium le plus sûr à l'accession de la réalité. Pour le scepticisme, il en va autrement. La dimension cognitive est interrogée selon le critère de la certitude dans nos prétentions à dire *savoir*. Or, selon le scepticisme, nous n'avons jamais la capacité ni de prétendre *savoir* de manière absolue, ni par conséquent, d'avoir une connaissance absolue de l'applicabilité conceptuelle de *savoir*. Car l'ensemble des théories philosophiques et leurs concepts sont amenés à reconnaître la dimension aporétique de produire une pensée de la réalité. Selon Clarke, l'activité philosophique de décrire ou dire la réalité conduit singulièrement les philosophes de la connaissance, y compris les sceptiques, à créer et imaginer des contextes et des scénarios pour répondre à ces apories et qui organisent et donnent un sens à l'expérience.

Pour ces raisons, nous n'aurions pas réellement compris ce dont nous entretient le scepticisme. Car les doutes formulés nous révèlent que nous ne savons même pas ce qu'est un concept empirique. En un sens, Clarke voit dans la nature du scepticisme l'un des éléments essentiels qui légitime la nature de l'épistémologie traditionnelle, car ses revendications n'ont de sens qu'articulées aux propositions du Sens Commun. Selon Clarke, ces dernières sont constituées par les exemples putatifs¹³ des croyances communes suivantes :

- Nous pouvons savoir l'existence d'objets physiques dans le monde,
- Nous pouvons voir des objets physiques,
- Nous pouvons savoir l'existence d'objets physiques, car nous pouvons voir (et toucher) les objets physiques¹⁴.

¹³ J. P. Narboux, séminaire « *Le legs de Thompson Clarke* », 1ère séance du 17/01/2011, inédit.

¹⁴ T. Clarke, *La nature de l'épistémologie*, Op. Cit., p. 235.

3.2.2 LA NATURE DE LA CONNAISSANCE EMPIRIQUE

3.2.2.1 La connaissance par description

Le corps de l'article *Voir les surfaces et les objets physiques* se décompose en quatre parties distinctes et numérotées de I à IV qui correspondent à différents arguments critiques de l'analyse de la logique de *voir*.

Clarke affirme que les tenants de la thèse du « *fait HM* » sont conduits à penser cette thèse dans la mesure où leur propos s'attache à l'idée d'avoir la vue et l'attention attirées par un certain « *marquage* » que nous serions amenés à observer lorsque nous nous représentons ce qu'est voir. Plus précisément, Clarke cherche à rendre compte au propre comme au figuré de l'importance que prend la description pour dire ce que nous voyons. Il y a bien à l'œuvre dans les raisons invoquées par les tenants du « *fait HM* », une logique de l'applicabilité conceptuelle du terme *voir* dont Clarke propose l'analyse. Il s'agit de faire surgir le présupposé qui sous-tend les raisons invoquées : c'est en réalité un dispositif en quelque sorte visuel qui légitime l'apparente trivialité de la thèse du « *fait HM* ». Ce dispositif est constitutif d'un « *dire voir* » qui fonctionne comme un paradigme épistémique de la compréhension de l'expérience perceptive. C'est ainsi une sorte de « grammaire du voir » qui est à l'œuvre dans les raisons établies par les épistémologues. Cette grammaire de « *voir* » entraîne les épistémologues non seulement à recourir à un vocabulaire strictement visuel, mais les conduit aussi à substituer cette grammaire à la réalité des expériences perceptives.

Clarke poursuit son étude des propos en soulignant le caractère direct ou immédiat de la nature de la vision qui assure une légitimité à la thèse. C'est bien ce caractère d'évidence, c'est-à-dire ce qui s'impose à l'esprit avec une telle force qu'il n'est besoin d'aucune preuve pour en connaître la vérité ou la réalité qui justifie leurs propos. Selon ces philosophes, c'est une évidence fondée sur la constatation des faits que l'expérience nous conduit à ne voir seulement qu'une partie de la surface. Il n'y a donc pas de trivialité au sens où l'entendent leurs adversaires. Ils n'ont ainsi ni la crainte d'être faussement contents, ni la crainte de commettre une erreur de jugement. Tout en feignant de considérer le bien fondé de tels propos, Clarke interroge la simplicité de la conclusion : « *le fait HM n'est pas trivial* ». Elle semble pourtant recéler un problème logique qui contredit le contentement affiché par ces

philosophes. Comment ces mêmes philosophes peuvent-ils expliquer que des « *générations d'hommes ordinaires* »¹⁵ aient échoué à remarquer que normalement nous ne voyons rien de plus d'un objet physique qu'une partie de sa surface. Par conséquent, selon Clarke, il y aurait une légitimité de fait pour ces philosophes de concevoir le "fait HM" comme étant plus réel que la réalité exposée par le Sens commun des générations d'hommes ordinaires. De cette façon, les implications paradoxales du "fait HM", peuvent-elles s'expliquer sans conduire à l'absurde. La réalité philosophique du fait "HM" amène à contredire véritablement l'opinion du sens commun des hommes ordinaires, c'est-à-dire non philosophes. La seule évidence qui vaille est celle de la philosophie. Pourtant, si cela est vrai, il est impératif pour Clarke de rendre raison des thèses des philosophes et de conduire à terme toutes leurs conséquences. Clarke feint de faire sienne la thèse du « fait HM » afin d'explicitier l'implicite de la thèse philosophique. Cet implicite est en sorte "l'impensé" de la thèse ou ses présupposés.

Pour cela, il recourt à une expérience de pensée qui se présente comme l'expérience ordinaire dans laquelle une personne *X* peut voir une tomate¹⁶. Cette expérience de pensée est représentée par un diagramme qui a pour ambition de souligner les travers de la thèse des philosophes et les limites au recours à la description pour dire ce que nous voyons. Il s'agit simplement pour Clarke d'évaluer la pertinence du soi-disant « fait HM »¹⁷ dans une situation déterminée et représentée par le diagramme *ST*¹⁸, puis comparée à un autre diagramme *STm*. La réalité du « fait HM » est ainsi objectivée dans le diagramme *STm*¹⁹ qui compare la réalité de « *Quelle quantité de la Tomate, X peut-il voir ?* ». à la réalité de l'expérience perceptive de *X* dans le diagramme *ST*. *ST* et *STm* sont équivalents quand ils représentent la même situation perceptive de *X*, c'est-à-dire sa capacité à voir la tomate. Néanmoins, leurs dissemblances proviennent de la variable « *q* » (*m*) qui représente *la quantité de tomate qui ne peut être vue par X*²⁰ dans le diagramme *STm* ; alors que dans le diagramme *ST*, cette quantité existe bien potentiellement, mais n'est pas représentée, c'est-à-dire objectivée par un *marquage*²¹ (un signe) spécifique. Le fait de « *quadriller* »²² *ST*, le transforme immédiatement en *STm*. Voilà en quoi, selon Clarke, réside la vérité descriptive du « fait HM » du Philosophe (*P*)²³.

¹⁵ T. Clarke, *Ibid.*

¹⁶ T. Clarke, *Voir les surfaces et les objets physiques*, § I.

¹⁷ T. Clarke, *Id.* « *How Much* », § I.

¹⁸ T. Clarke, *Id.*, « *Seeing the Tomato* ».

¹⁹ *Ibid.*, « *Seeing the Tomato Marked* ».

²⁰ T. Clarke, *Id.* § I.

²¹ *Ibid.*

²² *Ibid.*

²³ *Ibid.*

C'est dans le fait de « marquer » et de « surligner » le « *Quelle quantité de* » l'objet physique en capacité d'être vu par *X*, d'après la conception du Philosophe *P* que nous pouvons « voir » ou dire « voir » la réalité objective du "fait HM". Mais est-ce bien un fait ? Si cette représentation de la réalité de ce qui est dit être vu par les tenants de la thèse du « fait HM » se révèle être fautive, comme le soutiennent leurs opposants, quand est-il alors de la nature du « fait HM » ? Le diagramme *ST* révèle une réalité et une vérité du point de vue perceptuel que nous étions en droit d'imaginer ou de concevoir et qui se trouvent corroborées par la représentation. Quant au diagramme *STm*, il semble représenter une situation perceptive soudain « *bel et bien être pire* »²⁴ que celle dont nous faisons réellement l'expérience. La transition de *ST* à *STm* semble ne pas correspondre aux attentes auxquelles nous étions en droit de penser d'après les propos des philosophes tenants du « fait HM ». Pour Clarke, c'est une « énigme » car le problème ne réside pas dans le surprenant état de fait de la représentation objective défendu par « *P* ». Pourquoi ? Le caractère de la démonstration n'est pas celui que l'on voit dans les diagrammes et dans le passage de l'un à l'autre pour constituer ce que serait la réalité objective de l'expérience perceptive ordinaire. Le paradoxe essentiel réside bien plutôt dans la représentation de ce soi-disant état du « fait HM » qui ne correspond d'aucune manière à la réalité de l'expérience perceptive d'un objet physique. Car comme l'affirme Clarke : « *Ce n'est pas ce qui arrive réellement* »²⁵. Telle est l'énigme selon Clarke qu'il est impérativement nécessaire de résoudre avant d'aller plus loin. L'énigme semble se confiner dans les facultés intellectuelles de certains philosophes habiles. À moins que cela ne provienne de l'esprit lui-même. Comme l'énonce Clarke : « *Si, il y a un tour de passe-passe (sleight) [de l'esprit] ici, qu'est-il ?* »²⁶. La deuxième partie de l'article consistera à répondre à cette interrogation.

La réponse clarkienne réside dans l'examen de la nature de la description convoquée par certains philosophes pour représenter la position perceptuelle de *X* dans *STm*. Il s'agit de comprendre pourquoi nous avons la très nette impression que le modèle descriptif du diagramme n'est pas ce que la réalité de l'expérience perceptuelle nous révèle. Ce qui est en jeu, ce sont les procédures mêmes de la représentation descriptive qui consiste en le « noter »²⁷. La représentation semble contrefaite à l'aune de la réalité perceptuelle. Est-ce une erreur de notre part lorsque nous tentons de décrire ou de représenter la situation perceptive ?

²⁴ T. Clarke, *Id.*, § II.

²⁵ T. Clarke, *Id.*, § I.

²⁶ *Id.*, § I

²⁷ T. Clarke, *Id.*, § II.

La réponse est négative. L'erreur ne consiste pas en cela. Clarke développe l'idée d'une *logique de voir*²⁸ qu'il faut comprendre comme un certain ordre notamment discursif de l'acte perceptif, *voir*, qui assure la légitimité et la vérité de cette connaissance. Selon cette *logique de voir*, ce que nous voyons dépend de ce que nous sommes conduits à dire voir lorsque nous voyons tel ou tel objet de telle ou telle manière, dans telle ou telle situation de perception. Clarke porte une critique conséquente au mode opératoire de la description objective qui tend à absolutiser, figer ou pétrifier comme objet, les procédures mêmes de la connaissance. Clarke questionne la pertinence et la validité du modèle descriptif de la représentation objective à vouloir rendre compte de l'expérience vécue qu'est le fait de dire « *voir* ».

Les épistémologues cristallisent un aspect différent de ce qu'est dire *voir* un objet physique et opèrent un processus d'induction qui légitime la théorisation de ce qu'est dire *voir* et le scénario sur laquelle cette théorisation repose. Clarke nous sensibilise à la fois au problème de savoir comment qualifier la « *notation*²⁹ » (le fait de noter) comme vraie (authentique³⁰) ou comme fausse (simulée) et le problème de sa possible nature fictive qui aurait pour conséquence d'invalider les prétentions épistémiques du diagramme *STm* par rapport à *ST*. Clarke interroge ainsi les raisons mêmes des philosophes qui tiennent pour vraies la thèse du "fait HM" et sa représentation objective. Il s'ensuit le constat suivant : le modèle descriptif soutenu par ces philosophes est dans une certaine incapacité à représenter et à expliquer la complexité et la richesse de l'expérience visuelle.

Clarke poursuit son argumentation en affirmant l'idée selon laquelle la position ou la thèse de ces philosophes est moins redevable à un raisonnement qu'à un acte, le fait de « *noter* »³¹. Le fait de « *noter* » est le produit d'un semblant d'explication dénué d'une véritable démonstration de leur part à dé-montrer ce qu'est véritablement une expérience perceptive. Le "noter" attire simplement notre attention sur un aspect contextualisé de ce qu'est dire *voir*. C'est pourquoi le fait de porter notre attention sur tel ou tel aspect, d'être philosophiquement attentif, constitue le point de focalisation sur lequel se construit l'argumentaire épistémologique traditionnellement. Ce dernier prétend distinguer et découvrir un aspect des choses que nous n'avions ou n'étions pas en mesure de remarquer avant de mettre en place les procédures d'investigation proprement épistémologiques³².

²⁸ T. Clarke, *Id.*, § II.

²⁹ *Ibid.*

³⁰ *Ibid.*

³¹ *Ibid.*

³² *Ibid.*

3.2.2.2 La nature des concepts empiriques et leur signification.

Les thèses épistémologiques traditionnelles s'édifient sur l'idée d'une pure investigation physique de ce que semble être l'enquête expérimentale « *voir un objet physique* ». Cependant, les thèses philosophiques n'apparaissent pas comme des réponses pleinement satisfaisantes. Car elles s'évertuent à rechercher ce qu'il leur faudrait découvrir : la perception réelle de l'objet physique dans sa totalité et non une réalité objective de ce que nous disons voir de l'objet (un artefact) que représenterait le soi-disant « fait HM ». Mais il y a encore plus grave selon Clarke. Cette recherche incessante, nommée par commodité « *l'enquête de la surface* ³³ », conduit à interpréter ce type d'investigation philosophique comme réductible à ce qu'elle découvre, la surface.

Clarke convoque à la fois les philosophes Descartes, Moore et Broad pour expliquer l'idée de « *l'enquête de la surface* ». Il rappelle sommairement les thèses soutenues par chacun d'eux afin d'expliquer pour quelles raisons leurs thèses considèrent chacune à leur manière le "fait HM" comme vrai. Chacune des thèses démontre à sa façon que l'on ne peut pas voir un objet physique en sa totalité. Ces conceptions philosophiques de la perception sont paradigmatiques de la thèse de « *l'enquête-surface* ». Mais, elles ne se réduisent pas à cela. Leurs réponses distinctes au problème de la nature de la perception et les controverses qu'elles engendrent illustrent la réalité du problème. Ce dernier ne réside pas dans la réponse qu'il faut apporter à la question : « *peut-on dire de X dans STm qu'il voit la tomate ?* » Le problème est constitutif à la question. Il réside dans la nature de l'interrogation qui fait problème et qui produit des controverses philosophiques interminables.

Afin de démontrer cela, Clarke argumente en déployant les apparences d'un paradoxe qui est le suivant : rendre compte de la pertinence des avancées par chacun des philosophes. Implicitement, Clarke expose l'idée que si *STm* ne semble pas valide, ce n'est pas le fait que nous ne pouvons voir qu'une partie de la surface (le fait HM), mais bien parce que la situation réelle de la perception de l'objet n'est en rien analogue ou réductible à *HM*. L'enjeu pour Clarke va être de contester les ambitions à la fois des tenants du fait *HM*, mais aussi celles de leurs critiques, les tenants du *Sens Commun*. En faisant appel à une nouvelle figure qui représente un nouvel objet, un crayon, Clarke, souhaite circonscrire les limites de ce que nous sommes amenés à dire voir d'un objet, quel qu'il soit. En étudiant à partir de cas concrets, comment nous sommes conduits à dire voir les objets physiques, Clarke cherche à démontrer

³³ T. Clarke, *Id.*, § II.

comment nous voyons à partir de situations langagières. Celles-ci influent fortement sur ce que nous disons voir et sur ce que sommes amenés à décrire lorsque nous disons que nous voyons. Clarke circonscrit les situations de descriptions et présente comment le langage conditionne ces dernières. Selon Clarke, lorsque nous décrivons ce que nous voyons, nous ne voyons pas ce que nous décrivons, mais nous voyons selon ce qu'on dit *voir*.

Le fait de « marquer », de « noter » ou de représenter ce que nous voyons selon telles ou telles situations réduites à l'état d'objet de connaissance perceptive est en grande partie un leurre de la conscience. L'ensemble des analyses des situations descriptives de ce que peut voir X de l'objet physique à travers les représentations ((ST) , (STm) ; (ST) (a) et (b)) de ce que nous disons *voir* a pour objet de nous interroger sur nos interprétations « phénoménologiques et naturalistes » de l'expérience perceptive. En effet, en projetant sous la modalité d'une réalité objective ce que nous disons voir, les passages ou transitions d'une situation ST à (a), puis de ST à (b), puis encore de (a) à (b) montrent qu'il n'est pas aussi naturel que nous le pensons de dire quoi que se soit en ce qui concerne le fait d'être vu. Clarke établit un parallèle entre les situations descriptives que sont [ST , STm] et [STm , (a), (b)] à propos de ce qu'est « l'être vu ». L'une comme l'autre de ces situations est véritablement dans l'incapacité à rendre compte de l'état ou de ce qui est véritablement vu. La thèse clarkienne est que le « marquage »³⁴ dont nous usons traditionnellement pour décrire un état supposé de la réalité perceptive, détermine objectivement la réalité de la perception et la réduit à des caractères extérieurs et sensibles d'une situation supposée réellement comme telle. L'idée cartésienne et paradigmatique de réalité objective exemplifie le modèle descriptif en accordant à l'idée de signe des fonctions de distinctions, de différenciation et de reconnaissance qui lui permettent de (re)présenter la réalité comme un objet pour la pensée. Clarke nous donne l'exemple de la méthode de la géométrie descriptive pour rendre compte de nos possibilités volontaires ou non à produire du « marquage » à l'égal du "fait HM" dans notre ordinaire approche de la connaissance objective. Lorsque nous appréhendons par la pensée ce que peut être la réalité d'une expérience visuelle, nous mettons en œuvre des procédures conceptuelles qui influencent ce que nous disons "voir". Ces procédures organisent ce que nous constituons comme la réalité de cette expérience. Cette ascendance conceptuelle dans notre appréhension de la réalité visuelle est analogue à celle que constitue le marquage du soi-disant *fait* (HM). Cette notation sur le papier, chacun de nous la réalise « dans sa tête »³⁵ pour tenter difficilement de rendre compte du réel. C'est la raison même

³⁴ T. Clarke, *Voir les surfaces et les objets physiques*, § I.

³⁵ T. Clarke, *Voir les surfaces et les objets physiques*, § II & § III.

pour laquelle Clarke a cherché à rendre publique l'analyse de ce qu'il a nommé « *l'enquête de la surface* ». La seule vérité de l'enquête-surface est déterminée à l'aune d'une certaine effectivité qui consiste à dire *voir*, sur le papier avec le diagramme ou dans sa tête avec le concept, qu'une partie seulement de la surface peut être dite vue. Clarke démontre au cours de son analyse qu'une certaine dextérité de l'esprit est à l'œuvre dans nos théories philosophiques de la connaissance que l'on soit partisan du Sens commun ou partisan de la thèse du "fait HM". Cette habileté de l'esprit consiste dans le fait de considérer comme de purs faits physiques des descriptions idéales, selon les critères des scénarios d'investigations philosophiques. En analysant avec soin, "l'ingénierie conceptuelle" de l'esprit des philosophes, Clarke essaye de proposer de nouvelles perspectives à notre appréhension de la réalité des processus de la connaissance. À la manière des paradoxes sur le continu et le discontinu de Zénon d'Elée³⁶, Clarke pense que les philosophes de la connaissance sont conduits à considérer uniquement comme réel et comme vrai ce qui est logiquement pensable ou concevable. Voilà en quoi consiste l'étrange « dextérité de l'esprit » humain. Clarke établit une critique essentielle de ce tour de passe-passe. L'épistémiquement concevable ou le logiquement nécessaire ne peut constituer la vérité d'un pur fait physique. Selon Clarke, être et penser ne sont pas une même chose retenant ainsi la leçon philosophique de Zénon à l'encontre de Parménide. C'est l'hypothèse qu'il peut exister un fait comme *HM* qui constitue un paralogisme. Le paralogisme « *(HM) est un fait* » engendre la problématique hypothèse *STm*. L'existence de *STm* et sa prétendue vérité sont conditionnées par l'existence du prétendu fait *HM*.

Afin de démontrer cela, Clarke prend un troisième exemple pour expliquer la nature du problème de ce qu'est dire *voir*. Son nouvel exemple est celui du morceau de fromage grignoté³⁷. Considérant un concept trivial tel que « *grignoté* »³⁸, Clarke opère une véritable démonstration de sa thèse, en réduisant le plus possible le risque d'apports épistémologiques qui viendraient troubler la pertinence de son raisonnement. « *Grignoté* » est un concept qui n'est pas a priori susceptible d'être contaminé par des résidus (préjugés ou convictions) philosophiques. En substituant au fait *HM*, « l'être vu » par « l'être grignoté », Clarke déplace subtilement la nature du problème. La détermination de « *ce qui a été grignoté* » résulte de facteurs autres que celui de la seule caractérisation physique et spatiale comme le laisse entendre le sens commun ou une simple analyse descriptive. À partir de cet exemple, Clarke

³⁶ T. Clarke, *Id.*, § III.

³⁷ *Ibid.*

³⁸ *Ibid.*

pose le problème de savoir ce qui est approprié pour indiquer « *quelle quantité est dite grignotée* ». Le problème réside alors dans le fait, en comparant les différents diagrammes figurant le *fromage grignoté*, dont nous ne savons pas précisément ce qui pourrait constituer l'identité ou l'indication de *ce qui est grignoté*. Nous ne sommes jamais en mesure de rendre compte du critère de notre choix pour signifier et dire ce qui a été exactement grignoté dans les différents diagrammes³⁹. Clarke en vient à montrer subrepticement, mais avec force que dans l'ensemble des différents exemples, celui de la tomate, celui du crayon et celui du morceau de fromage, nous ne sommes jamais certains de rendre compte définitivement de ce que nous percevons, même lorsque nous convoquons une théorie de la perception. Tout comme *STm* avait « *empiré* » la situation descriptive du « fait HM », le morceau de fromage grignoté n'est pas en la figure (2) aussi à l'aise qu'il ne l'est en la figure (1). Le problème est donc analogue dans les deux cas. Ce rapprochement conduit à un renforcement des thèses précédemment soutenues par Clarke autour du *statut* de ce qu'on dit voir. Clarke définit le problème du statut de ce qu'on dit voir comme étant un problème articulant la question de l'état physique de ce qui est vu avec le processus descriptif et conceptuel de ce que nous disons voir. Le statut de ce qui est vu d'un objet est ce que les épistémologues *reconnaissent comme* étant tels ou tels.

Pour Clarke, le statut est en un certain sens objectif, car il renvoie également à un état physique de ce qui est dit vu. Mais, le statut de ce qui est vu n'est pas un fait purement physique, car il résulte d'un processus créatif implicite de la part de l'épistémologue et masqué par ce dernier⁴⁰. Par conséquent, il faut considérer objectivement l'existence du statut qui relève d'une certaine dépendance contextuelle de l'arrière-plan des scénarios convoqués par l'épistémologue afin de mettre en place un type d'investigation spécifique pour résoudre ce qu'est dire voir. Pour autant, il n'y pas lieu d'inférer d'une certaine dépendance au contexte, l'idée d'une relativité du statut. Bien au contraire, pour Clarke, il importe de comprendre les conditions d'existence de la création et de l'institution des statuts par les philosophes afin d'expliquer le phénomène de caractérisation paradigmatique de *voir*, du « *concept composé d'unités*⁴¹ ». Les statuts sont donc un "objectif" indiciel de l'enquête épistémologique, mais ils sont également des propriétés qui définissent ce que je suis amené à dire *voir*. En effet, Clarke oppose ainsi la connaissance descriptive à la connaissance

³⁹ T. Clarke, *Id.* § III.

⁴⁰ J. P. Narboux, Séminaire sur "*le legs de Thompson Clarke*", 4^e séance du 07/02/2011, inédit.

⁴¹ T. Clarke, *Id.* § IV.

ostensive, en particulier leurs procédures respectives lorsqu'elles prétendent rendre compte de la réalité perceptive. Clarke perçoit des présupposés qui fondent implicitement les types d'interrogations et leurs réponses touchant la nature de telles ou telles expériences visuelles. Le problème demeure dans la question même de la référence ou de l'indexicalité de ce que nous sommes amenés à dire *voir*. Suivant que nous nous prenions telle ou telle référence pour dire *voir*, nous établissons selon Clarke un « *concept-à-unité* »⁴², c'est-à-dire un certain état de choses constitué de singulières propriétés qui définissent ce que je dis *voir*.

Tout l'enjeu de la quatrième et dernière partie de l'article va être d'éclaircir les conséquences de concevoir l'idée de concept composé d'unités. « *Voir* » et « *grignoté* » sont des « *concepts composés d'unités* » dans la mesure où ils sont utilisés comme des constituants ou une « unité » de base pour fonder ou constituer une connaissance ou un savoir dans des circonstances ordinaires. Mais est-ce bien sous le registre conceptuel de l'unité que se constitue ce que nous sommes en mesure de voir des surfaces et des objets physiques ? Selon Clarke cette idée est un leurre sur lequel repose la majeure partie de notre épistémologie traditionnelle touchant le phénomène de la perception. L'idée clarkienne de "concept-unité", conçue pour rendre compte des procédures de la dextérité de l'esprit des philosophes de la perception et des équivoques conceptuelles qu'elles induisent, a uniquement pour fonction d'être un concept opérant dans l'examen clarkien. La fonction analytique de l'idée de « *concept composé d'unités* » est d'avoir ainsi une portée effective pour rendre compte de ce que peut signifier le fait de concevoir une intentionnalité à la perception. Que nous considérions un concept philosophique comme « *voir* » ou que nous considérions un concept trivial comme « *grignoté* », dans les deux cas, nous sommes confrontés à un problème lié à la manière dont nous décrivons ce que nous voyons. Si dans l'exemple de la « *notation* » du prétendu fait *HM*, le caractère obvie des limites au recours à la description se manifeste plus rapidement, cela relève du seul fait que la croyance à une juste applicabilité conceptuelle de « *voir* » opère plus rapidement que dans l'exemple de « *grignoté* ». Nos manières ou usages théoriques de dire « *voir* » étant plus valorisés que nos manières pratiques de « *voir* », nous étions en sommes, selon Clarke, sous l'influence de la connaissance descriptive. L'absence d'un concept spécifiquement philosophique de « *grignoté* » pouvait laisser croire que nous étions moins sujets aux effets du « *dire* » que dans le cas précédent, car le concept de « *voir* » est très largement prégnant en philosophie. Ce constat clarkien vise en fait la philosophie du langage ordinaire. Car elle prétend répondre aux questions épistémologiques de la philosophie

⁴² T. Clarke, *Id.*, § IV.

traditionnelle en reformulant les mêmes questions. Clarke insiste sur le poids de nos habitudes conceptuelles à rendre compte de nos expériences visuelles en termes théoriques. Il conclut son article en examinant la nature de ce qu'il a nommé « *l'enquête de la surface* » et les raisons pour lesquelles survient ce type d'investigation épistémique. Nous croyons décrire comme *vrai* le monde réduit à l'état d'*objet* pour la connaissance, car il nous semble que ce que nous disons en (vérité) est ce que nous voyons en réalité.

La thèse clarkienne est alors la suivante : nous sommes conduits à voir comme vrai ce que nous avons signifié. Mais, lorsque nous décrivons ou représentons ce que nous assertons, notre assertion est vraie si notre capacité visuelle est en mesure de confirmer ce que nous disons voir. De là, lorsque nous ne sommes plus en mesure de constituer de la distinction par le *voir*, ce n'est plus la partie qui prime sur le tout, mais le tout de l'objet qui prime sur la partie. Il s'établit alors un changement d'*unité* référentielle qui selon les modalités du « *dire voir* » nous conduit à dire voir soit la surface de l'objet, soit l'objet. Selon, si notre description porte sur ce qui nous conduit à « *dire voir* », ce que nous allons signifier comme "voir" sera soit une partie de l'objet, *per se*, soit l'objet, *per se*. Nous serons ainsi amenés à voir ce que nous avons signifié comme « *dire voir* ». La volonté clarkienne est bien de faire apparaître au propre comme au figuré que nous ne voyons jamais comme il nous semble le plus généralement. Nous ne disons véritablement jamais ce que nous voyons, mais nous voyons plutôt ce que nous disons voir. Clarke développe ainsi de manière radicale son contextualisme sémantique. Au regard de l'ensemble de l'article *Voir des surfaces et des objets physiques*, il appert qu'il n'y a pas à chercher une explication en termes épistémiques à la défaillance de la modélisation géométrico-analytique de ce que c'est dire *voir* un objet. La supposée défaillance n'a pas la nature que les épistémologues prétendent à l'aune de leurs controverses. Pour Clarke, nos expériences visuelles sont tributaires de contextes propres à la perception qui ne peuvent être représentés sous le mode d'une prétendue *unité* de mesure conceptuelle. Si ce que nous disons *voir* diffère, alors ce que verrons différera d'autant. La logique de vérité à l'œuvre dans la nature de l'épistémologie traditionnelle n'est pas ainsi le seul critère qui puisse présider à signifier nos concepts dans une supposée grammaire unique.

Le problème de ce qui est dit *vu* par l'épistémologie traditionnelle devient alors, selon Clarke, celui du statut et de l'identité de l'objet perçu articulé à celui de l'identité du concept singulier mis en œuvre dans la perception de l'objet⁴³. La nature du problème philosophique en est quelque peu transformée puisque nous passons d'un questionnement dans un registre

⁴³ J.-Ph. Narboux, « Voir, dire, et dire voir », Op. Cit., p. 19

purement épistémique à un questionnement qui se déploie également en termes de ceux de la philosophie du langage.

3.2.3 LA CONNAISSANCE EMPIRIQUE ET LA QUESTION DE LA PERCEPTION D'OBJET.

3.2.3.1 L'hypothétique donation absolue des choses.

Comme le remarque J.-Ph. Narboux, « *derrière le prosaïsme apparent de l'exemple de Clarke, on peut lire une critique du privilège indûment accordé à l'objectivité et à la présence comme "faire face".*⁴⁴ » En effet, la manière dont le caractère contextuel pèse sur la thèse clarkienne de la perception d'objet conduit à voir dans l'analyse clarkienne une certaine mise en cause de l'objectivité, en partie analogue à celle de Derrida, au sujet de « *la valeur fondatrice de la présence* »⁴⁵, de cette présence *intuitive* de l'objet qui est l'ultime instance juridique⁴⁶ de la connaissance empirique.

En un sens, Thompson Clarke et Jacques Derrida "déconstruisent" chacun à leur façon le principe fondamental de la phénoménologie, celui de la donation absolue des phénomènes dans l'intuition. L'un et l'autre prétendent mettre en évidence l'ambiguïté de certains concepts des plus fondamentaux de la philosophie traditionnelle. Selon Charles Ramond, la nature de l'entreprise philosophique de Derrida est moins une théorie qu'une pratique de la déconstruction dans le vocabulaire qui « *ne consiste pas tant à décomposer-recomposer les concepts d'une philosophie donnée (geste classique en histoire de la philosophie) qu'à décomposer-recomposer les marges ou les frontières de la philosophie, c'est-à-dire à estomper les contours de la philosophie elle-même, fondée avec Socrate sur le déni de l'écriture*⁴⁷ ». Derrida rejoint donc Clarke dans l'idée que la supposée démarcation entre le

⁴⁴ J. P. Narboux, *Voir, dire, et dire voir*, Op. Cit., note de bas de page n°80, p. 19.

⁴⁵ J. Derrida, *La voix et le phénomène*, Op. Cit., p. 5.

⁴⁶ *Id.*, p. 8.

⁴⁷ C. Ramond, *Le vocabulaire de Derrida*, Éditions Ellipses, 2001, p. 21.

philosophique et le non philosophique est loin d'aller de soi. L'un et l'autre posent l'interrogation suivante : quand est-ce que l'on fait de la philosophie ? Ils pensent que nous n'avons aucun critère *a priori* afin d'en juger et surtout pas ceux que prétend la philosophie (Derrida) ou l'épistémologie (Clarke) traditionnelle. Plus encore, ils pensent que la thèse selon laquelle il y aurait des critères sémantiques qui permettent d'instituer une prétendue démarcation entre le philosophique et le non philosophique, est erronée. Cette démarcation reposerait finalement sur l'idée fallacieuse selon laquelle la supposée distinction est de l'ordre de l'invention technique de mots, de formes verbales particulières, c'est-à-dire d'une différence fonctionnelle des mots et de leur valeur dans un énoncé philosophique. Par conséquent, il n'est pas vrai que l'épistémologie traditionnelle transforme le sens des termes, selon Clarke, comme il n'est pas vrai que les marges de la philosophie sont celles qui sont hors texte selon Derrida. L'un et l'autre soulignent la fragilité *de facto* des constructions conceptuelles usuellement reçues sous la dénomination de philosophie⁴⁸. Ils posent aussi implicitement la question de savoir où s'origine la question du commencement en philosophie, à savoir dans le sensible comme le prétend la phénoménologie, dans l'intelligible ou le logique ou bien encore dans l'auto fondation à la manière d'Hegel. Clarke et Derrida refusent la naïveté de la philosophie traditionnelle qui consiste à concevoir un commencement de la philosophie comme une rupture absolue inaugurant le règne de la vérité. Leur interrogation sur le commencement revient donc à se demander ce que suppose et présuppose le geste singulier de la pensée philosophique, mais également à souligner son impossible et nécessaire auto légitimation.⁴⁹ Enfin, Clarke et Derrida sont les héritiers d'Austin. Comme ce dernier, ils interrogent chacun à leur manière la véritable nature des liens qu'entretient la philosophie avec ce qui ne l'est pas, c'est-à-dire avec les réflexions circonstanciées qui ponctuent la vie quotidienne des générations de non-philosophes.

Thompson Clarke analyse l'ensemble des arguments des épistémologues traditionnels afin de comprendre pour quelles raisons les philosophes sont conduits à définir la connaissance en termes de connaissance empirique. Il s'agit d'appréhender les raisons pour lesquelles les philosophes de la connaissance peuvent prétendre fonder la connaissance, mais aussi la mettre en doute comme le prétend le scepticisme. Clarke interroge dans notre expérience à la fois sensitive et conceptuelle du monde ce que les épistémologues nomment communément des *objets* pour la pensée et leur *présence* en tant qu'objet de la pensée et de la

⁴⁸ C. Ramond, *Op. Cit.*, p. 3.

⁴⁹ Voir sur ce sujet Vincent Citot, *La condition philosophique et le problème du commencement*, Paris, Éditions du Cercle herméneutique, 2009.

perception. La présence d'un objet à l'esprit et la présence d'un objet pour les sens sont-elles une même chose ? Comment faut-il comprendre la fonction du concept d'*objet* dans une théorie de la perception ? L'esprit humain est-il foncièrement tributaire d'une structure cognitive spécifique ou *standard*⁵⁰ que nous pourrions désigner comme transcendantale et par laquelle nous pourrions appréhender le monde comme un objet de connaissance ?

Autrement dit, Clarke pose une interrogation sur ce que nous pourrions nommer le caractère *transcendantal*⁵¹ de l'objectivité. Clarke étudie la nature des prétentions épistémiques des philosophes de la connaissance depuis les idées structurantes d'objectivité et d'objectité. Son examen des procédures d'investigations de l'épistémologie traditionnelle souligne que ces dernières constituent une identité objectale et objective à l'objet physique qui s'apparente à une fiction. Cette identité produite par les investigations épistémologiques résulte de récits fictifs ou scénarios produits par la typification des enquêtes philosophiques qui elle-mêmes prétendent découvrir la réalité phénoménale du monde extérieur sur le modèle des recherches et des découvertes expérimentales des sciences. En d'autres termes, c'est également la question de la naturalité de l'objet qui est posée par l'examen clarkien de la nature des investigations épistémologiques des philosophes, mais aussi le problème du primat prétendument garanti par la connaissance empirique. Comme Quine, Clarke pose la question suivante : « *Que sont les objets physiques ?* »⁵² L'un et l'autre perçoivent dans leur examen respectif de la nature de la connaissance empirique que « *l'objet ne peut être considéré comme un ensemble cohérent et constant de perceptions empiriques données.* »⁵³ Mais, Clarke interroge et comprend le problème de l'ontologie des objets dans l'épistémologie traditionnelle, à partir de leur relative non-objectivité⁵⁴ qui réfère au langage d'arrière-plan convoqué afin d'en rendre compte. L'absence d'une véritable garantie de la connaissance empirique fait que les épistémologues sont dans l'incapacité d'établir ce qu'ils prétendent fonder : une connaissance absolue en toute certitude. Pour ces raisons, selon Clarke, le scepticisme épistémologique accepte implicitement le système de croyances de

⁵⁰ T. Clarke, *Le legs du scepticisme*, § Philosophe : ses caractéristiques et son but.

⁵¹ Voir E. Kant, *Critique de la Raison Pure*, Introduction, trad. franç. A. Renault, Paris, Flammarion, p. 110 « J'appelle *transcendantale* toute connaissance qui s'occupe en général non pas tant d'objets que de notre mode de connaissance des objets en tant qu'il est possible en général. » Voir également R. Nadeau, *Le Vocabulaire technique et analytique de l'épistémologie*, Paris, PUF, p. 744 : « Chez Kant, au plan de l'acquisition du savoir, ce qui est connu comme condition *a priori* et nécessaire à toute connaissance empirique : ainsi, un principe transcendantal représente une condition générale *a priori* et nécessaire pour que les choses puissent devenir objets de notre connaissance, ... ».

⁵² Layla Raïd, « L'identité de l'objet : l'héritage humien de Quine », *Revue de Métaphysique et de Morale*, Paris PUF, 2003/2- n°38, p. 194.

⁵³ *Id.*, p. 196

⁵⁴ T. Clarke, *Le legs du scepticisme*, § Le legs du scepticisme.

l'épistémologie traditionnelle comme quelque chose de véritablement intelligible, mais il récuse les fondements supposés à de telles croyances. L'examen clarkien montre ainsi que le scepticisme épistémologique n'est pas le scepticisme radical qu'il prétend être⁵⁵. Il n'est pas un scepticisme conceptuel qui viendrait à remettre intégralement en question l'intelligibilité même d'un tel système de croyances⁵⁶. Pareillement, l'examen clarkien est une analyse des présupposés de l'ensemble de nos énoncés épistémiques et de nos affirmations sur la nature du réel qui interroge nos modes naturels de croyance, modes partagés tant par la démarche épistémique des philosophes, sceptiques compris, que ceux des non philosophes dans les formes de la vie quotidienne.

3.2.3.2 La connaissance empirique : la présupposition de l'objectivité & de l'objectité.

Généralement, l'idée d'objectivité préside à l'investigation épistémologique de la connaissance empirique qui tend à produire des objets pour la connaissance à partir de l'observation et l'édification d'une théorie de la connaissance. Elle prétend déployer une conception du savoir qui puisse atteindre une connaissance idéale et absolue des choses, tout en se référant à une certaine confirmation par l'expérience. Elle prétend établir l'accord de la pensée avec le réel. Quant à l'idée d'objectité, elle réfère au caractère de ce que sont les choses en elles-mêmes, indépendamment du sujet de la connaissance. Pour Clarke, la dimension conceptuelle à l'œuvre dans la perception participe à une mise en scène tridimensionnelle : l'actualisation d'une scénographie fictionnelle d'enchâsser une chose dans un espace comme un objet perçu. L'épistémologue fait face alors à une scène perçue comme un spectateur passif devant la fiction spatio-temporelle de ce qui est *voir* un objet physique et renonce en partie à la vie quotidienne des expériences perceptives pour la théâtralité de la scène perçue⁵⁷. L'espace symbolique de la représentation géométrico-analytique est considéré comme l'équivalent des conditions spatio-temporelles des événements perçus dans la vie

⁵⁵ T. Clarke, *le Legs du scepticisme*, § le legs du scepticisme.

⁵⁶ Sur cette distinction entre scepticisme épistémologique et scepticisme conceptuel, lire Robert Fogelin, *Hume's Skepticism in The Treatise of Human Nature*, London, Routledge & Paul Keagan, 1985 ; « Hume skepticism », in D. Fate Norton & J. Taylor (Eds), *The Cambridge Companion to Hume*, Cambridge University Press, 2009.

⁵⁷ Nous empruntons la remarque sur un possible rapprochement des analyses Clarkiennes et celles que développent Michael Fried sur l'idée d'objectité à J. P. Narboux, « Voir, dire, et dire voir », Op. Cit., p19. M. Fried « Art et objectité » (1967), in *Contre la théâtralité*, Paris, Gallimard, 2007, p. 113-140.

quotidienne. Selon Clarke, le caractère fictionnel de l'objectivité consiste en une expérience perceptive où un objet quelconque apparaît dans un espace distinct du spectateur, celle de la scène perçue. Elle conduit les épistémologues en la croyance de « *l'invulnérabilité* »⁵⁸ ontologique et de l'applicabilité conceptuelle de *savoir*. Le recours conceptuel à la structure géométrico-analytique⁵⁹ prétend rendre compte de la réalité des états physiques des choses, autrement dit, de la phénoménalité. C'est l'ambition fondationnaliste de l'applicabilité conceptuelle de *savoir* conçu comme *invulnérable* ou infaillible qui légitime le découpage de l'effectivité en un réel objectif absolument certain, le « savoir » comme tel. Cette applicabilité conceptuelle idéalisée est l'objet de *l'attention* des prétentions épistémiques des philosophes traditionnels à dire *comment sont les choses*, mais aussi au sceptique d'affirmer que nous ne pouvons jamais dire *savoir*.

Dans son étude consacrée à Wittgenstein⁶⁰, Charles Travis souligne que « *des philosophes existent, néanmoins, qui pensent voir plus de façon que Wittgenstein ne le permet de nier une prétention à dire comment sont les choses (à être correcte, ou non, d'une façon qui dépend seulement de l'état de choses)* ». Travis expose de manière concise la thèse clarkienne⁶¹ selon laquelle les épistémologues traditionnels déploient une conception mythologique d'une objectivité de nature transcendantale, fondée sur une valeur erronée de ce qu'est décrire ou constater la phénoménalité et l'état physique des choses. Cette conception résulte de l'idée qu'il existe une manière universelle de connaître, c'est-à-dire un type standard de connaissance qui serait le cadre effectif d'une logique de la connaissance. Selon Travis, Wittgenstein énonce également une idée importante dans les *Recherches philosophiques* : ce sont les mots « *qui permettent au monde de décider si les choses sont comme on a dit qu'elles étaient.*⁶² » Désengagé du fait de devoir considérer les choses comme étant dans un état physique possible, c'est-à-dire dans un état déterminant ce que nous pouvons en dire, Wittgenstein considère alors le langage comme ce qui nous responsabilise à l'égard des choses et du monde. Pour cette raison, le langage constitue la seule et véritable origine de l'objectivité de notre perception du monde. À l'encontre de l'enseignement clarkien, Travis, voit dans notre connaissance ordinaire et son langage, l'unique possibilité de constituer de l'objectivité, c'est-à-dire la possibilité d'instituer une vérité sensible à l'occasion

⁵⁸ T. Clarke, *Le Legs du scepticisme*, § Philosophe : ses caractéristiques et son but.

⁵⁹ Analysée et en partie dénoncée dans sa valeur opératoire implicite de ce qu'est « dire voir » dans l'article *Voir les surfaces et les objets physiques*.

⁶⁰ C. Travis, *Les Liaisons ordinaires. Wittgenstein sur la pensée et le monde*, Chap. V, S'engager transcendentement, Op. Cit., p. 187-196.

⁶¹ T. Clarke, *Le Legs du scepticisme*, § Philosophe : ses caractéristiques et son but.

⁶² C. Travis, *Id.*, p. 195.

de signifier une relative objectivité. Finalement, Travis récuse l'idée clarkienne selon laquelle les concepts peuvent en partie informer notre perception du monde, c'est-à-dire que notre conception de la connaissance empirique est sensible au contexte. Car le cas échéant, le fait de *voir* quelque chose peut différer, selon les scénarios philosophiques sur l'arrière-plan desquels nous disons voir ce que nous voyons⁶³. Charles Travis défend ainsi l'idée selon laquelle le contenu de nos concepts dépend fondamentalement de notre interaction avec notre environnement⁶⁴. Pour Clarke, il semble bien que nous convenions de l'existence d'un monde externe, non du fait d'« *une conception standard* » de notre esprit, c'est-à-dire par la présence supposée d'une structure *a priori* de notre esprit, mais bien par notre possibilité de signifier le monde par le langage. Le recours clarkien au langage ordinaire fonctionne comme un cadre conceptuel permettant de circonscrire de manière immanente, non seulement notre intelligibilité du monde, mais aussi de définir ce que sont les états physiques des choses. Il appert alors une dimension transcendantale où le langage est le cadre *à priori* et nécessaire de la pensée déterminant ce qu'est le monde pour nous. Clarke peut alors énoncer la thèse suivante : nous ne voyons jamais comme il nous semble le plus généralement. Nous ne disons jamais ce que nous voyons, nous voyons toujours ce que nous disons voir. Selon Clarke, l'ambition épistémique de la connaissance objective résulte en grande partie de ce que nous croyons décrire comme vrai du monde des objets. Car il nous semble que ce que nous disons (en vérité) *est* ce que nous voyons (en réalité). Nous donnons un sens particulier au terme *voir* et nous voyons à l'aune de cette signification. Les épistémologues sont donc conduits à voir comme vrai ce qu'ils ont signifié. Mais lorsqu'ils décrivent ou représentent ce qu'ils assertent, leur assertion est vraie si seulement leur capacité perceptuelle est en mesure de confirmer ce qu'ils disent voir.

Pour ces raisons, Clarke affirme qu'il ne nous est pas possible de décrire la réalité objective d'une expérience vécue telle la perception d'un objet, sans commettre, en quelque sorte, un réductionnisme épistémique qui est également à l'origine des polémiques épistémologiques.

⁶³ J. P. Narboux, *Voir, dire, et dire voir*, Op. cit. p. 2

⁶⁴ C. Travis, *Objectivity and the Parochial*, Oxford University Press, 2011

3.2.4 LANGAGE, PERCEPTION ET RÉALITÉ.

3.2.4.1 L'examen analytique clarkien de la perception.

Comment une philosophie faisant prévaloir une certaine analyse pragmatique du langage peut-elle encore laisser place à une dimension transcendante quant à la nature de la pensée ? Dans son ouvrage *Les origines de la pensée analytique*,⁶⁵ le philosophe Michael Dummett défend la thèse selon laquelle ce que l'on nomme « la philosophie analytique » déploie des méthodes de recherches et des problèmes qui lui sont propres et qui sont solidaires d'une thèse générale relative à la nature de la pensée⁶⁶. Selon cette thèse, la pensée humaine aurait une certaine nature qui impliquerait la nécessité de philosopher de manière analytique. Cette thèse fondatrice de la philosophie analytique soutient l'idée qu'une analyse philosophique du langage peut seule conduire à une explication philosophique de la pensée qui soit elle-même une proposition d'élucidation de la réalité dans son ensemble. La philosophie analytique se caractériserait alors fondamentalement non seulement par l'analyse de la manière dont nous pensons la réalité et ses objets, mais aussi par l'analyse de la manière dont nous rapportons cette réalité et ces objets⁶⁷.

Si nous suivons l'interprétation de Dummett, Clarke semble bien être un philosophe analytique. Mais analyser le sens de ce que nous disons ne constitue pas un simple préalable à la recherche en philosophie analytique. Il est constitutif de la recherche proprement dite. Ceci explique en grande partie pourquoi l'analyse réside moins en une analyse conceptuelle qu'en une analyse des propositions et des conditions de vérité de ces propositions. Le sens d'une proposition et son analyse importe plus au philosophe analytique pour établir des conclusions ontologiques que l'analyse de la polysémie d'un concept. Ceci explique pour quelles raisons le logicien et mathématicien allemand Gottlob Frege a pu être considéré comme l'un des

⁶⁵ Michael Dummett, *Les origines de la philosophie analytique*, Paris, Gallimard, 1991 ; Voir également le commentaire du livre de Dummett par Stéphane Chauvier, "le langage, la pensée et les origines de la philosophie analytique", in Cahier de philosophie de l'université de Caen, n°35, 2000.

⁶⁶ Nous souhaitons souligner que la question de l'histoire réelle et de l'historiographie de l'avènement de la philosophie analytique ou du schisme analytico-phénoménologique a fait l'objet d'une étude récente et rigoureuse qui propose une lecture différente et renouvelée de celle de Dummett. Voir Jean-Michel Roy, *Rhin et Danube. Essais sur le schisme analytico-phénoménologique*, Paris Vrin, 2011.

⁶⁷ Pour un examen substantiel de la nature de la philosophie analytique, voir également les ouvrages suivants : Hans-Johan Glock, *Qu'est-ce que la philosophie analytique ?* trad. franç. par F. Nef, Paris, Folio Gallimard, 2011 ; Juliet Floyd & Sanford Shieh, *Futur Pasts. The Analytic Tradition in Twentieth-Century Philosophy*, Oxford University Press, 2001.

pionniers de la philosophie analytique⁶⁸. Car il privilégie dans ses analyses du concept de nombre le rôle sémantique des termes et en tire des conséquences ontologiques. Cette méthode d'analyse inspirera principalement trois grandes figures tutélaires de la philosophie analytiques que sont Moore, Wittgenstein et Ryle. Mais pour définir le sens d'une proposition, encore faut-il avoir, même implicitement, une théorie de la signification qui puisse en rendre compte. C'est l'ambition d'une grande partie des philosophes analytiques et Clarke acquiesce à cette ambition. Elle sous-tend l'ensemble des analyses des deux articles où les questions du *Sens* et de la *Référence* de ce que *nous disons voir* et de ce que nous considérons comme la nature de *savoir* constituent le cœur de la pensée clarkienne.

La théorie de la signification clarkienne même implicite est ainsi une élucidation de la signification des propositions portant sur ce qu'est « dire voir » et sur la nature de « savoir ». Selon Clarke, lorsque nous avons une pensée à propos de quoi que ce soit, nous faisons usage du langage de manière signifiante. Ainsi, une pensée touchant la nature de ce que *nous disons voir* ou sur la nature de *savoir* résulte d'une compréhension d'un certain usage du langage quand nous l'employons. D'après Clarke penser consiste en l'opération de signifier et de comprendre quelque chose au moyen des mots. Clarke développe en partie une théorie sémantique de la pensée couplée à une philosophie du langage ordinaire d'inspiration austinienne. L'analyse du langage devient ainsi le nécessaire médium à une investigation de la pensée. Cependant, comme philosophie du langage ordinaire, la pensée clarkienne s'oppose en partie à la critique d'Austin de la *scholastic view*⁶⁹.

Cette dernière critique voit dans les revendications épistémiques des philosophes, un usage philosophique et spécifique du langage qui mobilise le sens d'un terme en l'absence de toute référence à une situation. De ce fait, les revendications philosophiques apparaissent comme radicalement autres que celles qui ne sont pas philosophiques. Cette critique austinienne dévalue en un sens la portée même des revendications épistémiques des philosophes et l'exercice philosophique proprement dit, car ils semblent désincarnés par rapport aux prétentions épistémiques mondaines de la vie quotidienne. Pour Clarke, l'analyse austinienne est en partie caricaturale dans la mesure où elle se trouve dans l'incapacité de rendre compte véritablement de l'articulation entre les revendications épistémiques philosophiques et les revendications épistémiques non philosophiques. Si, l'opposition était

⁶⁸ Pour décider d'une question ontologique comme celle de « *Qu'est-ce qu'un nombre ?* », Frege (1848-1925) pense qu'il suffit de définir ce que signifie une proposition faisant référence à un terme numérique pour définir la nature d'un nombre. Voir G. Frege, *Fondements de l'arithmétique*, § 62, trad. franç. C. Imbert, Paris Seuil, 1969.

⁶⁹ Voir J.L. Austin, « *Sense and Sensibilia* », trad. *le Langage de la perception*, nouvelle édition, Vrin, 2007, p. 79.

telle qu'elle est présentée par Austin, alors nous n'aurions véritablement aucune raison d'accorder du crédit aux énoncés des épistémologues et des sceptiques. Or, cela n'est pas le cas, que nous fussions philosophes ou non. Clarke déplace la critique austinienne d'une conception de la connaissance typiquement scolastique ou philosophique, imputable à une attention obsessionnelle portée à quelques mots particuliers⁷⁰, sur le phénomène même de l'*attention* que portent les épistémologues et les sceptiques à certains signes plutôt que d'autres afin d'énoncer ce qu'est dire *voir* et ce qu'est dire *savoir*. À sa manière, Clarke poursuit le dessein austinien d'interroger le problème de la certitude et du fondement de la connaissance à l'aune d'une épistémologie contextualiste⁷¹. Il reprend à son compte la thèse selon laquelle « *le langage est une activité* »⁷² ce qui conduit à voir dans l'action, dans l'exercice philosophique et dans les gestes des philosophes quelque chose de complètement nouveau à penser. En effet, Austin prétend lutter contre "l'illusion descriptive" en montrant que le *dire* est un *faire* qui justement ne se laisse pas réduire au *faire*, comme le laisse souvent entendre de manière erronée une partie de la pragmatique contemporaine⁷³. Clarke reconnaît dans l'apport austinien la vérité suivante : « *le langage n'est pas le voile diaphane que l'homme interpose entre sa conscience et la réalité pour pouvoir parler aux autres au moyen d'une représentation plus parfaite, mais plus simplement, un instrument aux fonctions multiples et à la plasticité exemplaire dans la communication humaine.* »⁷⁴ Par conséquent, reconnaître dans le langage l'action qu'il déploie revient à se montrer pleinement réaliste à son endroit et à refuser de voir dans « *les choses de la logique, la logique des choses* »⁷⁵. N'est-ce pas la meilleure façon d'échapper aux rets traditionnels du langage philosophique et de l'idéalisme en particulier ?

Mais, Clarke déploie aussi une analyse investigatrice de la pensée et des ambitions épistémiques, au moyen d'un examen du langage ordinaire qui se distingue d'une conception plus orthodoxe⁷⁶ de la philosophie du langage ordinaire. Ce « legs » de la pensée austinienne dans l'œuvre de Clarke est donc en partie phagocyté. Car il ne s'agit aucunement de reconduire simplement la méthode d'Austin et d'opposer les philosophies de la théorie

⁷⁰ J. L. Austin, *Ibid.*

⁷¹ Voir l'introduction de B. Amboise et S. Laugier au livre d'Austin, *Le Langage et la perception*, Vrin, 2007.

⁷² B. Amboise, *Les pouvoirs du langage : la contribution de J. L. Austin à une théorie contextualiste des actes des paroles*, Thèse de doctorat, Université Paris X - Nanterre, mars 2005, inédite, p. 9.

⁷³ *Ibid.*

⁷⁴ *Ibid.*

⁷⁵ *Ibid.*

⁷⁶ Les philosophes J. L. Austin et N. Malcolm semblent être parfois les cibles implicites des critiques clarkiennes adressées à l'encontre d'une certaine philosophie du langage ordinaire dans *Le legs du scepticisme*.

représentationnaliste de la connaissance à la philosophie du langage ordinaire. Bien au contraire, Clarke prétend étudier au plus près les procédures généralement utilisées en philosophie de la connaissance⁷⁷ afin de se réapproprier certains éléments de la pensée austiniennne pour mieux les évaluer, voir les récuser, et ce de manière à proposer une conception renouvelée de l'idée de *contexte*.

3.2.4.2 La réalité phénoménale : entre perception et nomination.

Selon Clarke, savoir ce que nous pensons et penser ce que nous savons peut nous permettre de déterminer par l'analyse ce que signifient les mots que nous employons pour constituer une pensée. Mais par ailleurs, une conception sémantique de la pensée est fondamentalement l'élaboration d'un sens qui se constitue au regard des règles en usage. Le sens d'un mot est constitutif de règles publiques que nous intégrons tant à l'apprentissage des mots eux-mêmes qu'à leur emploi vernaculaire. Les termes d'une langue ont un sens non en vertu du sens que nous leur donnerions de manière privée en tant que locuteur, mais en vertu de leur emploi public, c'est-à-dire de leur usage. Le sens ne se constitue pas à l'aune du seul sujet pensant qui acterait des créations de sens. Pour ces raisons, une théorie sémantique de la pensée est dans l'impossibilité d'assumer un certain héritage cartésien : celui de l'idéalisme et du solipsisme qui identifie la pensée à la représentation. Cet héritage considère la nature de la pensée de la manière suivante : une pensée est décrite comme la représentation d'un objet par un sujet. Le problème philosophique inhérent à toute philosophie de la représentation est de savoir si mes représentations correspondent à quelque chose et si ce quelque chose est tel que je me le représente. Le contenu d'une pensée réside alors dans mon esprit. À l'inverse, une conception sémantique de la pensée affirme que le contenu de la pensée est un certain état de choses comprenant des objets qui sont nécessairement réels, même si l'état de choses ne l'est pas. En effet, le sens d'une proposition ou le fait de comprendre le sens d'une proposition

⁷⁷ Lire à ce sujet les propos de Cavell sur la méthode de Clarke, in *Les Voix de la raison*, Op. Cit., p. 15 : « *Le choc que représentèrent pour moi les procédures austiniennes fut renforcé par l'attitude de Thompson Clarke à accepter et à absorber ces procédures presque complètement, en les intégrant au lieu de les opposer au cadre des procédures de la philosophie de la connaissance traditionnelle [...] mais je sais que je n'ai jamais pensé ce que me semblait montrer le travail de Clarke, à savoir, que les injonctions du langage ordinaire[...] étaient tout autant un support qu'une destruction du projet de la philosophie de la connaissance traditionnelle, et de son combat contre le scepticisme.* »

n'est pas le produit de ce que nous serions amenés à constituer en tant que sujet. Le sens ne résulte ni d'une représentation subjective interne d'un objet, ni d'une visée intentionnelle comme acte donateur de sens par la conscience⁷⁸. Pour une théorie sémantique de la pensée, le sens se définit comme une propriété objective d'un mot que nous percevons lorsque nous l'employons. Mais alors que recouvre l'idée même de sens ?

Selon Frege, il importe de distinguer deux aspects fondamentaux : le sens (*Sinn*) et la référence (*bedeutung*). Il définit le sens comme ce qui relève du mode de donation de la référence⁷⁹. La distinction frégréenne entre le sens et la référence correspond au fait de différencier le contenu sémantique du contenu cognitif d'une expression. Après avoir déduit que toute proposition possède un sens et une référence ou dénotation, Frege établit que le sens est le médium dans la relation entre un mot et son ou ses référents. Pour ces raisons, Frege considère que l'objectivité réfère à la conceptualité plus qu'à la réalité perceptive. Les objets sont alors bien plus ce que nous nommons que ce que nous voyons. À l'inverse, le philosophe britannique Bertrand Russell rejette l'idée frégréenne de sens pour ne conserver que celle de référence ou dénotation⁸⁰. Il propose de distinguer les termes référentiels et les termes descriptifs en remarquant que la majorité des mots sont descriptifs et que la minorité des mots référentiels désignent ou signifient des objets déterminés. Ces termes référentiels sont foncièrement des déictiques ou des expressions déictiques.

La conception sémantique de la pensée dans la philosophie analytique est aussi fondamentalement une théorie de la signification qui conçoit que toute pensée est pensée de quelque chose, comme l'affirme également la tradition phénoménologique.⁸¹ Pour la philosophie cartésienne ou post-cartésienne⁸², comprendre le sens d'un terme ou le fait de comprendre le sens d'une proposition revient à avoir soit une représentation d'un objet, soit à opérer un acte de visée intentionnelle. Pour l'ensemble de la tradition de la philosophie dite « analytique », comprendre le sens d'un terme revient à être en mesure de l'appliquer à des objets, et comprendre le sens d'une proposition, c'est être en mesure de juger la nature de sa vérité ou de sa fausseté, c'est-à-dire d'asserter ou nier cette proposition. Pour l'ensemble des philosophes analytiques, la question philosophique du "Sens" se conçoit à l'aune de quelque chose qui entretient nécessairement une relation étroite avec la Vérité, « *cette même Vérité*

⁷⁸ Comme le propose Husserl dans ses *Recherches logiques*, PUF, 5 Vol.

⁷⁹ G. Frege, « *Sens et dénotation* », in *Ecrits logiques et philosophiques*, Éditions du Seuil, 1971, p. 102-125.

⁸⁰ B. Russell, « *On denoting* », *Mind*, new series, 14, (1905), p. 479-493.

⁸¹ Voir E. Husserl et J.P. Sartre entre autres

⁸² J'entends ici les philosophies qui s'inscrivent dans une certaine filiation intellectuelle avec celle de Descartes telles celles de Kant ou d'Husserl, par exemple.

étant par définition la manifestation de ce qui est»⁸³. De ce qui précède, nous pouvons déduire que pour la philosophie analytique toute relation avec le monde ou ses objets s'accompagne d'une forme propositionnelle de la pensée dont le monde est l'enjeu. Il y a ainsi une impossibilité effective d'une intuition directe du monde pour le philosophe analytique à l'encontre de l'ambition phénoménologique d'Husserl. En cela, Thompson Clarke est bien un philosophe analytique⁸⁴. Selon la philosophie analytique, toute pensée ou conscience d'objet est pensée ou conscience propositionnelle de l'objet. Un concept manifeste la réalité d'un objet par le truchement d'une forme propositionnelle de la pensée qui lui garantit une fonction référentielle. La pensée peut être considérée comme objective, non sur le modèle géométrico-analytique déployé par les philosophies de la représentation et certaines philosophies post-cartésiennes,⁸⁵ mais sur le mode d'une pensée ou d'une conscience propositionnelle qui est considérée comme une véritable pensée ou conscience d'objet. De là, la pensée n'a plus à être conçue comme une certaine relation entre un Sujet et un Objet, mais comme la relation entre un Sujet et des faits, c'est-à-dire la réalité même. On ne se rapporte à un objet et quel que soit l'objet qu'au travers d'une pensée de cet objet⁸⁶.

Au regard de la définition proposée par Dummet⁸⁷ pour désigner ce qui constitue globalement la singularité de la philosophie analytique, nous constatons que la pensée de Thompson Clarke s'inscrit fondamentalement dans ce sillage. Afin de mieux comprendre Clarke et les analyses singulières qu'il propose sur la nature du *legs du scepticisme* et la nature de *ce que nous disons voir des objets physiques*, nous devons présupposer comme vraies trois thèses essentielles de la « tradition analytique ».

La première est l'idée fondamentale selon laquelle le fait de penser se constitue par un usage signifiant du langage. La seconde est l'idée selon laquelle constituer un usage signifiant du langage, c'est dénoter certains objets, c'est-à-dire reconnaître la propriété que possède un terme de pouvoir être appliqué aux êtres ou aux choses qui composent l'extension du concept auquel il correspond. La troisième est l'idée selon laquelle c'est la dénotation elle-même qui constitue ce qu'est un objet pour nous. Ceci explique l'intérêt porté par Clarke à l'analyse des propriétés sémantiques des pensées lorsque nous cherchons à établir ce qu'est dire « voir » et

⁸³ Nous devons à l'article de Stéphane Chauvier, cité précédemment, une grande part de nos arguments présentés dans cette partie de notre exposé.

⁸⁴ Voir sa critique de ceux (les philosophes) qu'il nomme «les intuitifs» dans son article *le Legs du scepticisme*.

⁸⁵ Dénoncée fondamentalement dans l'article de T. Clarke, *Voir les surfaces et les objets physiques*.

⁸⁶ Stéphane Chauvier fait remarquer pertinemment qu'«Aucun philosophe analytique n'a mis en forme sa pensée de façon à faire apparaître l'ensemble des thèses considérées» par Dummet pour définir ce qu'est la philosophie analytique.

⁸⁷ Voir M. Dummet *Les origines de la philosophie analytique*, Op. Cit.

ce qu'est dire « *savoir* »⁸⁸. Thompson Clarke a pour projet l'étude quasiment « matérielle » de ce dont sont constituées les phrases ou propositions de la pensée humaine afin peut-être de nous proposer implicitement une thèse relative à ce que serait l'essence de la pensée. Mais il n'en souffle mot ! Ceci pourrait expliquer le style particulier qu'il développe non sans humour⁸⁹ afin d'étudier l'esprit et également le monde. Dans l'ensemble, la théorie sémantique de la pensée qui structure la théorie de la signification dans la philosophie analytique accorde une part amoindrie au sujet de la pensée par rapport à d'autres traditions philosophiques. En effet, si les pensées sont fondamentalement propositionnelles, il s'ensuit qu'elles sont constitutives au langage et sont extérieures à la conscience d'un Sujet. Qu'en est-il alors de la situation du Sujet dans la philosophie analytique ? Le sujet est-il encore en mesure d'avoir la possibilité d'asserter ces pensées ? Que faire alors des indexicaux⁹⁰ qui président à certaines de nos pensées dont le sens est nécessairement lié à qui les prononce ?⁹¹ Que faire des pensées dont la compréhension dépend d'informations externes à la stricte pensée propositionnelle ? Il semble bien que la simple maîtrise du sens des termes et du langage soit impropre à rendre compte de certaines de nos pensées qui ne peuvent être compréhensibles que par nous-mêmes dans la mesure où nous détenons certaines informations privilégiées. Afin de comprendre de telles pensées, nous avons la nécessité de réactiver « *la sémantique du sujet de la pensée* »⁹², c'est-à-dire d'exploiter ces informations privilégiées que nous possédons pour comprendre le sens qu'elles peuvent avoir. Mais quels liens peuvent entretenir l'idée d'indexicalité et l'idée d'intentionnalité de la perception dans la philosophie analytique ?

Si l'idée d'une intentionnalité de la perception est au cœur de nombreux débats au sein de la philosophie analytique, cela relève d'un problème lié à la nature de la « présence » et au sens que nous lui accordons pour désigner à la fois ce qu'est un objet de perception et ce qu'est un objet pour la pensée⁹³. Plus encore, comme le remarque Jean-Philippe Narboux : « *Dans la mesure où il jette un pont entre le langage et la perception, le régime de l'indexicalité semble voué à constituer tantôt une promesse tantôt une menace pour*

⁸⁸ Voir respectivement les arguments de Clarke dans le *Legs du scepticisme* et *Voir les surfaces et les objets physiques*.

⁸⁹ Humour et ironie qui le rendent proche du style austrien.

⁹⁰ Voir à ce sujet les ouvrages suivants : Eros Corazza et de Jérôme Dockic, *Penser en contexte*, Editions de l'Éclat, 1993 ; le collectif dirigé par Sacha Bourgeois-Gironde, *Les formes de l'indexicalité. Langage et pensée en contexte*, Presse de l'École normale supérieure d'Ulm, 2005 ; ainsi que Gareth Evans, *The Varieties of Reference*, Oxford Clarendon Press, 1985.

⁹¹ Tels que dans les exemples suivants : « Enfin, vous allez pouvoir prendre ce train qui a été retardé ! », « Je vais présenter mes félicitations dès à présent aux récipiendaires. », « Je suis ici maintenant ».

⁹² Nous empruntons cette expression à l'article de Stéphane Chauvier cité précédemment, p. 28.

⁹³ Voir à ce sujet les articles suivants de Jean-Philippe Narboux : « Must We Mean What We See ? On intentionality *De Re* », conférence à l'université de Chicago, le 09 mai 2007, Inédit, et « L'Intentionnalité au prisme de l'indexicalité », in *Phénoménologie et philosophie analytique*, C. Romano (ed.), Paris, 2008.

*l'intentionnalisme**, selon que ce dernier entend y trouver la clé de son opération constitutive, ou au contraire y éprouver la validité des termes dans lesquels il l'a définie par ailleurs »⁹⁴. L'auteur ajoute que « ...l'idée de visée intentionnelle emprunte toujours déjà certains de ses traits constitutifs à ce que l'intentionnalisme prend pour l'essence de l'indexicalité, et qu'il croit pouvoir ramener à une espèce du vouloir-dire, à savoir l'ostension [...] il semble bien que le concept d'intentionnalité ne puisse épouser les contours de l'indexicalité⁹⁵[...] Plus l'intentionnalisme parvient à coller à l'indexicalité et moins il parvient à coller à la perception.⁹⁶ ». Nous voyons en ces affirmations une certaine confirmation de ce que nous avons étudié précédemment, à savoir qu'une théorie de la signification telle qu'elle se déploie dans la philosophie analytique n'est pas à même de rendre compte de l'ensemble des situations de la conscience perceptive du sujet. Qu'en est-il pour Thompson Clarke ? Quelle place accorde-t-il à l'idée d'une intentionnalité de la perception au regard de ses analyses touchant ce que nous disons « savoir » et ce que nous disons « voir » ? Est-il en mesure d'étudier le problème de l'intentionnalité de la perception à l'aune de celui de l'indexicalité ? Comme le rappelle François Récanati, « *Les expressions indexicales [...] permettent de repérer les objets qu'elles désignent à travers leurs relations à la parole, à l'énonciation de la phrase contenant les expressions en question* »⁹⁷.

L'article *Voir les surfaces et les objets physiques* nous confrontent au problème de l'indexicalité en relation avec celui de la description. La question posée par Clarke est celle-ci : comment la référence aux objets de la perception s'effectue-t-elle ? La réponse clarkienne consiste à nous éclairer sur la nature des expressions référentielles fondamentalement constitutives de la réalité. Pour cela, Clarke analyse à l'aide d'exemples d'expériences perceptives la nature des expressions référentielles et prédicatives par lesquelles nous sommes conduits à *désigner* et *signifier* des *aspects* du monde auquel le langage renvoie. Notre relation au monde est constituée par le langage en termes essentiellement d'objets et de propriétés. Pour Clarke, il importe de rendre compte de la façon dont nous sommes amenés à signifier le réel en analysant la valeur de vérité des propositions, c'est-à-dire en démontrant comment l'idée de sens est relative à la notion de contexte. Clarke étudie les liens qui unissent

* L'intentionnalisme est défini de la manière suivante par J.P. Narboux : « *J'essaie de décrire une caractérisation de ce j'appelle "intentionnalisme", la doctrine philosophique selon laquelle la présence à son propre esprit des objets de la pensée et la présence à ses propres sens des objets de la perception ne sont pas si hétérogènes dans leur nature...* » Citation traduite à partir de la conférence de J.-Ph. Narboux, citée ci-dessus, Incipit, p. 1.

⁹⁴ J. P. Narboux, « L'intentionnalité au prisme de l'indexicalité », *Op ; Cit.*, p. 1.

⁹⁵ *Idem*, p. 1.

⁹⁶ *Idem*, p. 2.

⁹⁷ F. Récanati, « Loana dans le métro. Remarques sur l'indexicalité mentale », in *Les formes de l'indexicalité*, p. 20 et p. 21.

le langage, la perception et la réalité afin de comprendre ce qui relie l'expérience sensorielle au jugement de perception, mais aussi la manière dont les philosophes de la connaissance établissent les conditions de vérité dans un acte de connaissance.

Clarke élabore une méthode propre à étudier et traiter des questions épistémologiques traditionnelles qui lui permettent de développer une conception contextualiste de la perception. Nos perceptions ne prennent sens que par rapport à des contextes dans lesquels nous formulons des énoncés qui prétendent rendre compte de ces mêmes perceptions. Clarke soutient que la perception visuelle d'un objet physique est alors sensible au contexte : ce que les épistémologues voient peut alors différer selon le scénario sur l'arrière-plan duquel ils affirment *voir* ce qu'ils voient⁹⁸. Telle est la conclusion à laquelle le conduit son étude typologique des investigations philosophiques traditionnelles.

3.2.5 LA PERCEPTION SENSIBLE AU CONTEXTE.

3.2.5.1 Anxiété transcendantale et énigme épistémologique : les sources de l'épistémologie traditionnelle.

Y a-t-il ou non un contenu conceptuel à l'expérience ? Notre expérience du monde est-elle nécessairement informée par nos concepts ? Autrement dit, qu'est-ce qui nous assure que nos capacités conceptuelles ont un certain ancrage ou une prise réelle sur le monde ? Ces interrogations soulèvent le problème de savoir de quelle manière le monde, c'est-à-dire notre environnement physique et social concourt à déterminer à la fois la teneur de nos concepts et leur extension. Ces interrogations déploient ainsi l'idée d'un externalisme sémantique selon lequel ce sont des déterminations externes (le monde) qui prévalent dans le fait de pouvoir signifier nos concepts. Ces questions peuvent constituer également l'occasion de déployer une

⁹⁸ J. P. Narboux, " L'intentionnalité u prisme de l'indexicalité", *Op. Cit.*, p. 2

conception contextualiste de la connaissance perceptive comme le propose Clarke permettant de renouveler l'articulation des prétentions épistémiques de l'esprit au monde.

Dans un article consacré à ce problème de l'articulation et au débat contemporain qu'il a ouvert entre John McDowell et Charles Travis, Jean-Philippe Narboux souligne la fécondité de la thèse clarkienne de la perception sensible au contexte⁹⁹ développée dans *Voir les surfaces et les objets physiques*. Jean-Philippe Narboux rappelle que la finalité de l'ouvrage *L'esprit et le monde*¹⁰⁰ de McDowell consiste moins dans l'apport d' « *une solution positive de plus au problème de la portée objective de la pensée (au sens large), que de montrer négativement, par une étiologie raisonnée de l'impression de tiraillement, que la capacité de l'esprit à porter sur le monde n'a rien de mystérieux, qu'il n'y a pas de fossé à combler entre l'esprit et le monde* »¹⁰¹. Selon McDowell, cette impression de tiraillement (l'invocation à un donné conceptuel ou non) ne relève pas d'une perplexité intellectuelle d'ordre épistémologique touchant la nature de la connaissance empirique. Au contraire, elle résulterait d'une certaine inconscience philosophique moderne dans laquelle prend source une anxiété transcendante quant à la possibilité ou non de l'esprit d'avoir prise sur le monde. Pour Jean-Philippe Narboux, McDowell partagerait en partie l'idée cavellienne selon laquelle la problématique générale de l'épistémologie traditionnelle est celle de prendre l'anxiété transcendante qui la mine pour une énigme d'ordre épistémologique¹⁰². L'objectif principal de McDowell est alors non pas de nous « *réassurer sur le fait que nous pouvons atteindre une connaissance empirique, mais plutôt d'assurer que nous ne soyons pas en proie à une difficulté quant à la capacité de notre activité mentale à ne serait-ce que porter sur la réalité, que ce soit sur le mode de la connaissance ou non* »¹⁰³. Cette anxiété transcendante se donne alors pour autre chose qu'elle-même, c'est-à-dire le projet purement épistémologique des philosophes traditionnels de la connaissance. Mais, elle est également celle du défi sceptique, comme semble le soutenir Clarke.

Selon McDowell, le tiraillement ou la perplexité intellectuelle des philosophes de la connaissance s'enracine dans le *mythe du donné*, dénoncé par Sellars,¹⁰⁴ selon lequel il y aurait à la source de notre connaissance un donné non conceptuel capable de rendre compte de

⁹⁹ Jean-Philippe Narboux, « Voir, dire, et dire voir. Clarke, McDowell, Travis », Op. Cit.

¹⁰⁰ J. McDowell, *L'esprit et le monde*, trad. Franç. par C. Alsaleh, Paris, Vrin, 2007.

¹⁰¹ J. P. Narboux, *Id.*, p. 2.

¹⁰² J. P. Narboux, *Id.*, note de bas de page n°12, p. 3.

¹⁰³ *Ibid.*, voir également les propos de J. McDowell, *The Engaged Intellect. Philosophical Essays*, Harvard University Press, 2009, p. 243.

¹⁰⁴ W. Sellars, R. Rorty, *Empiricism and The Philosophy of Mind*, Cambridge, Harvard University Press, 1997.

nos pensées et qui procède d'exigences contradictoires. Ce mythe résulte d'une part, de l'invocation à un donné totalement indépendant de la sphère des concepts, mais qui exerce nécessairement une contrainte sur eux ; D'autre part, de l'impossibilité pour les épistémologues de reconnaître que quelque chose comme un donné a-conceptuel puisse être véritablement en mesure de fonder causalement et rationnellement nos jugements. D'une certaine manière, le tiraillement des philosophes résulte en partie d'une préoccupation épistémologique quant à la manière dont les pensées peuvent être justifiées par des faits, mais plus encore, d'une préoccupation transcendantale quant à la possibilité pour les pensées d'être justifiables d'une évaluation à l'aune de la factualité du monde¹⁰⁵. Comme le remarque J. P. Narboux, un tel tiraillement donne lieu à une oscillation sans fin¹⁰⁶ entre l'idée qu'un donné ou espace des justifications puisse néanmoins justifier des pensées ou l'espace de concepts. Autrement dit, le mythe du donné est l'idée que les choses ou les faits nous sont donnés à la conscience sur une modalité pré-conceptuelle et que nos croyances peuvent être ainsi justifiées. Un tel mythe nourrit l'idée selon laquelle l'espace des justifications excède l'espace des relations conceptuelles et peut conduire incidemment à une confusion entre l'ordre des causes et l'ordre des raisons¹⁰⁷.

Selon le mythe du donné et l'empirisme qui le sous-tend, les croyances peuvent être directement justifiées par l'expérience sensible. Le mythe du donné constitue ainsi une version empirique du fondationnalisme pour laquelle l'épistémologie traditionnelle est conçue comme une discipline *a priori* qui repose sur une analyse logique et conceptuelle de la connaissance. Les critères de justification sont des critères logiques en vertu desquels les croyances sont justifiées par les relations et les propriétés logiques qu'elles peuvent entretenir avec d'autres croyances. L'épistémologie est alors fondamentalement normative : la connaissance relève de croyances vraies justifiées pour lesquelles l'épistémologue doit formuler les critères auxquels ces croyances doivent satisfaire afin de pouvoir être dite justifiées. La justification est ainsi la norme à laquelle l'épistémologie traditionnelle recourt pour fonder ses analyses des conditions de la connaissance et justifier les prétentions épistémiques philosophiques. C'est pourquoi l'épistémologie traditionnelle à laquelle donne lieu le mythe du donné énonce des critères qui établissent le type de relations que devraient respecter une théorie de la connaissance et les données empiriques pour que l'on puisse parler de connaissance vraie.

¹⁰⁵ J.-Ph. Narboux, *Ibid.*, p. 3.

¹⁰⁶ *Ibid.*

¹⁰⁷ McDowell, *L'esprit et le monde*, Op. Cit.

Pour ces raisons, le scepticisme épistémologique est généralement présenté comme ce qui oppose à l'épistémologie traditionnelle l'idée selon laquelle nous ne sommes jamais à même de justifier définitivement le fait d'adopter telle croyance plutôt que telle autre. Le scepticisme apparaît alors comme un défi à la possibilité de toute justification, c'est-à-dire comme un défi à la normativité des idéaux épistémiques de l'épistémologie traditionnelle. L'article clarkien, *Le legs du scepticisme* consistera à mettre en cause cette interprétation de la nature du scepticisme en soulignant combien le scepticisme suppose l'adhésion aux croyances d'un empirisme minimal distinct du réalisme¹⁰⁸. Résumé à sa plus simple expression, le mythe du donné, c'est l'idée selon laquelle quelque chose de non conceptuel peut néanmoins justifier nos concepts et nos pensées¹⁰⁹ par le truchement d'une certaine causalité. Nos pensées seraient ainsi impactées par l'expérience.

3.2.5.2 Le problème de l'ancrage conceptuel & le problème de la typification de l'expérience perceptuelle.

L'analyse comparative triangulaire menée par J.-Ph. Narboux entre McDowell, Travis et Clarke a pour finalité de montrer comment la conception clarkienne de la perception sensible au contexte¹¹⁰ est en mesure de répondre aux difficultés respectives que rencontrent les conceptions distinctes de McDowell et de Travis sur la nature de l'expérience et de la perception. En effet, McDowell et Travis s'affrontent sur le type de conditions qui doivent être remplies pour que l'esprit ait prise sur le monde. McDowell considère l'interaction avec le monde comme en partie informée par les concepts et l'expérience perceptuelle comme devant être dotée d'intentionnalité. À l'inverse, Travis pense qu'il n'en est rien. Plus encore, Travis considère que nous devons détruire « *l'alignement en batterie de la pensée, du monde et de l'expérience* »¹¹¹. Ceci permet ainsi de retirer toute pertinence à l'idée d'une structure conceptuelle du monde¹¹². Travis caractérise le phénomène de la perception comme ce quelque chose qui par nature ne saurait avoir de structure conceptuelle. D'une certaine

¹⁰⁸ C. Ramond, « A quoi le sceptique ne croit-il pas ? Remarques sur l'interprétation de Spinoza par Richard H. Popkin », in *De Montaigne à Spinoza : l'homme, le dieu, le sceptique*, Dossier coordonné par R. Chappé, Bulletin de la Société Internationale des Amis de Montaigne, n°52, semestre 2010, p. 29.

¹⁰⁹ J.-Ph. Narboux, *Id.*, p. 3.

¹¹⁰ Soutenue dans l'article *Voir les surfaces et les objets physiques*.

¹¹¹ C. Travis, *Les liaisons ordinaires*, Op. Cit., p. 240.

¹¹² C. Travis, *Id.*, p. 237 et p. 240.

manière, la conception travisienne de la perception vient contredire les propos clarkiens, en suggérant l'idée selon laquelle la perception n'est pas sensible au contexte tel que l'entend Clarke. Selon plusieurs essais postérieurs aux *Liaisons ordinaires*, Travis, affirme que dans le fait de *voir* quelque chose, *voir* n'est pas articulé à une dimension conceptuelle intrinsèquement sensible au contexte, car *voir* serait réductible à un "*savoir que*" *en voyant*.¹¹³ Il ne serait authentiquement être un *voir* et nous ne saurions pas à proprement parler être en mesure de dire *voir*. Cependant, Travis considère le legs clarkien comme ayant une part importante au déploiement de sa propre réflexion sur la perception et sa critique de la conception mythologique de la constatation et de l'objectivité.¹¹⁴

La thèse clarkienne selon laquelle la perception d'un objet est sensible au contexte consiste en la thèse que le concept singulier (*voir*) dicté par les différents scénarios des investigations épistémologiques, informe la perception de l'objet.¹¹⁵ Autrement dit, la thèse clarkienne n'aurait de sens que si l'on considère qu'il y a également un sens à dire que le concept, par exemple *voir* est déjà à l'œuvre dans la perception.¹¹⁶ Il semble que cela soit le cas. Selon la thèse de Clarke, l'identité de l'objet perçu, en l'occurrence *vu*, dépend de l'identité du concept singulier, en l'occurrence *voir*, mis en œuvre dans la perception de l'objet. Par conséquent, dire *voir* est relatif au scénario considéré, l'objet *vu* varie ainsi selon l'arrière-plan du scénario duquel nous disons *voir*. En résumé, l'interrogation épistémologique qui consiste à savoir quel objet (tomate, morceau de crayon et fromage grignoté) est vu est sensible au contexte, c'est-à-dire à l'arrière-plan et au scénario par lesquels nous sommes conduits à dire *voir*. Cette conception de la perception sensible au contexte ne doit pas être confondue et réduite à l'idée que la perception visuelle d'un objet physique est sensible ou dépend du contexte. La sensibilité au contexte, selon les termes clarkiens, n'est pas l'idée que ce que nous voyons d'une chose dépend du contexte ou de l'environnement dans laquelle elle se situe. Clarke souligne que l'objet vu selon telle ou telle configuration, totale ou partielle, ne résulte aucunement de la vue totale ou partielle de la chose, tomate, crayon ou morceau de fromage. Le contexte dont nous entretient Clarke n'est pas de l'ordre spatio-temporel, il est celui d'un scénario conceptuel selon lequel nous sommes conduits à dire *voir*.

¹¹³ J.-Ph. Narboux, *Id.*, p. 17.

¹¹⁴ C. Travis, *Les liaisons ordinaires*, Op. Cit., p. 194.

¹¹⁵ J.-Ph. Narboux, *Voir, dire, et dire voir*, p. 18.

¹¹⁶ *Ibid.*

Comme le note J.-Ph. Narboux, « *le concept singulier (voir) dicté par le scénario considéré informe la perception de l'objet* »¹¹⁷. Pour ces raisons, nous ne voyons de l'objet que ce que nous en disons *voir* en fonction du scénario par lequel nous envisageons ce qu'est pour une chose d'être vue. Ce constat souligne les limites de l'aspiration à l'objectivité à laquelle prétendent les épistémologues traditionnels. Le rapport de stricte causalité entre les faits et nos jugements ne peut alors servir de fondement et de justification suffisante comme le prétend le mythe du donné. Pour Clarke, l'objectivité ne peut être établie depuis une perspective externe à partir de laquelle les philosophes pourraient hiérarchiser leurs théories en fonctions de leur degré de réalité. La seule objectivité à laquelle nous pourrions prétendre doit être relative à nos pratiques épistémiques ordinaires ou communes. En fin de compte, la thèse clarkienne sur la perception d'objet, tout comme celle sur la nature du *legs du scepticisme*, est de dénoncer la conception mythologique des épistémologues traditionnels d'une objectivité absolue. Cette conception se fonde sur une valeur erronée de ce qu'est décrire ou constater la phénoménalité et l'état physique des choses où le monde est traité comme un objet pour l'œil scrutateur du philosophe. Cette conception erronée résulte de l'idée selon laquelle il existerait une manière universelle de connaître, de voir et de savoir, reposant sur un dispositif conceptuel standard qui livrerait une connaissance épurée de toute pratique non sémantique¹¹⁸ et qui constituerait le cadre effectif d'une logique de la connaissance. Pour Clarke, à l'instar de McDowell, il y a véritablement une dimension conceptuelle à l'œuvre dans notre expérience du monde. À la question de savoir quel objet nous voyons, Clarke répond que la réponse est sensible au contexte, c'est-à-dire qu'elle varie en fonction du contexte ou scénario par lequel nous énonçons dire voir¹¹⁹. La conception clarkienne de l'expérience perceptuelle est la thèse selon laquelle il y a une sensibilité au contexte de la vision d'objet¹²⁰. Cette sensibilité au contexte permet d'énoncer la condition ou l'état perceptif par lequel un objet est présent au moyen de la prédication¹²¹. Aussi, le concept *voir*, commandé par les différents scénarios épistémologiques de ce qu'est dire *voir* un objet, peut-il informer la perception de l'objet et expliquer la nature véritable des polémiques épistémologiques énoncées à propos de ce qu'est dire *voir*.

Par conséquent, selon Clarke, les épistémologues ne rapportent pas ce qu'ils voient, mais voient ce qu'ils disent *voir*, c'est-à-dire qu'ils voient selon des critères normatifs et

¹¹⁷ *Ibid.*

¹¹⁸ J.-Ph. Narboux, séminaire « *Le legs de Thompson Clarke* », 8^e séance du 28/03/2011, inédit

¹¹⁹ J.-Ph. Narboux, *Voir, dire, et dire voir*, Op. Cit., p. 18-19.

¹²⁰ *Ibid.*

¹²¹ *Id.*, p. 17.

sémantiques qui prescrivent la nature et l'applicabilité conceptuelle même de *voir*, en excluant de considérer les pratiques non sémantiques. Dès lors, les épistémologues voient plutôt ce que désigne et signifie le concept que l'objet lui-même dans l'acte perceptif désigné par le concept.

3.3. L'ANODIN, LE SENS COMMUN ET L'ORDINAIRE.

3.3.1 MOORE : L'HOMME ANODIN OU ORDINAIRE INVÉTÉRÉ ET SON FURIEUX SENS COMMUN.

3.3.1.1 Moore ou l'homme du commun invétéré selon Clarke.

Comme le rappelle Élise Domenach¹, le legs de la pensée de Moore a été sollicité par la philosophie anglo-américaine contemporaine afin d'y étudier le type de réponse qu'il avait proposé au scepticisme, en particulier avec sa célèbre preuve de l'existence du monde extérieur présentée en 1939². À partir de 1960, la scène philosophique anglo-américaine est occupée par un renouveau de l'intérêt pour le scepticisme dont Clarke est l'un des grands acteurs³. Selon E. Domenach, la pensée de Moore s'est trouvée confrontée à un litige d'interprétation,⁴ mais a été également l'occasion de renouveler le problème de l'articulation entre le scepticisme et l'ordinaire avec la publication de ses trois articles fondamentaux sur cette question⁵. Dans l'ensemble, le travail de Moore a été largement déconsidéré en soulignant qu'il n'a pas suffisamment été attentif aux contextes qui du point de vue de la signification peuvent justifier le défi sceptique. Par ailleurs, sa « preuve » de l'existence du monde extérieur n'en serait pas une, selon certains héritiers de Wittgenstein et d'Austin tel Norman Malcolm, mais aussi pour ceux qui rejettent les prétentions et les procédures de la philosophie orthodoxe du langage ordinaire⁶.

¹ E. Domenach, « Scepticisme, sens commun et langage ordinaire : le difficile héritage du "furieux sens commun de Moore" dans la philosophie américaine contemporaine », PUF, *Revue de Métaphysique et de Morale*, 2006/3 n°51, p. 385-397.

² G. E. Moore, « Proof of an External World », in *Philosophical Papers*, London, George Allen & Unwin LTD, 1959, p. 159-179.

³ Elise Domenach, *La vérité du scepticisme. Stanley Cavell et le renouveau du scepticisme dans la philosophie anglo-américaine depuis 1945*, Université de Picardie, 2006, inédit.

⁴ E. Domenach, « Scepticisme, sens commun et langage ordinaire », *Op. Cit.*, p. 385-386.

⁵ G.E. Moore, *Op. Cit.*, « A defense of Common Sense », p. 32-59 ; « Certainty », p. 226-251.

⁶ E. Domenach, *Ibid.*

La preuve mooréenne de l'existence du monde cherche à répondre à la fois aux arguments idéalistes et sceptiques qui prétendent nier la réalité du monde extérieur. Pour cela, Moore propose une défense du sens commun où ce dernier constitue le critère de vérité entre les prétentions abusives de certaines philosophies et la réalité de la vision du monde du sens commun. L'appel au sens commun constitue pour Moore le médium par lequel il est possible de résister au scepticisme épistémologique. Cet appel au sens commun repose sur l'idée qu'il y a certaines propositions dont nous savons par expérience qu'elles sont vraies, même si nous ne sommes pas en mesure d'en proposer une analyse satisfaisante. L'appel au sens commun, c'est également l'idée d'une opposition entre un certain usage philosophique des mots par trop éloigné d'un usage commun, celui de la vie ordinaire. En 1939⁷, Moore tente de répondre à l'interrogation kantienne et à sa déploration de « *devoir admettre simplement sous la forme d'une croyance l'existence des choses en dehors de nous* »⁸, c'est-à-dire d'admettre une certaine impossibilité à prouver l'existence du monde extérieur. Moore donne ainsi raison à Kant de s'inquiéter de ce que les philosophes n'ont pas su être en mesure de produire une telle preuve, preuve suffisante de cette existence devant celui qui viendrait à en douter, le sceptique. Produire une telle preuve incombe alors à tout philosophe de la connaissance. Moore prétend ainsi se jucher sur les épaules du géant Kant afin de pouvoir y répondre à son tour. La tentative kantienne à prouver cette existence des choses hors de nous, c'est la preuve kantienne de la réalité objective de l'intuition externe déployée dans *La critique de la raison pure*. Après une analyse minutieuse des arguments et des termes de la preuve kantienne, Moore considère l'importance philosophique d'opposer certaines choses comme étant inhérente à notre esprit à celles qui seraient extérieures à notre esprit. Il en vient à analyser le langage et les usages philosophiques entre expérience interne et expérience externe en soulignant qu'il existe des choses extérieures à notre esprit sans que pour autant nous en ayons conscience ou que nous en faisons l'expérience interne. Moore énonce que l'existence des objets physiques dans l'espace est logiquement indépendante de la perception de ces mêmes objets⁹, contrairement à ceux à l'intérieur de l'esprit qui en prend conscience. En conséquence, Moore prétend prouver la vérité de l'ensemble des propositions affirmant l'existence d'objets physiques et prouver par contrecoup qu'il existe bel et bien des choses dans l'espace qui sont hors de nous. Prenant le contre-pied de Kant, Moore affirme alors qu'il

⁷ G.E. Moore, « *Proof of an External World* », Op. Cit ; Voir également la traduction française de F. Armengaud, in, *G. E. Moore et la genèse de la philosophie analytique*, Editions Klincksieck, 1985.

⁸ E. Kant, *Critique de la raison pure*, Préface de la seconde édition(1787), Trad. A. Renaut, Garnier Flammarion, p. 88-89.

⁹ A l'encontre de Berkeley.

lui est possible de produire des preuves de l'existence de ces choses hors de nous. Ces preuves consisteront dans l'analyse de propositions épistémiques à la première personne dont nul ne peut mettre en doute et qui vise à cerner des états mentaux (intérieur) de certitude et de croyance sur l'existence d'objet (extérieur)¹⁰.

La première et la plus célèbre de ces preuves est celle de l'existence de ses mains. La robustesse de cette preuve réside sur trois conditions à remplir. La première est que la prémisse doit être distincte de la conclusion, la seconde est que la prémisse soit quelque chose dont nous savons être le cas en toute certitude et non une simple croyance, la troisième que de la prémisse s'ensuive la conclusion¹¹. La simplicité de cette preuve est confondante dans les termes de Moore : « *Par exemple, je puis à présent prouver qu'il existe deux mains humaines. Comment ? Je lève les deux mains et je dis, en agitant la main droite "Voici une main", et j'ajoute, agitant de même la main gauche, "En voici une autre". Et si par là j'ai prouvé ipso facto l'existence de choses extérieures, tout le monde comprendra qu'il est encore bien d'autres manières de le faire : inutile de multiplier les exemples.*¹² » Cette preuve de l'existence de ses propres mains constitue aux yeux de Moore une réelle objection aux arguments spécieux des idéalistes et des sceptiques en montrant que nous avons en toute certitude la connaissance de certaines choses, et ce malgré une certaine impuissance analytique à le prouver. La pertinence de la preuve de Moore repose sur une volonté d'établir indéfectiblement la certitude de certaines propositions contingentes et empiriques portant sur l'existence de choses hors de notre esprit. Sa preuve est en un certain sens une sorte de truisme philosophique qui tente de répondre à la scandaleuse interrogation de toute incertitude. Sa force d'impact réside aussi dans le fait de se présenter irréductiblement comme une preuve pratique, quasiment stratégique, sans faire appel à une méthode spécifique et qui permet d'affronter directement le discours de la méthode logocentrique du scepticisme ou le récitation sceptique¹³ du philosophe traditionnel.

Par conséquent, certaines doctrines philosophiques comme l'idéalisme et le scepticisme ne sauraient mettre en doute nos certitudes les plus fondées à l'endroit de l'existence des choses hors de nous sans nous paraître aberrantes.

¹⁰ René Daval, « G. E. Moore, J. Austin et la critique de « l'illusion descriptive » », *John L. Austin et la philosophie du langage ordinaire*, S. Laugier & C. Al-Saleh (dir.), Hildesheim Olms Verlag, 2011, p. 58;

¹¹ R. Daval, *Moore et la philosophie analytique*, PUF, 1997, p. 99-123.

¹² G.E. Moore, « Preuve qu'il y a un monde extérieur », trad. franç. par F. Armengaud, *Op. Cit.*, p. 191.

¹³ S. Cavell, *Les Voix de la raison*, *Op. Cit.*

L'intérêt clarkien porté à Moore réside sans nul doute de voir dans le geste mooréen de la *preuve* et de la *défense*¹⁴ du sens commun, une ultime tentative de répondre au scepticisme de manière traditionnelle. Cependant, cette tentative lui paraît inattentive aux contextes qui donnent leur sens aux doutes sceptiques, comme à ceux qui justifient les prétentions de l'épistémologie traditionnelle et à ceux qui légitiment nos prétentions ordinaires ou communes à la connaissance, c'est-à-dire des contextes non justifiés à partir de critères philosophiques. Dans la même veine, Cavell verra aussi en Moore le philosophe qui fait « *un usage philosophique décontextualisé des exemples* »¹⁵ à la manière des épistémologues traditionnels et des sceptiques. Pour Cavell, Moore est dans l'incapacité réelle de présenter la moindre preuve de l'existence du monde dans la mesure où ce qu'il cherche à nous prouver au moyen d'un exemple n'est pas contextualisé. À l'instar des arguments épistémologiques des philosophes traditionnels auxquels il prétend pourtant s'opposer, Moore et sa preuve n'expriment donc guère plus une prétention concrète que les autres philosophes de la connaissance¹⁶. Selon Cavell, la preuve de Moore se présente comme *l'exemple* même d'une prétention concrète à la connaissance en décrivant précisément les termes d'une situation, mais qui conduit paradoxalement à une conclusion générale sur notre (in)capacité à établir véritablement la connaissance du monde extérieur¹⁷. Aux yeux de Cavell, Moore et sa preuve présentent le défaut non seulement de considérer et de répondre sérieusement au défi sceptique, mais également de ne pas saisir la part de *vérité* du scepticisme quant à la manière dont nous vivons la condition humaine. Cette vérité du scepticisme réside pour Cavell dans l'idée que « *notre relation au monde comme tel n'est pas une relation de connaissance* »¹⁸. L'échec à prouver réellement l'existence du monde, mais aussi à rendre réellement la part de vérité de l'interrogation sceptique conduit ainsi Cavell à voir Moore comme ce philosophe doté d'« *un furieux sens commun* »¹⁹. Cette constatation est en partie également partagée par Clarke, mais sa lecture est également plus charitable. Elle discerne en Moore, sa preuve et sa défense du sens commun, pas seulement la manifestation de « *l'homme ordinaire invétéré* »²⁰. Le Moore de Clarke incarne de manière paradigmatique un certain examen interne de nos croyances et le rêve à jamais infini des philosophes, épistémologues et sceptiques réunis, de *voir*, de *savoir*, autrement dit d'*avoir* une perspective externe sur notre connaissance et pour

¹⁴ T. Clarke, *Le legs du scepticisme*, § Moore : l'homme ordinaire invétéré.

¹⁵ E. Domenach, " Scepticisme, sens commun et langage ordinaire", *Op. Cit.*, p. 387.

¹⁶ S. Cavell, *Les Voix de la raison*, *Op. Cit.*, p. 88-89, p. 324-337.

¹⁷ E. Domenach, *Ibid.*

¹⁸ S. Cavell, *Id.*, p. 90.

¹⁹ S. Cavell, *Id.*, p. 333.

²⁰ T. Clarke *Le legs du scepticisme*, § Moore : l'homme ordinaire invétéré.

ces raisons de prétendre répondre au défi kantien. Clarke rend hommage à Moore, en particulier, à sa prise en considération de notre ordinaire expérience de l'anodin, du commun.

Autrement dit, il rend hommage à Moore pour la considération qu'à ce dernier pour l'ordinarité ou ce qui se rapporte à l'ordinaire « *et aux possibilités sceptiques ordinaires d'être des possibilités.* »²¹ La conception moréenne de l'anodin ou de l'ordinaire passe infiniment celle des philosophes traditionnels et leur conception du sens commun. Car Moore est « *l'homme ordinaire invétéré pour qui, il n'y a rien à l'extérieur du cercle de l'ordinaire* »²². Moore n'est pas seulement l'homme et le philosophe qui seraient incapables de dépasser sa condition commune et ordinaire comme le laisse entendre une certaine critique philosophique. Selon les propos mêmes de Clarke, « *Moore est particulièrement éclairant parce qu'il n'est pas un philosophe de philosophe, mais un philosophe d'hommes ordinaires [...] Il nous ramène à notre existence terrestre et nous confronte à l'ordinaire (plain) de ce que nous croyons comme hommes ordinaires* »²³ (simples hommes). » Aux yeux de Clarke, il est pleinement le philosophe de la vie quotidienne qui philosophe à partir de pratiques anodines, du moins en apparence, comme celle de « *Voici une main !* ».

Élise Domenach note que la pensée mooréenne fait l'objet d'une analyse dense et instructive²⁴ dans l'article clarkien. En particulier, certaines propositions moréennes, présentées dans son article "*Certainty*" publié en 1941, où est distinguée la possibilité logique de la possibilité épistémique. En effet, il s'agit principalement pour Clarke de défendre le point de vue de Moore face aux critiques des philosophes du langage ordinaire orthodoxe qui présentent une certaine cécité quant à la structure de l'anodin, de l'ordinaire. Moore offre une possibilité réelle de concevoir un sens commun ordinaire non métalinguistique²⁵, car la généralité propre aux propositions mooréennes n'est pas de l'ordre métalinguistique et elles ne sont pas également dénuées de sens, comme le prétendent leurs critiques. La défense clarkienne de Moore est une critique explicite à un certain appel dogmatique et normatif au langage ordinaire et à sa supposée recension exhaustive des usages putatifs de verbe *savoir* (To know)²⁶. Faire appel à Moore consiste ainsi à montrer que *savoir* ne respecte pas les lois de la signification du recensement, comme Moore l'avait lui-même compris à partir de sa célébrissime preuve.

²¹ T. Clarke, *Id.*, § Le legs du scepticisme.

²² T. Clarke, *Id.*

²³ T. Clarke, *Ibid.*

²⁴ E. Domenach, *Op. Cit.*, p. 393.

²⁵ J. P. Narboux, séminaire « *Le legs de Thompson Clarke* », 8^e séance du 23/03/2011, inédit .

²⁶ J. P. Narboux, *Id.*

L'hommage à Moore consiste également à comprendre la nature du legs qu'il a laissé à ses successeurs en cherchant à répondre à deux questions essentielles, à savoir : qu'est-ce que les philosophes veulent dire par ce qu'ils disent ? Quelles raisons légitimes ont-ils afin d'affirmer ce qu'ils affirment ?²⁷

3.3.1.2 Moore l'intuitif : un philosophe de l'anodin, pas si commun

Selon Clarke, le *Plain*, c'est-à-dire l'anodin, le commun, le simple ou bien encore l'ordinaire n'est pas circonscrit à tel ou tel lieu comme le présupposent les philosophes traditionnels et de manière distincte les philosophes orthodoxes ayant recours au langage ordinaire. Il existe véritablement un *au-delà de l'ordinaire*²⁸ où les inclinations philosophiques des simples hommes peuvent s'exprimer, un au-delà des seules limites du non philosophique, de l'anodin, de l'ordinarité. Mais que peut-être un au-delà de la sphère de l'anodin et de l'ordinaire ? À quels genres d'activités cela peut-il renvoyer ?²⁹ Autrement dit, existe-t-il véritablement des marques, des signes ou des critères qui permettraient de différencier les interrogations et les propositions philosophiques de celles qui ne le sont pas ? Tout au long de son article, Clarke affirme l'idée selon laquelle certaines solutions aux problèmes philosophiques nécessitent l'emploi de termes parmi les plus communs ou les plus ordinaires du langage car elles ne peuvent faire autrement. Nos propositions épistémiques dans la vie quotidienne, comme celles des philosophes dans leur cabinet, ont un caractère de gémellité non seulement syntaxique, mais aussi sémantique. Comment pouvons-nous authentiquement déterminer si des questions telles que : « *Sommes-nous jamais certain que nous ne soyons pas en train de rêver ?* », « *Y a-t-il ou non des objets matériels ?* » relève ou non de la sphère philosophique. Ce caractère d'indiscernabilité dont nous pouvons faire l'expérience de manière anodine se révèle à la fois comme un événement relativement commun à la vie quotidienne, mais également comme le lieu ou le *kairos* par lequel le geste sceptique légitime en quelque sorte sa raison d'être. La généralisation de ce genre d'expérience que nous pouvons éprouver dans la vie quotidienne constitue l'occasion opportune et rêvée du

²⁷ René Daval, « G. E. Moore, J. Austin et la critique de « l'illusion descriptive » », *John L. Austin et la philosophie du langage ordinaire*, S. Laugier & C. Al-Saleh (dir.), Hildesheim Olms Verlag, 2011, p. 59.

²⁸ T. Clarke, *Le legs du scepticisme*, § Au-delà de l'ordinaire.

²⁹ J.-Ph. Narboux, *Id.*

scepticisme épistémologique. Le sceptique prétend faire usage de ses mots avec leur caractère anodin tout en prétendant leur donner une visée philosophique. La force de persuasion, si ce n'est de conviction du scepticisme réside alors dans cette efficacité qui fait que nous ne sommes jamais en mesure d'établir en toute certitude des marques différenciant l'anodin ou l'ordinaire du philosophique. C'est pourquoi, *Le legs du scepticisme* réside dans cette constatation d'un logocentrisme sceptique ayant à la fois une composante sceptique et une composante non sceptique³⁰. Pour ces raisons, l'étude des scénarios sceptiques, c'est-à-dire l'analyse de la manière dont le sceptique considère ce qu'est philosopher, se révèle comme indispensable et fondamental afin de comprendre la structure et conséquemment, la puissance des arguments sceptiques, que nous soyons philosophes ou non. Aussi, faire appel à Moore n'est pas anodin. L'appel clarkien à Moore consiste à pouvoir rendre compte de la manière dont les philosophes traditionnels et particulièrement les sceptiques caractérisent l'acte philosophique³¹.

Dans un premier temps, Clarke fait le reproche à Moore de vouloir rendre compte du manifeste, de l'anodin (*Plain*) des situations particulières en des termes généraux et non contextualisés. Une certaine insistance à ne vouloir considérer que des propositions contingentes et empiriques, des exemples communs et ordinaires peut laisser l'impression que la *preuve* et la *défense* du sens commun de Moore peut s'apparenter à un simple retour à la défense des croyances communes. Le bouleversement introduit par la manière mooréenne de pratiquer la philosophie serait en quelque sorte superficiel, car depuis le point de vue de maints philosophes, son usage de la philosophie résiderait essentiellement à recourir au sens commun. Selon Clarke, cette prétendue incapacité dans laquelle serait Moore pour penser le sens commun repose sur une conception *extra-ordinaire*, une conception *extra-terrestre*³² ou d'*Humanoïdes*³³ du *Plain* qui résulte d'une imagination trompeuse, car les épistémologues ignorent ou feignent d'ignorer les conditions véritables de nos revendications épistémiques. Clarke considère que la *preuve* et la *défense*³⁴ mooréennes exemplifient en partie une conception de l'anodin et de l'ordinaire qui conteste le geste habituellement philosophique consistant à adopter une perspective externe sur notre connaissance. Le refus de cette tentation d'une compréhension purement externe de la connaissance fait de Moore le

³⁰ J.-Ph. Narboux, séminaire « *Le legs de Thompson Clarke* », 8^e séance du 23/11/2011, inédit.

³¹ T. Clarke, *Le legs du scepticisme*, § Philosophe : ses caractéristiques et son but.

³² T. Clarke, *Id.*, § Moore : l'homme ordinaire invétéré.

³³ T. Clarke, *Id.*, § Au-delà de l'ordinaire

³⁴ T. Clarke, *Id.*, § Moore : l'homme ordinaire invétéré

philosophe et *l'homme du commun ou de l'ordinaire invétéré*³⁵. La *preuve* et la *défense* de Moore accomplissent ainsi un certain dessein et une stratégie essentiellement intuitive qui obligent à considérer le statut de l'ordinarité dans la pensée de Moore. Certaines propositions de Moore paraissent indécidables lorsque nous cherchons à juger ou à savoir si elles doivent être comprises comme des propositions philosophiques ou non philosophiques³⁶. Selon Clarke, Moore semble avoir soustrait ses propositions de leurs contextes, c'est-à-dire de ce qui permet de cristalliser ou de figer "ce qui est et dit" et d'être en mesure de juger diverses possibilités de ce qui est dit en une occasion particulière. Selon Clarke, Moore n'a pas vu qu'il s'exposait alors à affirmer une philosophie naïve selon les termes de ses détracteurs, voire d'énoncer un certain non sens philosophique. Certains de ses détracteurs énoncent que les propositions mooréennes sont conçues en dehors de toute prise en compte d'un contexte qui les justifierait. Une conception étroite de l'idée de contexte conduit ces opposants à Moore à tenir de tels propos.

Pour Clarke, si les propositions mooréennes ne pas contextualisées de la manière dont le sont les propositions de l'épistémologie traditionnelle et du scepticisme, pour autant, elles ne sont pas dépourvues de sens, comme semble l'affirmer un certain nombre de critiques, présentant une conception plus étroite de l'idée de contexte que celle de Clarke. L'interprétation clarkienne conduit à voir dans le recours de Moore au *Plain*, l'affirmation d'un "vouloir dire", d'accorder une intention qui détermine ce que Moore a voulu dire avec ses propres mots. Moore n'aurait pas su ainsi distinguer deux acceptions ou deux usages distincts du sens commun, car il considère seulement une conception du sens commun, celle qui s'oppose rigoureusement au sens philosophique³⁷. D'après Clarke, si Moore a su échapper aux ornières traditionnelles de la « *quête intellectuelle*³⁸ » qu'est l'investigation philosophique, c'est « *en ne nous permettant pas d'interroger comment sont réellement les choses objectivement*³⁹ ». Car, il a su s'astreindre aux limites de l'ordinaire, du commun afin de prouver l'existence du monde sans commettre l'erreur de traiter ce dernier comme un objet, de réduire le monde à un pur objet de réflexion, comme ce quelque chose qui nous serait extérieur alors même que nous en sommes partie prenante, lorsque nous souhaitons nous enquérir du monde. Pour cette raison, selon Moore nous ne pouvons pas prétendre connaître ni savoir à la manière de philosophes traditionnels, c'est-à-dire dans une position

³⁵ T. Clarke, *Id.*

³⁶ T. Clarke, *Id.*, § Moore : l'homme ordinaire invétéré, § Philosopher : ses caractéristiques et son but.

³⁷ E. Domenach, « Scepticisme, sens commun et langage ordinaire », *Op. Cit.*, p. 394

³⁸ T. Clarke, *Le legs du scepticisme*, § Philosopher : ses caractéristiques et son but.

³⁹ T. Clarke, *Ibid.*

d'observation du monde, une possible *pure* situation de le réduire à l'état d'objet comme le propose fictivement le « *Philosopher*⁴⁰ ». Enfin, la conception de l'orbe ou du *cercle de l'ordinaire*⁴¹ mooréen, cet espace supposé circonscrit et restreint de l'ordinaire, selon le modèle de la constitution conceptuelle standard et présupposé également par le sceptique, devient peu à peu de moins en moins restreint dans les propos de Clarke. Car Moore est fondamentalement « *l'homme ordinaire, pour qui il n'y a rien à l'extérieur du cercle de l'ordinaire.*⁴² » Pour ces raisons, Clarke est légitimement conduit à voir en Moore l'incarnation authentique du philosophe ayant manifestement le sens du *commun*, c'est-à-dire un certain sens ordinaire ou trivial de l'applicabilité conceptuelle. Car, le vrai sens commun est celui qui est à l'œuvre dans nos vies quotidiennes et qui ne cherche pas obsessionnellement à s'enquérir et à s'inquiéter de *la relative non objectivité*⁴³ de la structure de l'anodin et de l'ordinarité. Car cette *structure*⁴⁴ rend possible cela même qui recherche constamment à la subvertir, autrement dit, l'épistémologie traditionnelle, le Sens Commun philosophique et son prétendu déni sceptique⁴⁵.

Poursuivant l'idée mooréenne selon laquelle le sens commun constitue en quelque sorte une particularité du langage ordinaire, Clarke interroge dans un esprit proche de Wittgenstein l'idée de sens commun et le statut des croyances du sens commun, au travers de leurs présupposés langagiers tels que la distinction entre « *je crois que* » et « *je sais que* ». Comme Wittgenstein, Clarke remet en question l'idée de certitude, pensée en termes d'évidence par Moore, pour lui substituer une conception de la certitude en termes de pratique, de jeux de langage et de formes de vie. Si, pour Wittgenstein, les philosophes ne sauraient sérieusement mettre en doute certaines de nos certitudes, pour autant, ces certitudes ne peuvent être mises en évidence, comme le prétend Moore, au moyen d'une certaine définition ostensive de *savoir* telle que prétend l'établir la célèbre *preuve*. Selon Clarke, l'évidence de certaines de nos certitudes les plus fondamentales ne relève pas d'une définition spécifique de *savoir*. Nos certitudes ne sont pas l'objet d'un savoir comme le prétend Moore, mais font l'objet de pratiques particulières qui nous assurent de leur bien-fondé. En conséquence, le sens et la valeur de vérité des propositions mooréennes courent le risque d'être infondées dans la mesure où ce qui détermine les circonstances particulières de leur

⁴⁰ T. Clarke, *Id.*

⁴¹ T. Clarke, *Le legs du scepticisme*, § Au-delà de l'ordinaire.

⁴² T. Clarke, *Le legs du scepticisme*, § Moore : l'homme ordinaire invétéré.

⁴³ T. Clarke, *Id.*, § Le legs du scepticisme.

⁴⁴ T. Clarke, *Ibid.*

⁴⁵ T. Clarke, *Id.*, § Le legs du scepticisme.

énonciation n'est pas pris en compte. Lister l'ensemble de ce qu'il pense savoir ne permet aucunement à Moore d'établir et de prouver ce qu'est savoir. Selon Clarke, la limite des prétentions mooréennes est fixée par une non prise en compte du caractère contextuel de nos énoncés. Selon Clarke, la fonction propre d'un contexte est de nous donner cette capacité de choisir, de juger, de ce que nous disons en des occasions particulières et d'énoncer ainsi, selon un scénario précis, une attribution de connaissance susceptible d'être vraie ou fausse. Pour Clarke, Moore figure le philosophe des hommes ordinaires, mais il figure aussi l'expression commune et ordinaire du scepticisme, non philosophique. En effet, la pensée mooréenne oscille constamment entre le rêve philosophique d'une perspective idéale, car externe sur notre connaissance et l'examen foncièrement internaliste de nos croyances communes. Clarke perçoit cet aspect du commun et de l'ordinarité dans la manière dont Moore considère le geste philosophique. Une sorte de fascination, mêlant attraction et répulsion, fait osciller Moore, entre prétendre à la fois parler en philosophe traditionnel de la connaissance et mettre également en cause cette prétention, de façon quasiment ironique ou irrévérencieuse, comme cela le semble pour maint philosophe. L'apparent non sens que prend la *preuve* de Moore et sa « furieuse défense du sens commun » et l'oscillation à laquelle elles conduisent constituent pour Clarke la nature propre du *legs du scepticisme*⁴⁶. Nous ne savons pas et nous ne pouvons pas prétendre fondamentalement savoir ce qu'est le statut de l'anodin, du commun, autrement dit de l'ordinarité.

Ce constat de la nature du legs du scepticisme est en quelque sorte un savoir pour Clarke. *Le legs du scepticisme* est un objet épistémique. Mais, il relève bien moins de l'épistémologie traditionnelle, des prétentions et revendications philosophiques à "savoir" que d'un certain "savoir" faillible et vulnérable de notre humaine condition dont nous faisons l'expérience dans la vie quotidienne. Le legs du scepticisme apparaît ainsi comme un certain "savoir" de l'épistémologie des hommes ordinaires, la transparence de l'acte de *savoir* magnifiée par Moore⁴⁷ et auquel Clarke rend toute sa dignité comme philosophe d'hommes ordinaires⁴⁸. Aussi, la vérité du scepticisme ne réside-t-elle pas, tant pour Clarke que pour Cavell, dans les arguments du scepticisme épistémologique, mais bien dans une certaine vérité des motifs qui conduit à faire douter les hommes ordinaires et les philosophes. Cette vérité est l'expression d'un legs, c'est-à-dire également d'un fait, naturel ou philosophique dont Clarke et Cavell prétendent rendre compte respectivement, mais différemment.

⁴⁶ T. Clarke, *Le legs du scepticisme*, § "Le legs du scepticisme"

⁴⁷ Robin George Collingwood, *Toute histoire est histoire d'une pensée. Autobiographie d'un philosophe archéologue*, Paris, Editions EPEL, 2010, p. 49

⁴⁸ T. CLarke, *Le legs du scepticisme*

En effet, poursuivant l'analyse Clarkienne, Cavell voit dans le legs du scepticisme une interrogation non véritablement tranchée sur la nature de l'anodin, de la structure de l'ordinarité et du sens commun qui reposent sur des communautés de croyances. Conséquemment, ils peuvent être alors vulnérables à un scepticisme qui ne menace aucunement l'existence d'un monde extérieur (scepticisme épistémologique), mais plus certainement l'existence de nos accords et de nos usages communs dans le langage qui, parfois, viendrait à nous empêcher de désirer le monde et de désirer qu'il change⁴⁹. Mais poser la question de la factualité et de la naturalité du scepticisme consiste à savoir : d'une part, si le scepticisme est une donnée réelle ou naturelle de l'expérience à partir de laquelle nous pourrions établir quelque chose ; d'autre part, si le scepticisme peut constituer ou non une vérité de fait. Non sans humour et une ironie toute socratique⁵⁰, Clarke nous a laissé le soin et la responsabilité d'y répondre chacun en notre for intérieur, en nous confrontant au legs de Moore, au legs du scepticisme et finalement au sien.

Au cours de son analyse des thèses mooréennes⁵¹, Clarke vient à opposer un sens commun ordinaire (*SCord*) à un sens commun philosophique (*SCph*). Selon Clarke, le sens commun philosophique et son déni sceptique supposent que nous ayons une perspective externaliste sur la connaissance. Nous devenons ainsi des observateurs extérieurs (*outsiders*)⁵² tenant à distance le monde et ses composantes comme des objets dignes d'une certaine attention philosophique. Quand bien même ces objets sont des aspects de nous mêmes, nous prétendons constater la phénoménalité du monde réduit à l'état objectal, nous enquérant si ce que nous considérons comme des objets remplissent effectivement les exigences conditionnées par nos concepts. Le motif du philosophe apparaît ainsi comme l'acte indéfectible de traiter le monde comme un objet⁵³. Le sens commun philosophique et son déni sceptique participent à une commune exclusion de la dimension contextuelle de l'énonciation et de la revendication épistémique. En ce sens, l'un et l'autre reposent sur la négation du principe de contextualisation défendu par Clarke. Principe ou arrière-plan, selon lequel nous reconstituons rationnellement et au moyen de scénarios spécifiques, la manière dont nous sommes engagés par nos perceptions du monde et par la signification de nos mots⁵⁴. Sur ce point, Clarke soulève une idée importante partagée également par son condisciple Cavell. Une

⁴⁹ S. Cavell, *Philosophie des salles obscures*, Paris Flammarion, 2011.

⁵⁰ Neil Gascoigne, « The Legacy of Clarke », *Jahrbuch Wittgenstein studien 2003-2006*, <http://Academia.edu>. NeilGascoigne, p. 1.

⁵¹ T. Clarke, *Le legs du scepticisme*, § Moore : l'homme ordinaire invétéré.

⁵² T. Clarke, *Id.*, § Philosopher : ses caractéristiques et son but.

⁵³ J. P. Narboux, séminaire « *Le legs de Thompson Clarke* », 8^e séance du 23/03/2011, inédit.

⁵⁴ E. Domenach, "Scepticisme, sens commun et langage ordinaire", *Op. Cit.*, p. 396.

certaine pratique de la philosophie traditionnelle conduit à rejeter et exclure la dimension non sémantique de nos usages de *savoir* et fait peser une lourde menace sur les engagements auxquels nous sommes tenus par nos actes et dans le langage. Autrement dit, ce manque d'engagement ou de responsabilités envers leurs mots, conduit les philosophes à faire preuve d'un manque certain de réalisme. Cet esprit réaliste n'a alors plus rien à voir avec le réalisme ou l'antiréalisme métaphysique, mais il a à voir avec l'importance cruciale que prennent nos concepts, avec la manière dont nous les utilisons dans les formes d'existence que prend la vie⁵⁵. Finalement, bien comprendre *Le legs du scepticisme*, c'est comprendre que le sceptique ne sait pas véritablement ce qu'il fait lorsqu'il prétend rejeter toutes formes de doutes concevables afin de déterminer ce qu'est *savoir*. Dans ses deux articles, Clarke souligne dans une veine wittgensteinienne le problème de l'intrication de ce que les mots veulent dire avec ce que nous (philosophes et simples hommes) voulons dire avec les mots⁵⁶. Clarke y perçoit les fondements du geste philosophique traditionnel à l'endroit d'une revendication à savoir. Il cherche à établir l'articulation spécifique de cette revendication et celle du scepticisme avec les revendications épistémologique mondaines (*Mundus Epistemology Investigation*⁵⁷) et les doutes anodins de la vie quotidienne.

Rendre compte de cette articulation conduit Clarke à justifier nos tentations anodines et ordinaires à recourir au langage philosophique afin de mieux comprendre la nature complexe du *philosopher*. Il s'agit aussi de mieux appréhender ce que le scepticisme, en tant qu'investigation intellectuelle spécifique, a à nous dire quant à notre condition oscillatoire devant l'indéterminé et l'indécidable. Nous pourrions lire dans ce geste qui caractérise l'exercice philosophique chez Clarke, un profond écho au scepticisme, un scepticisme anodin et ordinaire quant au statut et à la structure de l'ordinarité. Mais également, la marque d'une filiation intellectuelle incontestable et profonde à Moore, peintre de la richesse de l'anodin, de l'ordinaire et d'un furieux sens commun⁵⁸. Par conséquent, le scepticisme ordinaire est à la fois ce qui « *traverse nos usages ordinaires du langage sous la forme de cette oscillation et tentation à parler en philosophe (c'est-à-dire d'imaginer ce que serait d'avoir une constitution de type standard)* »⁵⁹, mais aussi ce qui nous amène à nous défier de cette tendance. Tendance à nous représenter un dernier et ultime témoin, le philosophe comme "pur

⁵⁵ C. Diamond, *L'esprit réaliste. Wittgenstein, la philosophie et l'esprit*, trad. franç. E. Halais & J-Y. Mondon, Paris, PUF, 2004.

⁵⁶ J. P. Narboux, *Ibid.*

⁵⁷ T. Clarke, *La nature de l'épistémologie traditionnelle*, Op. Cit.

⁵⁸ E. Domenach, *Id.*, p. 397.

⁵⁹ E. Domenach, *Ibid.*

"observateur extra-ordinaire, ou bien encore, comme un Dieu ou un quelconque Malin génie, duquel nous ne puissions à jamais aucunement témoigner⁶⁰. Ce legs du scepticisme caractérise aussi un paradoxe proprement humain, celui de notre condition d'être aspirant à la connaissance, selon Clarke. Le paradoxe est le suivant : nous sommes dans l'incapacité de trouver ou de discerner véritablement des énoncés que nous pourrions intuitivement reconnaître et déclarer comme philosophiques, alors même qu'il y a une distinction entre le philosophique et le non philosophique⁶¹. Il n'y a fondamentalement ni de marqueur syntaxique, ni de marqueur sémantique nous permettant d'établir une distinction absolue, selon Clarke. Même certaines de nos interrogations qui semblent avoir une apparence philosophique ne le sont pas nécessairement. À l'encontre de maintes thèses philosophiques traditionnelles, Clarke souligne particulièrement qu'il ne peut y avoir de marqueurs sémantiques du seul fait que nous ne pouvons pas opérer de substitution du langage philosophique par le langage non philosophique et inversement. Aussi, le philosophique est-il fondamentalement articulé au non philosophique. C'est l'une des thèses essentielles défendues par Clarke dans l'ensemble de son travail philosophique⁶². Comment est-il alors possible de rendre compte de ce qui relève de la sphère philosophique et de ce qui n'en relève pas ? La résolution clarkienne de ce problème consiste à montrer la présence et le rôle essentiels de deux déterminations complémentaires : le contexte et l'intention (non psychologique) ou tendance inhérente à la raison humaine qui fait que le philosophe parle de lui-même lors de ses investigations et qu'il le fait dans les termes d'une enquête publique⁶³. Pour ces raisons, la *preuve* et la *défense* de Moore⁶⁴ peuvent avoir une valeur égale à n'importe quels arguments des épistémologues traditionnels ou n'importe quels arguments des philosophes orthodoxes du langage ordinaire. Les uns comme les autres se leurrent sur la nature différentielle, supposée linguistique, entre *philosopher* et *non philosopher*.

Commentant l'héritage clarkien, Neil Gascoigne considère que Clarke a perçu la caractéristique fondamentale de la preuve de Moore : elle réside dans ce qu'il nomme le paradoxe humien⁶⁵. Ce paradoxe humien consiste dans le fait d'une saisie de l'attrait phénoménologique des choses qui donne naissance au problème de l'intuition en établissant un défi pour le non sceptique. Ce paradoxe concerne directement la nature et les limites de la

⁶⁰ J. P. Narboux, séminaire « *Le legs du scepticisme* », 9^e séance du 04/04/2011

⁶¹ J. P. Narboux, *Id.*, 7^e séance du 21/03/2011, inédit.

⁶² T. Clarke, *La nature de l'épistémologie traditionnelle*, Op. Cit.

⁶³ C'est l'un des points méthodologiques communs aux deux articles.

⁶⁴ T. Clarke, *Le Legs du scepticisme*, § Moore : l'homme ordinaire invétéré.

⁶⁵ Neil Gascoigne, « The Legacy of Clarke » in *Jarhbuch Wittgenstein studien*, 2003-2006, 24 pages, <http://royalholloway.academia.edu/NeilGascoigne/Papers/81460>.

relation entre les régions discursives de l'expérience engagée, c'est-à-dire le *Plain* et la réflexion, c'est-à-dire le *Philosophical*. Ceci a une portée métaphilosophique évidente car il fournit un contexte approprié pour évaluer la teneur ou la signification de la réponse dé(monstrative) Mooréenne au scepticisme. Mais aussi, pour ceux qui l'approuvent et ceux qui la désapprouvent⁶⁶. Mais, nous analyserons cet aspect ultérieurement.

3.3.2 LA CONVERSION SUBREPTICE DE L'ANODIN ET DU SENS COMMUN OU L'AVÈNEMENT PARADOXAL DE L'ORDINARITÉ.

3.3.2.1 Sens commun et scepticisme : Gulliver au pays du *plain*.

Dans l'introduction à une savante étude sur le recours au *common sens* dans les lumières britanniques⁶⁷, Laurent Jaffro fait le point général suivant : « *Quelle est la thèse principale d'une philosophie du sens commun ? Sous sa forme extrême, elle affirme qu'une théorie qui soutient des principes ou tire des conséquences qui sont contraires aux croyances ordinaires et communes doit être rejetée comme fausse. Une philosophie du sens commun, ainsi définie, est essentiellement réactive – elle réfute des philosophies en montrant qu'elles sont contraires au sens commun. C'est pourquoi un philosophe du sens commun passe l'essentiel de son temps dans la discussion, non du sens commun lui-même, mais de théories très éloignées de nos intuitions courantes.* » Cette constatation en partie ironique à propos de l'idée d'une "philosophie du sens commun", nous paraît largement partagée par Clarke et présider à sa volonté philosophique d'en rendre compte. À ses yeux, cette constatation reste d'actualité dans la philosophie d'inspiration anglo-américaine de la seconde moitié du XXe siècle. Poursuivant son argumentaire, L. Jaffro énonce les remarques qui suivent : « *Quelle sorte de théorie est contraire au sens commun ? Un philosophe du sens commun explique que le sens commun – dont s'autorise son propos – considère que le scepticisme, sous la plupart*

⁶⁶ Neil Gascoigne, *Id.*, p. 5.

⁶⁷ Laurent Jaffro, *Les recours philosophiques au sens commun dans les Lumières britanniques*, [http / : halchs.archives-ouvertes.fr.](http://halchs.archives-ouvertes.fr/), 20 pages, p. 1.

de ses formes connues et en tout cas sous toutes ses formes extrêmes, lui est contraire. C'est incontestable si on entend par « scepticisme » une conception qui soutient que les croyances communes sont en général trompeuses. C'est contrarier le sens commun que de soutenir qu'il se trompe en général. Mais peu de gens ont défendu un tel point de vue. Si on entend plutôt par « scepticisme » une conception qui soutient que les croyances communes sont difficiles à justifier, voire injustifiables, alors il est manifeste que 1 / nombreux sont ceux qui ont pris au sérieux le scepticisme, puisqu'il est difficile d'examiner philosophiquement les croyances communes sans s'inquiéter de leur justifiabilité, et que 2 / il n'est pas incontestable qu'un tel point de vue est contraire au sens commun.⁶⁸» Si ce fait intellectuel a constitué de nombreuses interrogations et polémiques philosophiques au sein des lumières britanniques, il explique également les raisons pour lesquelles Clarke est conduit à articuler ses deux articles afin d'exposer sa réflexion. Les propos de L. Jaffro peuvent aussi éclairer les raisons qui conduisent Clarke à étudier et rendre hommage à Moore, l'invétéré homme du sens commun, dans son *Legs du scepticisme*. Nous pensons que l'étude clarkienne de la question de l'invocation et du recours au *sens commun* n'est pas sans lien avec la question de l'articulation du réalisme et du scepticisme⁶⁹. En effet, analyser l'invocation philosophique au sens commun, c'est établir en quelque sorte une analyse critique de toute forme d'empirisme, si minimal soit-il. C'est comprendre comment l'empirisme prétend justifier de la réalité phénoménale et pour quelles raisons il constitue la cible privilégiée d'un recours rhétorique⁷⁰ à l'idée d'une philosophie du sens commun. Ne serait-ce pas là l'origine même du geste philosophique mooréen et de son indéfectible *Défense et Preuve* d'un certain *sens commun* ?

L'invocation clarkienne à Moore consiste à rendre hommage au geste du philosophe d'hommes ordinaires⁷¹, à l'homme du commun invétéré⁷² et rendre justice à un certain *usage de savoir* ce que sa *Preuve* et sa *Défense* incarnent. La critique clarkienne du schème conceptuel ou constitution standard⁷³, une certaine conception mythologique de la constatation et de l'objectivité⁷⁴, c'est la critique de la désincarnation de l'application des concepts aux objets par l'épistémologie traditionnelle et le scepticisme. Si mesuré qu'il soit, le recours à Moore consiste en une défense de l'incarnation de nos concepts dans nos formes

⁶⁸ L. Jaffro, *Ibid.*

⁶⁹ L. Jaffro, *Id.*, p. 2

⁷⁰ L. Jaffro, *Ibid.*

⁷¹ T. Clarke, *Le legs du scepticisme*, § Moore : l'homme ordinaire invétéré.

⁷² T. Clarke, *Ibid.*

⁷³ T. Clarke, *Id.*, § Philosophe : ses caractéristiques et son but.

⁷⁴ C. Travis, *Les liaisons ordinaires*, Op. Cit., p. 194.

de vie⁷⁵. Il consiste également à comprendre que nos occasions d’user de nos termes sont justiciables en droit des choix auxquels ils se rapportent. Autrement dit, nos concepts et leurs applications sont *sens-ibles*⁷⁶ au contexte⁷⁷ à l’encontre de ce que prétendent montrer les occasions ou investigations philosophiques de ce qu’est dire *voir* et dire *savoir*, selon les épistémologues traditionnels et les sceptiques.

Pour Clarke, la conception sceptique de *savoir* est l’idée selon laquelle savoir suppose l’*invulnérabilité*⁷⁸ du sémantique par rapport au non sémantique. Le scepticisme philosophique conçoit l’interaction du sémantique et du non-sémantique ou nos usages communs à dire *savoir*, comme restrictive pour le champ philosophique du concevable⁷⁹. Clarke oppose à cette conception restrictive son analyse des présupposés qui fondent le sceptique à énoncer l’invulnérabilité ou l’infailibilité de savoir aux déterminations non sémantiques. Le scepticisme et l’épistémologie traditionnelle conçoivent de la même façon ce qu’est un concept et ce qu’est rigoureusement son application, que nous soyons conscients ou non⁸⁰. Cette commune conception suppose la constitution ou un dispositif conceptuel standard, corrolaire de l’invulnérabilité de *savoir*, mais également d’un certain rapport grammatical entre savoir et douter, distinct en régime philosophique et en régime non philosophique. Le dispositif conceptuel standard n’est pas sensible à l’occasion ou au contexte dans lequel s’inscrivent nos revendications à dire *voir* et dire *savoir*.

Au moyen d’un scénario mettant en scène des pilotes humanoïdes⁸¹, Clarke cherche à démontrer comment les supposées constitutions intellectuelles et les hypothétiques dispositifs conceptuels standards correspondent à un fantasme de l’automatisation des processus cognitifs⁸². Si, nous acceptons l’idée selon laquelle nos processus cognitifs sont identifiables au modèle de la constitution ou dispositif conceptuel standard tel que le suppose l’épistémologie traditionnelle et le scepticisme, alors nous serions et agirions comme des humanoïdes dont les sens sont infailibles⁸³ et non comme des humains. Ce scénario a pour objectif de souligner l’insuffisance analogique entre le restreint des humanoïdes ayant une

⁷⁵ J. P. Narboux, séminaire « *Le legs de Thompson Clarke* », 10^e séance du 11/04/2011, inédit. Voir également la thèse de T. Clarke, *La nature de l’épistémologie traditionnelle*.

⁷⁶ T. Clarke, *Le legs du scepticisme*.

⁷⁷ C. Travis, *Les liaisons ordinaires*, Op. Cit., p. 211.

⁷⁸ T. Clarke, *Le legs du scepticisme*, § Contre interrogatoire du sens commun ph.

⁷⁹ T. Clarke, *Le legs du scepticisme*, § Moore : l’homme ordinaire invétéré.

⁸⁰ J. P. Narboux, séminaire « *Le legs du scepticisme* », 9^e séance, du 04/04/2011.

⁸¹ T. Clarke, *Le legs du scepticisme*, § Philosophe : ses caractéristiques et son but.

⁸² Critique qui pourrait être celle du fantasme d’une certaine philosophie de l’esprit contemporaine de Clarke qui s’incarne dans les multiples projets relevant des paradigmes de l’Intelligence artificielle, du fonctionnalisme et du machinisme turingien.

⁸³ T. Clarke, *Id.* § Philosophe : ses caractéristiques et son but.

constitution standard et l'ordinaire selon Moore. Il a pour but de nous aider à comprendre comment le sceptique se représente la structure de l'anodin et de l'ordinaire. Cette dernière apparaît par nature restreinte au philosophe sceptique par rapport aux possibilités du concevable, aux possibilités indéfinies de l'acte du philosophe⁸⁴. Ce scénario des pilotes humanoïdes participe à l'une des intentions générales de l'article, celle de savoir comment nous pourrions caractériser au mieux l'acte philosophique.

Ce scénario s'articule avec l'examen clarkien des propositions moréennes qui l'a précédé. Cet examen où sont considérés le statut et la valeur de vérité des propositions de Moore est également une défense et un plaidoyer en faveur de Moore. Dans ce passage précédent, Clarke nous y propose une fiction en imaginant un pays peuplé de Lilliputiens⁸⁵ qui vivent dans les limites circonscrites par le *plain*. La référence au célèbre ouvrage de Swift n'est pas anodine, elle caractérise la dimension critique dans un sens relativement polémique⁸⁶. La référence à un monde de philosophes lilliputiens fait également écho à la critique du philosophe Thomas Reid, autre défenseur du *sens commun*, au sujet de l'univers lilliputien du philosophe irlandais Berkeley⁸⁷. Cette opposition de Reid à Berkeley à propos de l'idéisme et du réalisme direct n'est peut-être pas aussi radicale que l'on a souvent prétendu. Selon certains commentateurs⁸⁸, Berkeley a peut-être inspiré Reid plus que nous le pensons généralement. En partie, en contribuant à introduire la question du langage ordinaire articulé à celle de *Common Sense*. Selon certains historiens du réalisme oxonien, cette articulation a véritablement été réalisée ultérieurement par Cook Wilson dans sa double filiation intellectuelle représentée par l'école d'Oxford et l'école de Cambridge⁸⁹. Mathieu Marion⁹⁰ a rappelé dans ses travaux, combien ce philosophe a articulé son intérêt pour le réalisme direct, en matière de philosophie de la perception, avec la question du langage ordinaire, en influençant notamment les philosophes Pritchard, Ryle et Austin.

⁸⁴ T. Clarke, *Ibid.*

⁸⁵ T. Clarke, *Le legs du scepticisme*, § Moore : l'homme ordinaire invétéré.

⁸⁶ Jonathan Swift, *Les voyages de Gulliver*, (1721) Paris, Gallimard, 1976. Cette œuvre est d'abord l'auteur essentiellement un pamphlet à l'endroit "de tous les hommes qui se complaisent naturellement à parler et à raisonner sur ce qu'ils entendent le moins". Le voyage à Lilliput correspond au premier des quatre voyages de Gulliver. Après un naufrage, Gulliver se retrouve sur l'île de Lilliput dont les habitants les Lilliputiens ont la caractéristique principale de ne mesurer qu'environ six pouces de haut (15 cm). Dans son ouvrage, Swift souligne particulièrement le ridicule de certaines croyances absurdes et dogmatiques et les travers de la société britannique de son temps. Il y développe sur le mode pamphlétaire un ensemble de réflexions où s'entremêlent le fantastique et le philosophique. Notons que dans la troisième partie de l'ouvrage, Gulliver voyage à Laputa qui jouxte l'île volante de Lagado. Les habitants de cette dernière abusent notamment de la philosophie spéculative et en viennent à y perdre tout *sens commun*.

⁸⁷ J. Narboux, séminaire « *Le legs de Thompson Clarke* », 6^e séance du 14/03/2011.

⁸⁸ Laurent Jaffro, *Op. Cit.*, p. 19

⁸⁹ B. Ambroise, « Connaissance et objectivité : Cook Wilson, John Austin et Charles Travis », in *Colloque international "Cook Wilson"*, Université de Picardie Jules Verne, 03 avril 2003, inédit.

⁹⁰ M. Marion, *Oxford Realism: Knowledge and Perception I*, *Op. Cit.*

Cette fiction mettant en scène les philosophes à titre de *lilliputiens* est censée illustrer de manière métaphorique la façon dont les différents philosophes détracteurs de Moore se représentent son univers prétendument philosophique, car attaché incurablement selon eux au *sens commun*⁹¹. L'invétéré homme du commun leur semble enraciné dans le *plain*, et ce de manière irréductible et immuable. L'univers de Moore leur apparaît comme un monde imaginaire où les doutes formulés par le scepticisme des philosophes n'ont aucune prise, car ils y paraissent comme aberrants, c'est-à-dire hors de propos et démesurés. Le sceptique y apparaîtrait en sorte comme un Gulliver aux prises avec le restreint, le commun, autrement dit le *plain*. Le commun mooréen semblerait constituer ainsi une sorte de lien ou d'entrave pour le géant intellectuel qu'est le sceptique.

Mais, plus subtilement encore, le récit métaphorique de Clarke cherche à mettre en perspective l'idée même d'un scepticisme dont les doutes pénétrés du commun et de l'ordinaire⁹² viendraient se confronter au *sens commun* et à sa supposée commune mesure. Moore, l'homme mesuré et philosophe du commun, peut alors apparaître à son tour comme ce géant intellectuel, mais maladroit, défenseur d'un *méta sens commun*⁹³ hors de mesure dans un monde lilliputien où sceptiques et philosophes orthodoxes du langage ordinaire seraient les habitants. Ces propositions très générales du sens commun déployées en dépit de toute considération contextuelle peuvent alors apparaître comme d'étranges assertions⁹⁴ pour certains philosophes. Pour Clarke, ces reproches résultent à la fois d'une mécompréhension réductrice de l'idée de contexte et du supposé caractère circonscrit de l'anodin, du commun et de l'ordinarité.

Autrement dit, la supposée effectivité d'un *cercle de l'ordinaire*⁹⁵ ou d'une structure caractéristique de l'ordinarité, telle que le prétendent les philosophes de la connaissance, est subrepticement interrogée par Clarke à travers son plaidoyer mooréen. Selon Clarke, l'anodin, le commun ou l'ordinaire mooréen n'est aucunement réductible au restreint des lilliputiens ou de n'importe quel pilote humanoïde à venir⁹⁶. Ceci provient du simple fait que nos aptitudes à philosopher sont constitutives de notre ordinaire et commune humanité qui n'est en rien

⁹¹ Nous renvoyons également à la conférence donnée conjointement par Keren Gorodeisky & Kelley Dean Jolley « The Unboundness the Plain ; or, the Ubiquity of Lilliput? How to Do Things with Thompson Clarke », in Colloque international "The Legacy of Thompson Clarke: From skepticism to Contextualism", 8-11 June 2011, Université Michel de Montaigne Bordeaux 3.

⁹² T. Clarke, *Ibid.*

⁹³ T. Clarke, *Ibid.*

⁹⁴ E. Domenach, *Op. Cit.*, p. 393

⁹⁵ T. Clarke, *Le legs du scepticisme*, § Moore : l'homme ordinaire invétéré.

⁹⁶ T. Clarke, *Le legs du scepticisme*, § Philosophe : ses caractéristiques et son but.

analogue à l'ordinaire ou au commun d'un lilliputien ou d'un humanoïde que présuppose l'idée d'une constitution standard ou d'un schème conceptuel⁹⁷.

Voici pourquoi « *ce qui est frustrant avec les questions ordinaires de Moore c'est, à ce qu'il semble, le fait qu'elles ne nous permettent pas d'interroger comment sont réellement les choses objectivement.* »⁹⁸ Cette affirmation clarkienne a sans aucun doute aussi pour objectif de circonscrire les limites des critiques philosophiques adressées aux conceptions mooréennes. Elle est l'énoncé ironique d'un certain constat mooréen de la part de Clarke : celui de la puissance de l'ordinarité dont « *il est assez évident que cette structure doit être ô combien radicalement différente du type standard, si elle est capable de permettre à des concepts ayant les caractéristiques du Rêve d'être des concepts, et aux possibilités sceptiques d'être des possibilités* »⁹⁹.

Selon Clarke, si l'esprit des propositions générales de Moore, sa *Preuve* et sa *Défense*¹⁰⁰ du sens commun ont pu apparaître pour un certain nombre de philosophes comme une forme de réponse non argumentative au scepticisme¹⁰¹, cela provient d'une lecture superficielle. Cette lecture conduit à opposer irréductiblement et de manière dichotomique le philosophique au non philosophique ou supposé comme tel, c'est-à-dire l'anodin, le commun, l'ordinaire. Mais était-ce bien l'intention de Moore ? Nous pouvons répondre par la négative puisque Moore se propose de relever le défi kantien d'être à même de prouver l'existence des choses hors de nous. Si sa *Preuve* ne relève pas d'une méthodologie classique de la philosophie, elle n'en présente pas moins une certaine efficacité qui trouble le logocentrisme des philosophes de la connaissance, des sceptiques et des philosophes orthodoxes de langage ordinaire. Ce trouble consiste en un type spécifique d'expérience. En effet, l'expérience externe en laquelle consiste la nature de la *Preuve* mooréenne est une expérience des choses ou des objets que nous rencontrons dans l'espace qui porte en elle une certaine forme d'objectivité¹⁰².

Moore a souvent souligné l'écart entre l'usage philosophique des termes et leur acception ordinaire¹⁰³ afin de mieux interroger le langage des philosophes. Pour autant, Moore s'est constamment considéré comme philosophe, exerçant dans l'une des plus prestigieuses universités britanniques tout en se confrontant aux plus beaux esprits de son

⁹⁷ T. Clarke, *Id.*, § *Philosopher : ses caractéristiques et son but.*

⁹⁸ T. Clarke, *Id.*, § *Philosopher : ses caractéristiques et son but.*

⁹⁹ T. Clarke, *Id.*, § *Le legs du scepticisme.*

¹⁰⁰ T. Clarke, *Id.*, § *Moore : l'homme ordinaire invétéré.*

¹⁰¹ E. Domenach, « *Scepticisme, sens commun et langage ordinaire* », *Op. Cit.*, p. 391.

¹⁰² C. Travis, *Id.*, p. 199

¹⁰³ R. Daval, *Moore et la philosophie analytique*, *Op. Cit.*, p. 116.

temps, tels que Russel et Wittgenstein. Les questions touchant à la nature de la croyance, de la certitude, de la perception, des *sense data* articulées à celles du langage et de l'analyse et la défense du sens commun font qu'il lui importe de clarifier les énoncés philosophiques. Cela lui importe, car il s'agit d'éviter les ornières d'un usage abusif du langage philosophique par rapport à un usage plus mesuré, le langage commun des non-philosophes¹⁰⁴. Ceci constitue un lien intellectuel presque filial avec Clarke. Mais, l'un comme l'autre ne sont pas des pourfendeurs de l'exercice philosophique. Moore n'a aucunement subi de « *lobotomie philosophique* »¹⁰⁵. Il ne relève pas d'un état schizophrénique qui l'amènerait à agir selon les circonstances, soit en homme du commun, soit en philosophe. Moore ne fait preuve en aucune manière d'une quelconque cécité ou naïveté philosophique pour Clarke. Sa démarche est commune à la sienne. Elle est celle de comprendre en quoi consiste fondamentalement le *philosopher* au moyen d'une analyse des usages et pratiques langagières qu'il requiert.

Dès lors, il importe véritablement pour Clarke de présenter une interprétation précise du sens de la généralité des propositions mooréennes. Cette généralité réside dans une certaine incapacité à déterminer la présence ou l'absence d'éléments ou traits contextuels¹⁰⁶ qui nous conduit à pouvoir interpréter ces propositions, soit comme ordinaires, soit comme philosophiques. Cette présence ou absence de caractères ou traits contextuels n'a pas la nature supposée par l'ensemble des contradicteurs de Moore¹⁰⁷. La conception de la notion de *contexte* généralement utilisée par les philosophes n'est pas celle de Clarke. Cette conception lui paraît étrequée du fait qu'elle se réduit le plus souvent à celle d'informations circonstancielle qui conditionnent la signification et la valeur de vérité de l'énoncé ou proposition. Il y a bel et bien une vérité cachée¹⁰⁸ qu'il s'agit de reconnaître dans la généralité des propositions mooréennes.

¹⁰⁴ R. Daval, *Id.*, p. 120

¹⁰⁵ T. Clarke, *Le legs du scepticisme*, § "Moore : l'homme ordinaire invétéré"

¹⁰⁶ T. Clarke, *Ibid.*

¹⁰⁷ T. Clarke, *Ibid.*

¹⁰⁸ T. Clarke, *Ibid.*

3.3.2.2 Engagements et témoignages : la question de la valeur réelle des théorisations de la connaissance.

La *Défense* mooréenne du sens commun, c'est-à-dire la liste de ce que pense savoir Moore, comme le fait de savoir qu'il a un corps, etc. n'est pas infondée. Elle s'inscrit en partie dans la tradition du philosophe écossais Thomas Reid¹⁰⁹ qui valorise un réalisme direct du bon sens à la fois comme critère et méthode philosophique. L'idée de réalisme direct est la thèse selon laquelle nous avons le plus souvent une connaissance intuitive et non inférentielle des objets physiques. Le réalisme direct s'oppose ainsi frontalement à la fois au réalisme indirect du représentationnalisme et au scepticisme en matière épistémique.

Reid incarne la défense d'un réalisme du sens commun en luttant contre toutes les formes du scepticisme. Il s'oppose tout particulièrement au scepticisme épistémologique, en prétendant rétablir au nom du sens commun une théorie de la connaissance et une ontologie que la philosophie humienne avait mis à mal. Sa conception du témoignage des sens comme source fondamentale de la connaissance le conduit à voir dans le témoignage une instance essentielle au savoir, mais aussi à ne pas réduire le témoignage des sens à d'autres formes de la connaissance. L'hypothèse centrale de Reid est que notre nature humaine fonde les préceptes du bon sens. Autrement dit, le bon sens relève de notre nature humaine et donc il ne peut y avoir de bon sens trompeur ou sceptique. Notre bon sens se manifeste dans nos croyances au moyen du langage commun ou ordinaire. D'une certaine manière, la structure du bon sens contraint la structure du langage commun qui dicte en retour nos croyances, philosophiques ou non. Les croyances relevant du bon sens commun ne sont pas positivement justifiées pour Reid. Elles le sont négativement dans la mesure où nous n'avons pas, non plus, de raisons positives à accepter telle ou telle croyance alternative, comme celle d'un Malin génie ou d'un Dieu trompeur cartésien. Cette conception conduit Reid à prétendre opposer une réelle défense du bon sens, du sens commun et ce, face aux innombrables défis du scepticisme épistémologique. Ainsi, les hypothèses sceptiques ne sont pas plus positivement crédibles que celles prescrites par les préceptes d'un bon sens commun. Il n'y a pas plus de nécessité à ce que nous doutions de l'existence du monde que de nécessité à accepter son existence. La question de la justification de l'existence des choses hors de nous est alors résolue du point de vue de Reid. Le recours de Reid au sens commun fait de ce dernier le critère par excellence de tout jugement. D'une certaine manière, selon Reid, le sens commun

¹⁰⁹ T. Reid, *Recherches sur l'entendement humain d'après les principes du sens commun* (1764), trad. franç. de Th. Jouffroy, in *Œuvres complètes*, tome 1, Paris, 1828.

détermine les relations que nous pouvons établir entre nos croyances communes ou ordinaires et nos études philosophiques. Il constitue le critère par lequel nous considérons que tel ou tel argument philosophique est acceptable ou non puisque les principes de la raison relèvent du sens commun qui lui réfère à notre nature humaine. Dans la mesure où le sens commun consiste dans son automanifestation directe et immédiate, aucun principe de la raison humaine ne peut être contre-intuitif. Le sens commun constitue alors le *nucleus* de la raison humaine dont le contenu séminal est l'intuition. En résumé, Reid est conduit à défendre une authentique philosophie du *sens commun* dans la mesure où raison et sens commun coexistent et participent à égale valeur à nos études philosophiques et à nos vies ordinaires. Reid fait de son usage du sens commun un analogue ou un synonyme de la rationalité commune qui suppose de considérer sur un même plan l'exercice philosophique et nos croyances communes de la vie ordinaire et conditionne la possible réfutation des arguments contre-intuitifs du scepticisme.

C'est pourquoi, le philosophe du sens commun Moore est l'héritier de Reid même s'il se plaît à démontrer qu'un certain usage du sens commun fonde plus sûrement l'objectivité du savoir que bon nombre d'arguments et de méthodes philosophiques. Les philosophes comme les non-philosophes partagent cette capacité commune à pouvoir recourir au bon sens ou au sens commun. Ils peuvent ainsi présenter des preuves intuitives aux arguments le plus souvent contre-intuitifs du sceptique. Le recours clarkien à Moore consiste en une dynamique de restauration de son singulier geste philosophique et dans l'évaluation du véritable problème posé par la nature du scepticisme. Dès lors, Clarke peut affirmer que le scepticisme est à la fois faux et incohérent¹¹⁰. Toutefois, sa signification réside dans la conscience d'une limite inhérente à la découverte que la raison humaine peut souffrir de sa propre condition.

En conséquence, *Le legs du scepticisme* nous renvoie à notre responsabilité dans le langage à prétendre témoigner d'une "scène épistémique" que nous ne pouvons véritablement déterminer, c'est-à-dire qui n'a plus de sens en termes clarkiens ou qui reste très largement indécidable dans les termes du scepticisme. Autrement dit, les épistémologues traditionnels tout comme les sceptiques peuvent nous apparaître parfois comme arrogants et prétentieux, comme lorsqu'ils prétendent débattre de l'omnipotence et de la bénévolence de Dieu¹¹¹. Que font donc précisément les philosophes lorsqu'ils enquêtent sur de tels sujets ? Clarke renouvelle l'interrogation en montrant qu'elle ne se réduit pas à la seule nature du sujet, mais qu'elle nous questionne sur ce que nous faisons quand nous philosophons. Aussi, les

¹¹⁰ T. Clarke, *Le legs du scepticisme*, § Le legs du scepticisme.

¹¹¹ Voir le débat implicite entre Descartes, Spinoza et Leibniz sur cette question.

philosophes de la connaissance et les sceptiques ne présumeraient-ils pas à nouveau de leur force et de leurs facultés, lorsqu'ils prétendent rendre compte de la structure de l'anodin, du commun et de l'ordinarité en termes de *sens commun philosophique* ? *Le legs du scepticisme* se présente comme une sorte d'interrogatoire et de contre-interrogatoire¹¹² à la fois du sens commun philosophique et du scepticisme. De manière distincte, les deux articles de Clarke démontrent que la nature de l'épistémologie traditionnelle et la nature du scepticisme tendent à confondre incessamment le concevable et la réalité. Les deux articles sont ainsi différemment des études sur la nature du « *philosopher* » comme quête intellectuelle¹¹³.

La critique clarkienne porte sur l'interprétation généralement erronée que l'on fait de la philosophie mooréenne, comme étant celle d'une défense d'un Méta Sens commun. Plus précisément, Clarke affirme que le sens de "l'ordinaire" de Moore ne relève pas de la théorie de la connaissance, de « *l'épistémique* ¹¹⁴ » et donc ne peut relever de la critique sceptique. Selon Clarke, la connaissance de l'ordinaire mooréen n'est en aucune manière analogue à une théorie de la connaissance et n'est donc pas assujettie à l'argumentation sceptique.

De ce fait, « *Il existe un vaste et important domaine de sujets, de revendications et autres choses semblables, idéales pour Moore, dans lequel une "preuve" comme la sienne est une preuve, pour lequel la connaissance n'a besoin d'aucune justification argumentée, parce que l'épistémique est, en simplifiant à l'excès exempté des attaques du sceptique.* »¹¹⁵ Clarke souligne non seulement le fait que nombre de situations de notre quotidien, de notre ordinaire, échappent à toute justification ou argumentation épistémique, mais que leur mise en doute par le scepticisme n'est en aucune manière probante. L'ordinaire mooréen n'est pas celui d'un « *philosophe lilliputien* », c'est-à-dire d'un philosophe inconséquent qui ne penserait que depuis un lieu ou depuis des situations triviales où il n'y aurait pas véritablement de problèmes philosophiques à prétendre connaître ou à prouver la connaissance, ni à la mettre en doute par « *un sceptique lilliputien* ». L'ordinaire mooréen n'est pas non plus celui d'un philosophe récusant et excluant d'emblée un certain type de « *propositions très générales du Sens Commun* ¹¹⁶ ».

Selon Clarke, il est un vrai philosophe « *à taille réelle* ¹¹⁷ » qui a fort bien vu que ce qui relève de l'anodin, du commun pose effectivement un problème philosophique quant à

¹¹² T. Clarke, *Le legs du scepticisme*, § Contre interrogatoire du sens commun ph.

¹¹³ T. Clarke, *Id.*, § *Philosopher* : ses caractéristiques et son but.

¹¹⁴ T. Clarke, *Ibid.*

¹¹⁵ T. Clarke, *Id.*, § Moore : l'homme ordinaire invétéré.

¹¹⁶ T. Clarke, *Ibid.*

¹¹⁷ *Ibid.*

être démontré et prouvé par l'empirisme et le recours philosophique au Sens Commun. Clarke souhaite nous rendre sensibles à la question de la nature du Sens Commun thématized par l'empirisme. Pour Moore, il ne s'agit pas d'analyser les contextes particuliers de l'anodin, du commun ou de l'ordinaire. Pour cette raison, Moore aurait été « *victime de représailles* ¹¹⁸ », ses fameuses "*preuves et défenses*" du sens commun "commun" ayant été déconsidérées et vivement critiquées. Car, il n'aurait pas su distinguer les usages des propositions sur l'anodin, sur l'ordinaire, de l'ordinarité en tant que tel. Il n'aurait pas su distinguer ce qui fait sens (signification) à propos de ce qui relève de l'ordinaire. Selon les critiques considérées par Clarke comme erronées, Moore n'aurait pas su différencier et caractériser les formes assertives de l'ordinaire de la signification de ce qui relève véritablement de "l'ordinaire". Selon Clarke, il n'y aurait donc rien de surprenant dans la démarche singulière de la défense mooréenne du Sens Commun, malgré ce qu'affirment les interprétations erronées. Exception faite, d'un semblant d'approximation dans la justification et la légitimation des propositions sur l'ordinaire. Mais, l'apparente réalité de la critique erronée résulte du produit de deux erreurs, non reconnues comme telles et dont Clarke se propose de faire l'analyse.

Pour Clarke, une grande part des critiques adressées à Moore sont biaisées du fait qu'elles interprètent Moore comme le défenseur d'un méta Sens Commun¹¹⁹. Elles font de Moore le philosophe de l'anodin, du commun, un « *Moore lilliputien*¹²⁰ » qui n'aurait su penser l'ordinaire que dans les termes d'un « *Méta Sens Commun*¹²¹ », c'est à dire en fin de compte, un Méta-empirisme ne sachant pas se mettre à l'abri des doutes sceptiques. En conséquence, l'entreprise philosophique mooréenne de réhabilitation de l'anodin et du sens commun peut être minorée aux yeux de certaines critiques. Pour Clarke, cette interprétation ne tient pas, elle fait de Moore « *un Moore reconçu* ¹²² » ne correspondant en aucune manière aux thèses défendues par celui-ci. Moore ne conduit nullement une analyse du sens commun à la manière de Hume, comme on semble le lui reprocher. Selon Clarke, Moore ne distingue pas les contextes des circonstances particulières favorables à un mode de connaissance lié à des présupposés de l'empirisme ou d'un Méta empirisme. Moore ne reconduit pas l'erreur de Hume, celle de croire qu'à l'intérieur de nos études¹²³ nous serions plus aptes et saurions mieux réfléchir la nature des sortes de choses les plus fondamentales. Ces choses visées par le

¹¹⁸ T. Clarke, *Id.*, § Moore : l'homme ordinaire invétéré.

¹¹⁹ T. Clarke, *Id.*, § Moore : l'homme ordinaire invétéré.

¹²⁰ *Ibid.*

¹²¹ *Ibid.*

¹²² *Ibid.*

¹²³ *Ibid.*

philosophe et le sceptique, qui seraient « à l'extérieur de nos études ¹²⁴ » et auxquelles « nous croyons sans nous poser de question ¹²⁵ ». Moore ne se conduit pas comme un *botaniste*¹²⁶ empiriste analysant, point par point, tel ou tel phénomène circonstancié. Pour Clarke, ses propositions générales du *Sens Commun*, comme par exemple : « Je sais qu'il existe des objets matériels », tirent justement leurs généralités et leurs vérités objectives du caractère anodin qu'elles comportent et dont nous faisons la commune expérience.

Clarke souligne l'idée selon laquelle la vérité objective des propositions mooréennes ne relève pas d'une compréhension sociologique d'un sens commun, entendu comme un ensemble de croyances partagées dans une communauté culturelle. Elle ne relève pas non plus d'un dualisme métaphysique conditionnant la possibilité ou non, selon les circonstances, de distinguer les contextes entre « Je sais que », relevant d'une situation épistémique favorable, par exemple, « être à ma table d'étude ¹²⁷ » et « je crois que », relevant d'une situation non épistémique, par exemple, « à l'extérieur de nos études ¹²⁸ ».

Thompson Clarke poursuit son analyse en interrogeant le « sens¹²⁹ » de l'ordinaire moréen à l'aune des propositions générales du Sens Commun exemplifiées par Moore. Clarke relève un usage mooréen de l'anodin, du sens commun qui lui semble distinct de l'expression et l'utilisation philosophique de Sens Commun. Ce sens moréen de l'ordinaire immunise ces propositions de toute attaque sceptique même pénétrée et portée depuis l'ordinaire¹³⁰. Quelle signification cela peut-il avoir ? Selon Clarke, il semble bien que tout se joue sur la signification même de l'ordinaire et sur le sens qu'on lui attribue. Moore utiliserait le terme ordinaire, dans un usage véritablement propre, n'ayant rien à voir avec les revendications de l'empirisme, ni du « scepticisme pénétré de l'ordinaire ¹³¹ ». L'ordinaire moréen est particulièrement circonscrit, non seulement dans ses revendications épistémiques, mais plus encore, il possède « le bon type de sens ordinaire ¹³² ». Moore ne prétend pas substituer à l'anodin des propositions générales du sens commun, un anodin ou commun philosophique analogique, c'est-à-dire *vraisemblable* selon les critères d'une théorie de la connaissance, fût-elle idéaliste ou empiriste. L'ordinaire ou l'anodin philosophique moréen, c'est l'ordinaire

¹²⁴ *Ibid.*

¹²⁵ *Ibid.*

¹²⁶ T. Clarke, *Id.*, § Moore : l'homme ordinaire invétéré.

¹²⁷ *Ibid.*

¹²⁸ *Ibid.*

¹²⁹ *Ibid.*

¹³⁰ *Ibid.*

¹³¹ *Ibid.*

¹³² *Ibid.*

même, non un ordinaire reconstitué à partir d'une théorie de la connaissance empiriste, certes vraisemblable, mais difficilement ordinaire. C'est bien ainsi qu'il faut comprendre l'interpellation de Clarke faite au lecteur : « *Notre question est donc de savoir quelle devrait être l'étendue des dimensions du cercle de l'ordinaire.* »¹³³

Par le truchement d'une lecture attentive de la *Preuve* et la *Défense* de Moore, Clarke nous sensibilise au caractère paradoxal auquel nous nous trouvons confrontés à la lecture des théories de la connaissance empirique. L'épistémologie traditionnelle prétend rendre compte de l'anodin, du commun ou de l'ordinaire par justement ce qui le paraît, mais ne l'est pas : un anodin ou un ordinaire reconstruit par l'empirisme et son non moins célèbre Sens Commun. Clarke surenchérit en jugeant certaines analyses critiques à l'égard de la philosophie de Moore comme non pertinentes dans la mesure où elles reprochent à Moore une défense et une preuve du Sens Commun et de la réalité extérieure à partir de propositions non contextualisées. La plupart des critiques prétendument pertinentes reposent sur le principe et peut-être le présupposé qu'il n'y a de connaissance réelle de l'ordinaire que contextualisée. Le sens d'un mot ou d'une expression serait ainsi relatif aux conditions d'assertion dans lesquelles nous le convoquons. Ainsi s'éclaire l'exemple du *physiologiste*¹³⁴ faisant son cours sur les anomalies mentales. Il constitue une analogie de la situation dont Clarke cherche à nous entretenir. Selon les opposants à Moore, il y aurait un sens à distinguer l'ordinaire qui relève d'une situation déterminée et particulière et un sens de l'ordinaire qui relève du concevable, mais n'est pas contextualisé. D'après ces critiques, Moore avec ses propositions serait dans l'impossibilité de rendre effectivement compte de l'ordinaire ou du sens commun. Les propositions de Moore ne seraient que l'expression d'un Méta Sens Commun ou d'un Méta empirisme produisant le fantasme d'une réalité objective, mais non la réalité même.

Selon Clarke, si « *Moore n'a pas l'intention d'enrichir magnanimement notre réserve de connaissance, mais d'esquisser un compendium des espèces élémentaires de choses que nous connaissons* »¹³⁵, c'est pour d'excellentes raisons. L'ambition philosophique mooréenne se caractérise comme une proposition condensée des modes anodins de connaissance de l'ordinaire et non comme l'exposition exhaustive et systématique de ce que nous pouvons connaître, selon tels ou tels modes ou circonstances. Il n'y a donc aucune raison de voir en Moore un défenseur d'un Méta Sens Commun, c'est-à-dire le défenseur d'un Sens Commun maximisé, foncièrement philosophique, englobant toutes espèces de circonstances ou de

¹³³ *Ibid.*

¹³⁴ *Ibid.*

¹³⁵ *Ibid.*

situations de connaissance déterminant telle ou telle signification. Ceci constitue le paradoxe mooréen de la *Preuve* et de la *Défense* du sens commun. La démonstration des propositions de Moore peut apparaître soit comme dogmatique, c'est-à-dire ne prouvant véritablement rien, soit comme la manifestation même de l'expression de l'anodin, de l'ordinaire et échapper ainsi à toute possibilité réelle d'évaluation philosophique. La généralisation philosophique du *Plain* ou de l'anodin particulier tend à présenter l'exercice mooréen comme une sorte de Méta Sens Commun qui nous immunise nécessairement des formes particulières du scepticisme épistémologique. Or, selon Clarke ce n'est pas ce que veut faire Moore avec ses propositions du sens commun. Moore prétend seulement avec ses propositions rendre manifestes nos usages anodins de *savoir* au moyen d'énoncés du sens commun "commun". Pour cette raison, il est foncièrement l'homme de l'anodin invétéré et le philosophe d'hommes ordinaires, c'est-à-dire le philosophe des non-philosophes traditionnels. La compréhension mooréenne de l'anodin et de l'ordinaire ne relève pas du geste traditionnel de l'épistémologue consistant à légiférer sur les limites du *plain* et donc à juger et établir la différenciation entre le philosophique et le non philosophique. Moore récuse toute position externaliste du philosophe légiférant, car elle lui semble improprie à rendre compte véritablement de la nature du *plain*. Ceci constitue pour Clarke l'enseignement principal de la *Preuve* et de la *défense* de Moore. En effet, cet enseignement mooréen le conduit à se confronter à l'apparente naturalité du scepticisme philosophique. Cette confrontation au *Legs du scepticisme* consistera à comprendre que la nature des conflits entre le philosophique et le non philosophique, entre le sens commun philosophique et le sens commun "commun", entre le *Plain* et le philosophique résulte d'une mécompréhension métaphilosophique. Cette mécompréhension métaphilosophique de la signification du scepticisme et de la signification du travail intellectuel spécifique est représentée par le pouvoir législatif épistémique auquel prétendent généralement les philosophes traditionnels de la connaissance¹³⁶. En d'autres termes, cette mécompréhension métaphilosophique tend à conduire Clarke à réfléchir à la question d'une métaépistémologie¹³⁷ afin de rendre compte du *legs du scepticisme*. En effet, Clarke est contraint de rendre compte de la double problématique de la nature du régime de vérité philosophique et de l'avènement généalogique des idées de "concept empirique" et de "sens commun". En se confrontant à l'idée philosophique d'objectivité, Clarke examine

¹³⁶ N. Gascoigne, « The legacy of Clarke », *Jarhbuch Wittgenstein studien* 2003-2006, p. 21.

¹³⁷ Sur cette question de la « méta-épistémologie », nous renvoyons ici à Richard Fumerton, *Metaepistemology and Skepticism*, London, Rowman & Littlefield Publishers, 1995 ; ainsi qu'à Ian Hacking « Historical meta-epistemology », in Congrès *Wahreit und Geschite*. Kolloquium (1993), *Abhandlungen der Akademie der Wissenschaften zü Göttingen*, n°231, Berlin, Gruyter Publishers, 1999, p. 53-77.

implicitement la question des niveaux d'organisation de nos hiérarchies conceptuelles, à travers le régime dit philosophique et le régime dit non philosophique de l'applicabilité conceptuelle. Il mesure également ainsi les conséquences d'une position externaliste en matière de réalisme épistémologique et questionne l'idée d'un réalisme direct du monde extérieur.

En conséquence, Clarke présenter des propos programmatiques pouvant prétendre à la fois résorber nos efforts législatifs incessants et soupeser véritablement le poids authentique de nos engagements dans nos pratiques épistémiques¹³⁸. Comprendre la profondeur du poids contextuel de la réflexion philosophique et ses singulières revendications épistémiques, c'est comprendre la réévaluation de l'articulation de l'action à la pensée¹³⁹ dans le geste clarkien.

3.3.3 LE SENS COMMUN « COMMUN » OU ORDINAIRE & LE SENS COMMUN PHILOSOPHIQUE.

3.3.3.1 L'équivocité de la notion de *sens commun*.

La section « *Moore : l'homme ordinaire invétéré* » du *Legs du scepticisme* révèle l'attention philosophique portée par Clarke à son illustre prédécesseur. Selon Clarke, Moore est bien tout à la fois cet homme ordinaire (*plain man*) et ce philosophe ayant su penser en terme conséquent, le commun, l'« *ordinaire* ». En ce sens, Moore apparaît à Clarke comme un Socrate du XXe siècle¹⁴⁰, tout comme l'héritage philosophique clarkien apparaît lui-même de nature socratique¹⁴¹.

Le qualificatif d'homme du sens commun « *invétéré*¹⁴² » renvoie à la fois à l'idée selon laquelle Moore est resté « attaché depuis longtemps » à l'ordinaire et à l'idée d'être resté « incorrigible » de cet ordinaire. Le terme « *invétéré* » permet à Clarke de rendre

¹³⁸ T. Clarke, *Le legs du scepticisme*, §le legs du scepticisme.

¹³⁹ C. Tiercelin, *Le doute en question*, Op. Cit., p. 47.

¹⁴⁰ R. Daval, *Moore et la genèse de la philosophie analytique*, Op. Cit., p. 122.

¹⁴¹ N. Gascoigne, *The Legacy of Clarke*, op. Cit., p. 1.

¹⁴² *Ibid.*

hommage, mais également d'ironiser sur Moore l'invétéré homme du commun. Ce qualificatif permet de proposer deux interprétations possibles de l'attitude de Moore à l'égard de l'anodin, du commun que nous avons choisi de traduire par le terme plus générique de « l'ordinaire ». Clarke constate que Moore l'homme du commun invétéré tente d'assurer l'objectivité de la connaissance en général. À cette fin, il affirme que les propositions du sens commun "commun" présentent autant d'assurance et de certitude à *savoir* que les principes et méthodes philosophiques issus de la thématization du sens commun philosophique. Dans les deux articles clarkien, Moore est cité de manière elliptique par l'expression « *la Défense et la Preuve de Moore* ¹⁴³ ». Moore y est présenté comme celui qui travaille à rechercher des raisons philosophiquement satisfaisantes en faveur d'un réalisme manifeste du Sens Commun. C'est bien à une certaine consécration emblématique de Moore comme philosophe du Sens Commun que se livre Clarke. Moore ne fait pas du Sens Commun l'unique source de la connaissance ; il considère plutôt qu'il existe des propositions que le Sens Commun tient pour vraies constituant ainsi un « *savoir* » objectif de la vérité de ces propositions. Wittgenstein dénie à Moore le sens des prétentions à « *savoir* » de sa preuve et de sa défense du sens commun, comme il dénie l'usage et le sens de « douter » auquel prétend le scepticisme philosophique ¹⁴⁴. La critique de Wittgenstein porte sur la conception de la certitude intrinsèque à certaines propositions empiriques du Sens Commun de Moore. Clarke déploie l'hypothèse selon laquelle le sceptique n'existe que par rapport à l'existence du Sens Commun. Clarke commence son étude en demandant ce qui motive réellement l'objet de l'examen sceptique et quelle est la nature de cet objet. « *Est-ce un intérêt pour nos croyances les plus fondamentales ou le produit de la philosophie sur la connaissance empirique ?* » ¹⁴⁵ Pour répondre à cette question, Clarke nous conduit à nous pencher sur le cas de Moore.

Clarke développe son argumentation avec une illustration particulière, la « *compilation de l'inventaire des connaissances humaines* ¹⁴⁶ ». Elle constitue une analogie de la situation philosophique dans laquelle Moore se trouve. Cette analogie est cruciale dans la mesure où Clarke l'utilise pour une fin très précise : celle d'établir « *une vérité cachée* » ¹⁴⁷. Cette vérité dissimulée consiste à reconnaître que le contexte ne détermine pas absolument le sens et la signification de toute chose permettant ainsi de dissocier une compréhension strictement philosophique de l'ordinaire, d'une compréhension non philosophique de

¹⁴³ T. Clarke, *Ibid.*

¹⁴⁴ L. Wittgenstein, *De la certitude*, Op. Cit.

¹⁴⁵ T. Clarke, *Le legs du scepticisme*, § Moore : l'homme ordinaire invétéré.

¹⁴⁶ *Ibid.*

¹⁴⁷ *Ibid.*

l'ordinaire. L'ordinaire mooréen devient ainsi un ordinaire non philosophique, c'est-à-dire non problématique en termes de connaissance, car il n'est pas le produit d'une théorie de la connaissance. Ceci conduit Clarke à affirmer qu'il y a une espèce ordinaire du sens commun (SC_{ord}) qui est distincte de l'ordinaire du Sens Commun philosophique (SC_{ph})¹⁴⁸. Pour Clarke, c'est à Moore que nous devons la possibilité de cette distinction et plus précisément à sa « *Défense* et sa *Preuve* ». Cette distinction réside dans le fait selon lequel « *le seul Sens Commun* ¹⁴⁹ » acceptable et véritable est le Sens Commun "commun" revendiqué par Moore dans ses deux articles. Le Sens Commun (SC_{ph}) thématé par l'empirisme est alors réduit à l'état d'une fiction conceptuelle et philosophique par Moore, selon la lecture Clarkienne. L'anodin et le Sens Commun "commun" n'ont de sens qu'en dehors de toute ambition épistémique réglée préalablement par les théories traditionnelles de la connaissance. Le seul véritable sens commun, c'est celui dont nous usons dans l'anodin ou communément et non ce Sens Commun philosophique conçu par l'empirisme.

Loin du cabinet d'études suggéré par Hume, l'ordinaire mooréen n'est autre que "l'anodin" de l'homme ordinaire. Il est celui qui se manifeste de manière anodine dans les situations les plus triviales, les plus communes et dont nous faisons l'épreuve quotidiennement. Libre à nous de comprendre les propositions mooréennes comme philosophiques ou comme anodines. Mais, selon le point de vue que l'on choisira, Moore nous semblera philosophiquement dogmatique ou plus ordinairement, l'« *homme ordinaire invétéré* ». Clarke vient à conclure son argumentation en affirmant que Moore « *...n'est pas un philosophe de philosophe, mais un philosophe d'homme ordinaire...* ¹⁵⁰ ». Que faut-il entendre par cette expression ? Simplement que le geste philosophie Mooréen est véritablement une philosophie du sens commun dans la mesure où elle est capable de penser le *plain* depuis une situation ordinaire, de penser l'anodin et le commun, dans les termes de l'ordinarité. Elle n'est pas une théorie philosophique sur l'ordinaire, c'est-à-dire une prétention fondationnaliste d'un savoir de l'ordinaire qui pense justement ce dernier à partir d'une situation, d'une problématisation philosophique *extra-ordinaire* donc irrecevable selon Clarke. Il apparaît ainsi une tension entre ce que nous comprenons communément comme ordinaire, un savoir contextualisé, et ce que nous comprenons philosophiquement parlant comme ordinaire. Clarke fait apparaître une distinction conceptuelle forte entre un "ordinaire", entendu comme l'ordinaire de nos croyances comme hommes ordinaires et un

¹⁴⁸ *Ibid.*

¹⁴⁹ *Ibid.*

¹⁵⁰ T. Clarke, *Id.*

ordinaire entendu comme l'ordinaire de nos croyances philosophiques sur l'ordinaire. Sous-jacent, une opposition certaine est révélée par Clarke entre l'ordinaire vécu comme hommes ordinaires et l'ordinaire pensé par les philosophes. Ceci conduit Clarke à affirmer ultérieurement, une franche opposition entre le fait de dire *savoir* pour les hommes non philosophes et le fait de dire *savoir* pour les philosophes. Et ce, au sujet de l'ordinaire et de son éventuelle mise en doute par le geste apparemment anodin du défi sceptique.

C'est bien l'empirisme et le scepticisme qui sont visés par cette critique de Clarke. Car la position philosophique qu'ils défendent l'un et l'autre, c'est dans une certaine mesure une position en surplomb du *Plain*, une position extérieure à ce que nomme Clarke le « *cercle de l'ordinaire* ». Le cercle de l'ordinaire selon Clarke, c'est bien la position philosophique cohérente et conséquente de Moore circonscrivant l'ordinaire seulement par les termes mêmes et le sens même de l'anodin et du commun. C'est pourquoi, d'après Clarke, « *Moore pense avec raison que sa Défense et sa Preuve méritent des félicitations...* ¹⁵¹ ». Il est véritablement le seul philosophe qui ait su penser l'anodin ou l'ordinaire comme il faut, c'est-à-dire « *non en philosophe de philosophe, mais en philosophe de l'ordinaire* ¹⁵² ». L'empirisme se targue de penser le commun, mais il le fait depuis une situation fictive et en terme(s) fictif(s). Quant au scepticisme, même s'il se réclame du sens commun, il est par essence une fiction philosophique extra-*ordinaire* et hors du "commun" qui prétend rendre compte de l'ordinaire en des termes et procédures qui ne le sont pas. Selon la lecture clarkienne des thèses mooréennes, ce que nous mettons en œuvre communément pour établir la connaissance supplante non seulement l'ordinaire philosophique, c'est-à-dire le célébrissime *Sens Commun philosophique* de l'empirisme, mais aussi les prétentions critiques suggérées par le scepticisme à l'égard de ce même *Sens Commun*.

Selon l'interprétation clarkienne, l'analyse des propositions mooréennes peut conduire ces dernières à un dilemme. Une proposition prétendument générale devrait être, en un sens, méta discursive en proposant une définition générique du fait que « *je sais qu'il existe une main.* » Le caractère générique de la proposition entraîne un usage et une signification méta discursifs qui peuvent prétendre aux raisonnements inductifs de l'expression philosophique. Mais, si elles ne sont pas philosophiques comme le prétend Moore, ces propositions n'ont pas le caractère de généralité qu'elles prétendent avoir. Elles apparaissent ainsi clivées entre une prétention à la généralité et à un usage par trop commun ou ordinaire à définir *savoir*. Pour Clarke, les propositions mooréennes ne sont pas méta discursives, néanmoins, elles sont

¹⁵¹ *Ibid.*

¹⁵² T. Clarke, *Id.*

moins anodines que Moore ne le pense. S'il existe la possibilité d'un sens commun "commun" ou anodin, les propositions de Moore peuvent être générales sans être méta discursives.¹⁵³ Selon Clarke, rien dans les propos de Moore ne démontre qu'il ait circonscrit un fait important. Chaque proposition générale et anodine peut avoir une proposition jumelle dont l'énoncé est verbalement identique tout en étant philosophique. Comment est-ce possible ? La réponse réside simplement dans la dimension contextuelle qui justifie la signification de l'énoncé à valoir, soit comme générale et anodine, soit comme générique et philosophique. Clarke affirme ainsi l'idée selon laquelle ceci constitue l'un des points essentiels que n'a pas saisis la critique orthodoxe de la philosophie du langage ordinaire.

Les propositions générales de Moore ont léguées à Clarke l'idée selon laquelle l'anodin s'étend bien *au-delà de l'ordinaire*¹⁵⁴ ou du commun supposé par les philosophes de la connaissance et le sceptique. Elles montrent que le domaine du commun et de l'ordinaire s'étend bien au-delà que ne le supposent les philosophes orthodoxes du langage ordinaire. Il y a ainsi des énoncés anodins ou ordinaires sur la preuve de l'existence d'un monde extérieur qui échappent à la seule interrogation et interprétation philosophique. Pour Clarke, l'héritage mooréen consiste fondamentalement à nous rendre sensibles au fait qu'il n'y a certainement rien de tel qu'un *cercle de l'ordinaire*¹⁵⁵. En cela, Clarke est réellement wittgensteinien. Il n'y a rien de tel qui puisse circonscrire les limites du sens *a priori*¹⁵⁶. Il n'existe pas de condition qui transcende les possibilités du sens. Le sens prend donc soin de lui-même comme la logique¹⁵⁷, c'est-à-dire qu'il ne repose sur rien d'autre que sur les usages qu'il en est fait dans les différents jeux de langage. Ces derniers déterminent le sens ou nos usages syntaxiques selon des règles plus ou moins rigides et différentes et qui s'incarnent à l'occasion dans les formes que prend la vie. Autrement dit, le sens ne transcende pas le langage, il s'exhibe lui-même dans l'explication commune de nos mots ordinaires ou courants. Si nous avons des usages philosophiques différents à dire ce qu'est *voir* et à dire ce qu'est *savoir* alors nous pouvons comprendre l'origine des problèmes et polémiques philosophiques. Tel est l'enseignement wittgensteinien des articles de Thompson Clarke.

¹⁵³ J.-Ph. Narboux, séminaire « *Le legs de Thompson Clarke* », 7e séance du 21/03/2011, inédit.

¹⁵⁴ T. Clarke, *Le legs du scepticisme*, § Au-delà de l'ordinaire.

¹⁵⁵ *Ibid.*

¹⁵⁶ J.-Ph. Narboux, *Ibid.*

¹⁵⁷ L. Wittgenstein, *Tractatus-logico-philosophicus*, 5.473, p. 82.

3.3.2.2 La plasticité du *plain* comme condition de possibilité de nos aptitudes à philosopher.

Cependant, il y a quelque chose qui fait que nous avons des tendances philosophiques qui nous conduisent à interroger philosophiquement ce que nous pouvons questionner de manière anodine. Cette tendance n'est pas une illusion, elle correspond à un trait de notre nature. Une question majeure se pose à Clarke ? Comment nous est-il alors possible de rendre compte de la distinction entre nos revendications épistémiques mondaines¹⁵⁸ ou anodines et nos revendications épistémiques caractérisées comme philosophiques ? La réponse clarkienne résidera dans le fait de souligner l'importance de comprendre l'intention et le contexte qui sont à l'œuvre dans nos revendications épistémiques et leurs énoncés. La nécessité de comprendre ce que souhaitent véritablement faire l'épistémologue traditionnel et le sceptique dans leurs investigations doit nous aider, selon Clarke, à établir la dimension factuelle de ce que réalisent dans leurs énoncés les philosophes de la connaissance. Le travail caractéristique de Clarke est de montrer, par exemple, ce que recouvre véritablement la distinction entre un sens commun ordinaire et un sens commun philosophique¹⁵⁹. En étudiant scrupuleusement cette différence, Clarke tend à nous montrer que les philosophes établissent implicitement une modification des contextes d'énonciation à dire *voir* et à dire *savoir*. Pour autant, ils en oublient qu'ils établissent une distinction entre ce que les mots signifient communément dans la vie et le langage courant et ce qu'ils veulent signifier et nous signifier par le truchement de leurs mots et les usages qu'ils en font. Selon Clarke, l'intention privée du philosophe et le contexte public de son investigation s'interfèrent et produisent des confusions. Le philosophe tend à identifier ce que les mots veulent dire à ce qu'il veut dire. Ainsi, il est intéressant de comprendre la nature de l'intention véritablement philosophique de soulever une interrogation sceptique quant à l'existence d'un monde extérieur. L'intention semble bien différente du questionnement plus anodin que nous pourrions poser dans la vie quotidienne hors de nos cabinets philosophiques. Que signifie-t-elle exactement ? C'est à cette question que prétend répondre le *Legs du scepticisme*. L'intention philosophique n'est pas seulement identifiable ou réductible à sa seule dimension subjective. Le philosophe traditionnel peut *vouloir dire* quelque chose ayant un caractère objectif. C'est tout le sens de son travail épistémologique qui est d'établir une connaissance objective selon les critères du dispositif conceptuel standard. Seulement, selon Clarke, une constitution de type standard n'est pas sensible au

¹⁵⁸ T. Clarke, *La nature de l'épistémologie traditionnelle*, op. Cit.

¹⁵⁹ T. Clarke, *Le legs du scepticisme*, § Moore : l'homme ordinaire invétéré.

contexte et à l'occasion qui de manière anodine ou non philosophique, nous conduit à dire *voir* et à dire *savoir* et incarnent nos prétentions épistémiques de la vie quotidienne.

L'ordinarité philosophique traditionnelle, c'est-à-dire la conception de la structure de l'anodin et du sens commun proposé par l'empirisme serait une fiction extra-*ordinaire* au regard de nos manières les plus anodines, les plus communes ou ordinaires d'établir la connaissance. Il en résulte que le scepticisme fondé sur la critique des aptitudes réelles du *Sens Commun Philosophique* serait invalidé à prétendre circonscrire ce que nous sommes ou non capables de connaître ou de savoir. Clarke affirme que l'existence de l'anodin ou de l'ordinaire implique qu'il y ait un « *Au-delà de l'ordinaire* ¹⁶⁰ », sans lequel la réflexion philosophique ne pourrait exister dans la mesure où le sens commun philosophique n'est pas celui de l'homme ordinaire, car "l'anodin" de l'homme ordinaire n'est pas philosophique.

Clarke est conduit à supposer qu'« *il doit exister plus que seulement l'ordinaire* ¹⁶¹ ». Sinon, l'ambition épistémique de la philosophie serait vaine et nous ne pourrions même pas poser ces « *éternelles* ¹⁶² » questions. D'où vient la possibilité que nous avons à les poser ? Sans aucun doute, d'une certaine réalité. Mais laquelle ? Y aurait-il une réalité autre que celle dont nous faisons ordinairement l'expérience et que seule la philosophie serait en mesure d'énoncer ? Plus précisément, il s'agit de savoir et comprendre pour quelles raisons il y aurait une certaine légitimité philosophique à prétendre connaître sous un registre proprement philosophique. Le questionnement anodin et les revendications ordinaires des non-philosophes paraissent inappropriés pour pouvoir dire ce qu'est véritablement la structure de l'ordinarité, selon les critères des philosophes de la connaissance. Donc, il importe à Clarke de comprendre et d'expliquer à ces lecteurs l'idée selon laquelle les revendications singulières de la connaissance philosophique ont bien une légitimité. La nature des revendications épistémiques des philosophes répond à quelque chose d'objectif duquel les théories de la connaissance prétendent s'enquérir. Cette légitimité résiderait dans le fait suivant : l'exercice intellectuel spécifique qu'est la pratique philosophique est mieux à même d'interroger la structure de l'ordinaire que nos ordinaires modes de connaissances non philosophiques. L'existence du Sens Commun philosophique (SCph) et le scepticisme sont ainsi justifiés par les philosophes. L'un et l'autre sont considérés comme des manifestations de la structure de l'ordinarité philosophique qui n'est en rien identifiable avec la supposée dimension *restreinte* de l'anodin ou du sens commun "commun" d'un Moore. La structure de l'ordinarité

¹⁶⁰ T. Clarke, *Le legs du scepticisme*, § Au-delà de l'ordinaire.

¹⁶¹ T. Clarke, *Ibid.*

¹⁶² T. Clarke, *Ibid.*

philosophique se caractérise dans sa prétention à ne pas se laisser circonscrire et réduire au prétendu *cercle de l'ordinaire*¹⁶³ des non-philosophes.

Au travers de son examen, Clarke s'interroge sur la nature caractéristique de l'exercice philosophique. *Qu'est-ce que philosopher ?*¹⁶⁴ Quel(s) type(s) d'expériences faut-il mettre en œuvre pour que quelque chose comme l'expression philosophique soit de l'ordre du possible ? Clarke répond en montrant qu'il existe des formes typologiques d'interrogations propres à l'expression philosophique qui semblent répondre à un genre d'inquiétude intellectuelle qui n'est ni anodine, ni partagée par l'ensemble de la communauté des hommes¹⁶⁵. Clarke prétend établir la nature typologique de ce type d'interrogations afin de comprendre pourquoi la philosophie répond de manière extra-ordinaire à des questions touchant l'anodin et le commun. Clarke est conduit alors dans sa réflexion à mieux analyser l'ambition et les prétentions de la philosophie à vouloir rendre compte de la structure de l'ordinarité par le médium du *Sens Commun Philosophique*. L'enjeu réside alors dans la capacité d'expliquer d'où provient la tendance et le goût irrépressible et peut-être immodéré selon certains, pour le sens philosophique que ne peuvent canaliser nos expériences ordinaires et communes de la connaissance. L'enjeu est d'autant plus sérieux qu'il souligne le caractère complexe de gémellité constitutive de l'expression ordinaire et de l'expression philosophique et qu'il nous oblige à reconnaître que nous sommes dans l'incapacité réelle de remplacer les mots des philosophes et ce qu'ils prétendent *vouloir dire*.

Sur quoi peut porter la légitimité à distinguer un *Sens Commun "commun"* d'un *Sens commun Philosophique* ? Autrement dit, dans les termes de Clarke : « *Quel est l'appel des sirènes de quoi que se soit se trouvant à l'extérieur du cercle de l'ordinaire ?*¹⁶⁶ » Cette interrogation de Clarke nous interroge sur les raisons qui conduisent irrésistiblement les philosophes à prétendre établir une valeur spécifique au Sens Commun philosophique. Qu'est-ce qui motive la revalorisation philosophique de l'idée de *sens commun* au profit des ambitions épistémiques spécifiques de la philosophie ?

Autrement dit, pour quelles raisons sommes-nous conduits aussi facilement à accepter l'idée d'un « *Malin génie de Descartes*¹⁶⁷ » ? Comment une telle idée et d'autres peuvent-elles faire sens et nous conduire à les accepter, que nous soyons philosophes ou non ?

¹⁶³ T. Clarke, *Le legs du scepticisme*, § Au-delà de l'ordinaire.

¹⁶⁴ T. Clarke, *Le legs du scepticisme*, § Philosophe : ses caractéristique et son but.

¹⁶⁵ T. Clarke, *La nature de l'épistémologie traditionnelle ; Voir les surfaces et les objets physiques ; Le Legs du scepticisme*.

¹⁶⁶ T. Clarke, *Le legs du scepticisme*, § Au-delà de l'ordinaire.

¹⁶⁷ T. Clarke, *Le legs du scepticisme*, § Contre interrogatoire du sens commun ph.

Comment toute authentique et sérieuse réflexion philosophique est-elle en mesure de douter de la structure de l'ordinaire alors même que cette possibilité d'un *malin génie* est une possibilité épistémique extra-ordinaire dont nous ne pouvons témoigner ? N'est-ce pas ce que revêt le caractère spécifiquement philosophique de certains doutes à l'égard de la connaissance de l'ordinaire.

Pour quelles raisons profondes, l'anodin, *le sens commun «commun»* (S_{cord}) ne serait-il pas en mesure de répondre aux exigences philosophiques du *sens commun philosophique* (S_{cph}) ?¹⁶⁸ Pourquoi la connaissance non philosophique du *plain* et la connaissance prétendument philosophique du *plain* ne seraient-elles pas identifiables, si ce n'est complémentaires ?

L'activité conceptuelle du « *Philosopher* » fige notre organisation cognitive en « *dehors du cercle de l'ordinaire* »¹⁶⁹. Ainsi, l'applicabilité conceptuelle doit « *pouvoir être séparé(e) de nos habitudes de quoi que ce soit qui constitue le caractère essentiel de l'ordinaire, des parties élémentaires de notre nature humaine.* »¹⁷⁰ La constitution conceptuelle standard est l'idée selon laquelle le caractère sémantique de nos concepts est indépendant de nos pratiques non sémantiques. La constitution standard est la récusation de l'idée selon laquelle nos activités conceptuelles sont inhérentes à nos formes de vie. Elle prétend rendre compte de la structure opératoire des concepts et de leur application en toute autarcie¹⁷¹. Les concepts fonctionnent comme des entités autonomes qui peuvent être en partie non articulées à nos formes de vie et apparaître comme indépendantes à toute conception naturaliste de l'activité intellectuelle. Selon Clarke, la structure opératoire du « *Philosopher* » conduit à substantiver nos concepts et à les faire exister en dehors même de l'ordinaire restreint dont ils sont issus. Plus encore, certains concepts de l'ordinaire sont utilisés à des fins non ordinaires permettant de conclure que le « *réfèrent* »¹⁷² qu'ils ont dans le cercle de l'ordinaire puisse être le même que dans le contexte non ordinaire du « *Philosopher* »¹⁷³. Bien entendu, il n'en est rien. C'est en cela que réside la confusion apportée par l'ambition philosophique du scepticisme : prétendre penser depuis la « *pureté* »¹⁷⁴, la constitution standard, ce qu'elle emprunte à l'ordinaire tout en imposant aux « *items* » de remplir les conditions posées par les concepts. Selon Clarke, il y a ainsi une

¹⁶⁸ T. Clarke, *Le legs du scepticisme*, § Au-delà de l'ordinaire.

¹⁶⁹ T. Clarke, *Le legs du scepticisme*, § Au-delà de l'ordinaire.

¹⁷⁰ T. Clarke, *Ibid.* § *Philosopher* : ses caractéristiques et son but.

¹⁷¹ J.-Ph. Narboux, séminaire « *Le legs de Thompson Clarke* », 8e séance du 23/03/2011, inédit.

¹⁷² T. Clarke, *Ibid.*

¹⁷³ T. Clarke, *Ibid.*

¹⁷⁴ T. Clarke, *Le legs du scepticisme*, § *Philosopher* : ses caractéristiques et son but.

subversion et une substitution philosophique de ce qui conditionne la connaissance ordinaire (les items) par ce qui est conditionné (les concepts) au profit de ces derniers. La signification des concepts opère de manière autonome par rapport aux situations non sémantiques de nos pratiques épistémiques de la vie quotidienne.

D'après Clarke, le *Sens Commun philosophique* est tout autant vulnérable au doute sceptique que l'est l'usage ordinaire de *savoir* à certains doutes non philosophiques. Ceci constitue un paradoxe pour Clarke. En effet, « *savoir requiert l'invulnérabilité dans une constitution de type standard* »¹⁷⁵, c'est-à-dire que *savoir* ne peut être mis en doute du fait même qu'il ne serait plus *savoir* si nous le rendons vulnérable au scepticisme.

Les prétentions du scepticisme à mettre en doute le bien-fondé des affirmations épistémologiques du *Sens Commun Philosophique* (SC ph.) sont infondées. Car le scepticisme comme l'empirisme rend compte de leurs ambitions épistémiques respectives depuis un modèle d'intelligibilité et de conceptualité rigide, la constitution conceptuelle d'humain standard. Ce modèle conceptuel serait standard, car universellement valide à l'aune de nos prétentions épistémiques. Les investigations de l'épistémologue traditionnel comme celle du sceptique puisent leur légitimité dans leur exploitation du supposé dispositif conceptuel standard. Les motifs philosophiques de revendications épistémiques exploitent ce dispositif, mais l'origine de cette exploitation n'est pas véritablement analysée par Clarke. Qu'est-ce qui légitime fondamentalement les philosophes de la connaissance à prétendre pouvoir occuper un tel lieu intellectuel pour fonder la nature de *savoir* ? Qu'est-ce qui permet aux philosophes de voir en toute chose une possibilité de la considérer comme objet, de traiter le monde comme un objet digne d'une certaine attention et considération proprement *philosophique* ?

Certains défenseurs du scepticisme affirment que les prétentions du scepticisme sont fondées sur « *une obsession des mathématiques* »¹⁷⁶ qui dicterait ce que *savoir* requiert. Autrement dit, « *ce qui est nécessaire pour savoir est une fonction à deux facteurs : le sens invariant de "savoir" et le type de structure dans lequel "savoir" est utilisé.* »¹⁷⁷ Clarke souligne le caractère particulier de ce que doit être *savoir* dans le cadre de la constitution conceptuelle d'humain standard. Si nous sommes en capacité de savoir, si nous savons, c'est que *Savoir* requiert une invulnérabilité¹⁷⁸ *onto-logique*. Cette dernière conditionne sa signification, mais aussi les structures, c'est-à-dire les usages et les jeux de langage

¹⁷⁵ T. Clarke, *Ibid.* § Contre interrogatoire du sens commun ph.

¹⁷⁶ *Ibid.*

¹⁷⁷ *Ibid.*

¹⁷⁸ T. Clarke, *Ibid.*

proprement philosophiques dans lesquels *savoir* est requis et remplit les conditions de son applicabilité. Par conséquent, le démenti sceptique¹⁷⁹ proposé au « *Sens Commun ph.* » n'est ni un non-sens, ni illogique. Pour ces raisons, Clarke souligne avec insistance « *le fait que le savoir ordinaire et les possibilités sceptiques ordinaires ne doivent craindre que ces possibilités sceptiques ordinaires elles-mêmes.*¹⁸⁰ » Les attaques du scepticisme à l'encontre de l'ordinaire sont donc invalides, car elles visent toujours le *Sens Commun Philosophique* qui n'est pas l'ordinaire. Le scepticisme et le Sens Commun "philosophique" sont le produit d'une structure de l'anodin, d'un sens commun ou de l'ordinarité qui les conditionnent et rendent possible l'ensemble des revendications épistémiques philosophiques¹⁸¹. Ils ne peuvent donc alors prétendre se substituer à leur propre condition.

Dans la cinquième partie « *Le destin du Sens Commun ph.* », Clarke rend compte à partir d'exemples des conclusions auxquelles il est parvenu. En particulier, il affirme que notre constitution conceptuelle d'humain ordinaire est sans commune mesure à celle de la constitution conceptuelle d'humain standard, présupposée par les énoncés épistémiques des philosophes traditionnels. Pour Clarke, notre constitution conceptuelle d'humain ordinaire passe infiniment les modèles et les représentations classiques des philosophes qui ont pour la plupart proposé une standardisation de la nature des processus cognitifs. L'existence du scepticisme conduit Thompson Clarke à énoncer la thèse selon laquelle la structure de l'ordinaire est infiniment plus riche que celle proposée par le modèle de la constitution standard. Cette structure de l'ordinarité est plus riche que celle présupposée par les discours épistémologiques, car elle conditionne et déploie les structures conceptuelles de l'expérience de l'ordinaire et par là même, les possibilités sceptiques ordinaires elles-mêmes¹⁸².

Une première partie du « *destin du Sens Commun ph.* » est consacrée à l'étude des caractères singuliers des possibilités épistémiques et non épistémiques des interrogations sceptiques non ordinaires¹⁸³. Il s'agit d'évaluer la pertinence du questionnement philosophique en établissant la manière dont il nous faut comprendre les intentions et les termes des philosophes dans la formulation de leurs énoncés. La multiplicité des pratiques mises en œuvre au moyen du langage n'est pas réductible à la seule dénomination. Aussi, l'intention des philosophes, leurs *dits* et leurs *vouloir dire* de leurs propos peuvent être distingués. Dans une veine wittgensteinienne, Clarke pense que la signification des termes

¹⁷⁹ T. Clarke, *Ibid.*

¹⁸⁰ T. Clarke, *Ibid.*

¹⁸¹ T. Clarke, *Le Legs du scepticisme*, § Le legs du scepticisme.

¹⁸² *Ibid.*

¹⁸³ T. Clarke, *Le Legs du scepticisme*, § Le destin du Sens Commun ph.

philosophiques ne réside pas dans une certaine intention qui animerait proprement dit leurs propos en leur conférant un sens, mais qu'ils sont explicables à partir de leur emploi spécifique dans le langage. Clarke récuse le modèle intentionnaliste qui prétend par le médium d'un processus conscient expliquer que nos intentions conditionnent la portée signifiante du langage. Aussi, la signification des propos des philosophes ne réside pas dans un *vouloir dire* ou une intériorité qui se manifesterait dans l'extériorisation d'un *dire*. L'externalisme sémantique qui sous-tend l'analyse clarkienne rend compte du type d'analyse qui opère dans l'ensemble de ses deux articles. Selon Clarke, comprendre une proposition épistémologique traditionnelle revient à comprendre le langage des épistémologues traditionnels et comprendre un tel langage signifie avoir la maîtrise d'une technique qui opère la mise en œuvre d'un tel langage. C'est ce qu'exemplifie l'ensemble des études critiques clarkiennes.

Clarke s'oppose à une certaine critique orthodoxe du scepticisme qui ne comprend pas la nature exacte de la dimension contextuelle à l'œuvre dans le scepticisme. En examinant la nature de l'investigation sceptique, distincte d'une quelconque argumentation, Clarke étudie la possibilité d'une proposition épistémique (P.E.)¹⁸⁴, en posant comme paradigme de l'interrogation sceptique, la question suivante : « *Ne pouvons-nous jamais savoir que nous sommes éveillés ou en train de rêver ? Affirmativement ou négativement ?* »¹⁸⁵ Cette question est paradigmatique du scénario sceptique dans la mesure où elle a une certaine valeur historique et philosophique depuis Descartes. Elle incarne donc éminemment le scepticisme épistémologique, c'est-à-dire également ce qu'il nous lègue.

Néanmoins, une telle interrogation peut avoir une valeur non philosophique. Dans ce cas précis, elle laisse entendre qu'il peut exister des occasions dans l'existence humaine où nous sommes en mesure de distinguer l'état de rêve, de l'état de veille. Cette possibilité de distinction est le plus souvent d'ordre rétrospectif comme dans le cycle circadien qui nous conduit à des états d'alternance entre le jour et la nuit, entre l'état de veille et l'état de veille. Par ailleurs, une telle question est hyperbolique dans la mesure où elle essaie de mettre en relief une idée au moyen d'une expression qui la dépasse. Si nous la considérons comme vraie et que nous répondons soit affirmativement, soit négativement à cette interrogation, nous ne serons jamais en mesure de rendre compte de la vérité de la réponse qu'elle soit affirmative ou négative. Plus encore, la vérité d'une telle proposition c'est-à-dire le fait que l'on puisse la considérer comme vraie est sujette à caution. En effet, une telle question présuppose que soit

¹⁸⁴ T. Clarke, *Ibid.*

¹⁸⁵ T. Clarke, *Ibid.*

vrai ce qui la conditionne comme telle. Ainsi, si le sceptique pense que les possibilités philosophiques de répondre à une telle question sont vraies alors je ne peux répondre que par la négative sinon cette question ne pourrait pas être posée. Mais, si je réponds négativement à cette question, je sous-entends que la question ne devrait pas se poser dans la mesure où il n'y aurait aucun sens à ce qu'elle le soit. L'interrogation sceptique conduit donc à un diallèle où la preuve de ce que nous devons chercher repose sur la validité d'une seconde preuve qui tire elle-même sa justification de la première preuve. Pour ces raisons, Clarke est conduit à affirmer : « *La « proposition » du SCph selon laquelle nous pouvons savoir que nous ne sommes pas en train de rêver ne peut être ni affirmée ni niée* »¹⁸⁶.

Voilà la manifestation même du paradoxe épistémique majeur du scepticisme philosophique. Dans le cas présent, il y a un recours au concept « *Rêve* » appartenant au registre de l'ordinaire, c'est-à-dire à la constitution conceptuelle d'humain non standard inadéquat à un usage philosophique, c'est-à-dire à la constitution conceptuelle d'humain standard. Plus encore, si nous maintenons la même question en supposant qu'elle soit vraie dans le cadre d'une possibilité sceptique ordinaire, il appert que cette interrogation a peu de chance d'être posée, car elle semble paraître insensée, non conforme à la raison commune, au bon sens et nous pourrions même dire au Sens Commun "commun". Par conséquent, si nous ne pouvons pas répondre affirmativement ou négativement à une telle question, cette interrogation ne peut aller de soi¹⁸⁷. Il y a donc une dimension paradoxale dans la caractérisation clarkienne de l'investigation épistémologique traditionnelle. Clarke pose essentiellement le problème de la cohérence de l'interrogation épistémologique et pas seulement de sa possible fausseté. Clarke envisage ainsi la Possibilité Non épistémique (PNE)¹⁸⁸ de la proposition, c'est-à-dire l'idée selon laquelle nous n'aurions aucun élément pour ou contre qui nous conduirait à savoir si nous avons les moyens de nous rendre compte de la distinction. Autrement dit, pouvons-nous prétendre témoigner, comme le suppose le défi sceptique au moyen de sa proposition, alors même que les conditions de possibilité de témoigner ne peuvent être remplies dans un sens comme dans l'autre. Plus précisément, Clarke pose une thèse fondamentale éclairant l'ensemble de son propos et leurs démonstrations tout au long de l'article : « *Notre constitution conceptuelle d'humain ne peut pas être du type standard* »¹⁸⁹.

¹⁸⁶ T. Clarke, *Le legs du scepticisme*, § Contre interrogatoire du Sens Commun ph.

¹⁸⁷ J. P. Narboux, séminaire, « *Le legs de Thompson Clarke* », 10e séance du 11/04/2011, inédit.

¹⁸⁸ T. Clarke, *Ibid.*

¹⁸⁹ T. Clarke, *Ibid.*

Dans le chapitre « *Le destin du S.C.ph* », Clarke convoque Descartes et son argument du « *malin génie* ». Ce chapitre prend un caractère stylistique relativement formel qui articule le chapitre précédent à celui qui va suivre. Il s'agit de savoir si Descartes est en mesure ou non d'établir des signes ou des caractéristiques spécifiques pour qualifier son expérience, en l'occurrence celle-ci : « Ne pouvons-nous jamais savoir que nous sommes éveillés ou en train de rêver ?, affirmativement ou négativement ? ». Clarke cherche à répondre le plus précisément et rigoureusement en administrant une preuve apagogique, une preuve par l'absurde sous la forme d'une antinomie¹⁹⁰. Le style formaliste de l'administration de la preuve incarne également le caractère paradoxal du scepticisme qui fait aussi écho au caractère paradoxal des investigations épistémologiques traditionnelles¹⁹¹. Selon Clarke, Descartes est véritablement dans l'impossibilité de trouver de tels signes ou caractéristiques qui puissent lui permettre de qualifier son expérience (de pensée) comme telle ou telle. Clarke s'interroge s'il existe la manifestation ou la présence d'un trait, d'une caractéristique qui puisse témoigner favorablement ou non de la pertinence de l'interrogation paradigmatique du scepticisme épistémologique. Autrement dit, Clarke cherche à savoir de quoi nous entretenons l'interrogation sceptique et quelles sortes de conditions doivent être satisfaites pour que les scénarios sceptiques soient effectivement des scénarios plausibles pour la philosophie de la connaissance. Aussi, l'interrogation paradigmatique du scepticisme épistémologique : « rêvons-nous où sommes-nous éveillés ? » est équivalente à « ne savons-nous jamais quoi que se soit ? »¹⁹². Pour Clarke, le propre de l'expérience cartésienne est qu'elle est indissociable de l'illusion de l'expérience¹⁹³. Le concept de *rêve* est tel qu'il n'a pas de trait caractéristique qui puisse rendre mécanique son application manifeste¹⁹⁴. Descartes devrait donc être ainsi conduit à rejeter son doute hyperbolique, car il n'existe pas de trait caractéristique interne à l'expérience. Le rêve de Descartes est en quelque sorte le rêve infini d'une certaine forme de la réflexion philosophique qui voit dans la complétude des cas concevables de douter, un idéal philosophique de *savoir*.

En effet, selon Clarke, si Descartes est conséquent, le fait que je ne puis être en mesure de prouver que je suis en état de veille ou en état de rêver doit le conduire à admettre que « *le réel ou des parties du réel, est connaissable (ordinaire) comme réel,...* »¹⁹⁵. Car si « *le*

¹⁹⁰ J. P. Narboux, séminaire, « *Le legs de Thompson Clarke* », 10 séance du 11/04/2011, inédit.

¹⁹¹ T. Clarke, *Voir les surfaces et les objets physiques*

¹⁹² T. Clarke, *Le legs du scepticisme*, "Le destin du SC ph"

¹⁹³ J. P. Narboux, *Ibid.*

¹⁹⁴ J. P. Narboux, *Ibid.*

¹⁹⁵ T. Clarke, *Ibid.*

*concept de rêve...ne peut être conçu comme vrai pour tout x, ce serait une faillite.»*¹⁹⁶ Si, Descartes est dans l'impossibilité de justifier ce type de recours à ce genre de concept, par conséquent, il le sera de même pour n'importe quel autre recours à ce concept quel que soit le philosophe sceptique. Ainsi, l'usage du « *concept de rêve (hallucination)*¹⁹⁷ » pour rendre compte d'une idée particulière « *d'une constitution d'un type standard* » est lui-même « un *rêve impossible* »¹⁹⁸. Notons un fait important. Clarke ne dit pas que cet usage est un rêve, c'est-à-dire une simple illusion, il affirme plus radicalement qu'il est un « *rêve impossible*¹⁹⁹ », c'est-à-dire que nous ne sommes jamais en mesure de concevoir un tel rêve. Ce type de rêve n'existe pas et surtout pas à l'état de *possible* comme le laisse entendre la constitution conceptuelle humaine standard supposée par le scepticisme. Par voie de conséquence, Clarke en déduit non seulement que le recours à un tel concept est impossible, car nous ne sommes jamais en mesure de le concevoir. Mais de surcroît, ce recours transgresserait le principe de non-contradiction qui, appliqué dans notre cas, conduit à l'interdiction de penser que le savoir du concept de « *rêve* » est un savoir vulnérable.

En effet, si Descartes n'est pas en mesure de rendre compte du *Savoir* du concept de rêve, ni du *Savoir* de son recours alors il transgresse le principe même de la logique qui soutient la constitution conceptuelle standard : « *savoir requiert l'invulnérabilité*²⁰⁰ ». Le rêve est donc bien impossible, car il franchit les règles de la logique. Ainsi, « *Un tel savoir du rêve nécessiterait ce qui est nié par le dessein du concept.* »²⁰¹ Question : est-ce pour cela que nous ne devons jamais mettre en doute le réel ? Bien sûr que non. Selon l'analyse clarkienne, la question philosophique (Q1) « *"Ne pouvons-nous jamais savoir que nous sommes éveillés ou en train de rêver" ?, affirmativement ou négativement ?* »²⁰² ne peut même pas être conçue comme une question. « *La question de savoir si cela pourrait être une question* »²⁰³ est effectivement posée par Clarke. Il y répond négativement, car si (Q1)²⁰⁴ ne peut être ni affirmative, ni négative, il n'y a donc aucune raison de poser une telle question ni aucune autre du type de (Q1) comme le propose généralement l'attitude sceptique non ordinaire. Un tel type de question repose sur l'expression d'une idée qui n'est pas un *savoir*. Par

¹⁹⁶ T. Clarke, *Ibid.*

¹⁹⁷ *Ibid.*

¹⁹⁸ *Ibid.*

¹⁹⁹ *Ibid.*

²⁰⁰ *Ibid.*

²⁰¹ *Ibid.*

²⁰² *Ibid.*

²⁰³ *Ibid.*

²⁰⁴ *Ibid.*

conséquent, elle est contradictoire par nature. Mieux : c'est une question dont le sens est infondé même en régime philosophique. Telle est la conclusion clarkienne. Le *rêve* et la *veille* dans le questionnement sceptique ne peuvent pas être considérés comme deux réalités ou deux expériences distinctes intégrables au sein d'un genre d'expérience qu'il suffirait d'identifier²⁰⁵. Par conséquent, le concept philosophique de *rêve* n'a pas de trait caractéristique qui déterminerait son application ou sa non-application. Ce résultat conduit Clarke à un constat plus général du *Legs du scepticisme* : nous ne savons véritablement ni ce qu'est un concept, ni pour quelles raisons les concepts et leurs applications sont susceptibles d'être sensibles aux contextes. Charles Travis, ancien étudiant de Clarke, puisera les fondations de sa réflexion philosophique dans la volonté de proposer une réponse aux programmatiques interrogations clarkiennes. Travis voit ainsi dans l'étude critique du *Legs du scepticisme* quelque chose qui lui importe, « *la description que fait Clarke du type standard, et de l'état dans lequel se trouveraient les choses si tels étaient nos concepts* »²⁰⁶. Pour Travis, Clarke constate le fait selon lequel nous « *ne pouvons peut-être pas donner de sens au fait que nos concepts sont de type standard* »²⁰⁷.

À l'aune de l'ensemble de ses résultats, Clarke est amené à reconnaître que les possibilités sceptiques ordinaires ne relèvent pas « *d'une constitution conceptuelle du type standard* »²⁰⁸. En effet, comme les possibilités épistémiques sceptiques non ordinaires sont devenues vaines du fait d'un vice de procédure logique constitutif, « *les possibilités sceptiques ordinaires* »²⁰⁹ qui sont réelles et vraies ne peuvent relever d'« *une constitution conceptuelle du type standard* »²¹⁰ invalidée par la raison commune, le Sens Commun ordinaire. Clarke peut donc conclure légitimement de la manière suivante : « *Le SCph et son rejet représentent, ou présupposent* »²¹¹ qu'il existe une constitution conceptuelle de type non standard, car sinon « *les possibilités sceptiques ordinaires* »²¹² seraient très sérieusement appauvries conceptuellement. Elles n'auraient pas de sens et aucune raison d'exister du seul fait qu'une constitution de type standard nécessite que « *savoir requiert l'invulnérabilité* »²¹³. Or, les possibilités sceptiques anodines ou ordinaires peuvent être faillibles, car le savoir

²⁰⁵ J.-Ph. Narboux, *Ibid.*

²⁰⁶ C. Travis, *Les Liaisons ordinaires*, Op. Cit. , p. 192.

²⁰⁷ *Id.*, p. 193

²⁰⁸ T. Clarke, *Ibid.*

²⁰⁹ *Ibid.*

²¹⁰ *Ibid.*

²¹¹ *Ibid.*

²¹² *Ibid.*

²¹³ *Ibid.*

qu'elles supposent peut être vulnérable, faillible et variable selon les occasions, les circonstances, c'est-à-dire les contextes qui déterminent la légitimité de nos énoncés épistémiques. En un mot, le *savoir* «*absolument objectif*²¹⁴» est un leurre, une fiction philosophique entretenue à la fois par le *Sens Commun philosophique* et le scepticisme épistémologique. L'objectivité ne peut être que relative aux contextes qui conditionnent nos usages communs à dire *voir* et à dire *savoir*.

3.3.4 LE COMMUN OU L'OBJET PARADOXAL DE L'EXPÉRIENCE PHILOSOPHIQUE.

3.3.4.1 Le sens trivial du commun & le sens philosophique du commun.

L'une des caractéristiques fondamentales de la nature de l'épistémologie traditionnelle réside dans l'idéalisation de la *pure enquête*, comme médium privilégié d'un type d'investigation intellectuelle proprement philosophique. Clarke montre que la puissance de la nature de l'épistémologie traditionnelle relève moins de l'ordre de l'argumentation que de l'ordre d'un processus de mise en scène à la première personne qui engage le philosophe de la connaissance, son lecteur et un certain état du monde. Le paradigme de ce processus est celui des méditations cartésiennes. L'investigation philosophique y est instanciée comme un modèle de réflexion que chacun peut refaire pour soi-même et qui fait que le *cogito* n'est pas seulement l'occasion de produire une inférence, mais également l'occasion d'incarner une dimension performative à la démarche épistémique. La nature de l'épistémologie traditionnelle tend ainsi à privilégier la description à la première personne et à minorer la pure argumentation épistémique qui reposerait sur une preuve scientifique.

L'examen clarkien de la nature de l'épistémologie traditionnelle consiste à interroger la prétention spécifique des philosophes à décrire la phénoménalité et la réalité du monde extérieur. Mais, en quoi consiste fondamentalement cette prétention épistémique à la première

²¹⁴ *Ibid.*

personne à prétendre ne faire que décrire un état physique du monde ou de la réalité extérieure ? Pour Clarke, les modalités des investigations de l'épistémologue et du sceptique se présentent comme foncièrement et exclusivement philosophiques et donc non communes ou ordinaires. À l'inverse, l'objet de leurs investigations relèverait du commun, du sens commun, c'est-à-dire d'une conception philosophique de l'ordinarité. Selon Clarke, cette conception est erronée. Les modalités des investigations philosophiques peuvent être également communes ou ordinaires et l'objet de leurs investigations est moins commun ou ordinaire qu'il ne le semble et plus philosophique qu'il ne paraît. L'idée philosophique de *sens commun* apparaît alors à Clarke comme le produit d'une certaine falsification et phagocytation du commun dont la finalité est de prétendre établir véritablement la structure de l'ordinarité.²¹⁵ Cette falsification prétend décrire et rendre compte du commun et de l'ordinaire exclusivement avec des critères purement philosophiques, en dehors de toutes considérations des critères qui établissent également nos prétentions épistémiques non philosophiques et non sémantiques de la vie quotidienne.²¹⁶ Or, comme le fait remarquer ironiquement Clarke, l'épistémologie traditionnelle et le scepticisme « *nous laisse(nt) le problème de l'ordinaire, de sa structure, les caractéristiques et l'origine de sa relative "non-objectivité"*²¹⁷ » sans authentique résolution. La structure du commun ou de l'ordinarité doit donc être radicalement différente que celle supposée par les philosophes de la connaissance.²¹⁸

D'une certaine manière, Clarke anticipe une forme de récusation par le *philosopher* de nos revendications épistémiques mondaines²¹⁹, c'est-à-dire communes et publiques au profit d'une démarche revendicative privée. Cette récusation peut apparaître alors comme une forme de refus de considérer que le langage commun ou non philosophique précède tout autant qu'il produit nos accords et désaccords au sein d'une certaine communauté épistémique. La représentativité démocratique des voix épistémiques des philosophes peut alors être questionnée à la manière de Cavell qui interroge le fait de savoir si le langage commun n'est pas seulement pensable en termes d'acquisition, mais aussi en termes de *legs*²²⁰. Pour ce dernier, la prétention philosophique à la rationalité peut représenter l'ensemble des aspirations de la raison, faites à la première personne, à vouloir exprimer son adéquation avec le monde.

²¹⁵ T. Clarke, *Le legs du scepticisme*, § Le legs du scepticisme.

²¹⁶ T. Clarke, *La nature de l'épistémologie traditionnelle*.

²¹⁷ T. Clarke, *Le legs du scepticisme*, § Le legs du scepticisme.

²¹⁸ T. Clarke, *Ibid.*

²¹⁹ T. Clarke, *La nature de l'épistémologie traditionnelle*.

²²⁰ E. Domenach, « Stanley Cavell : les chemins de la reconnaissance », in *Revue Philosophique de Louvain*, Quatrième série, Tome 96, n°3, 1998, p. 496-511.

Ne faut-il pas voir alors dans l'analyse clarkienne du doute hyperbolique et méthodique de Descartes, qui prétend fonder un lien indéfectible entre nos termes et le monde, la présupposition traditionnelle de l'épistémologue et du sceptique à énoncer qu'il y a quelque chose qui ne va pas de soi dans la connaissance et dans la supposition ordinaire et commune de la proximité indéfectible entre les mots et les choses ? La naturalité du langage n'est-elle pas de se manifester dans l'expressivité d'une aspiration incessante à une connaissance adéquate du monde que cherche à mettre en doute le septique ? Le scepticisme ne serait-il pas alors la possible récusation d'un langage commun et le refus de reconnaître comme *communs* à l'humanité les choses et les objets qui parcourent le monde et la vie quotidienne ? Clarke voit dans le geste philosophique de l'épistémologue traditionnel et du sceptique une communauté d'intérêts à affirmer une forme de vie. Cette forme de vie incarne à l'égard d'une posture épistémique faites à la première personne, une certaine complaisance à rejeter le commun, tout en prétendant prendre la parole au nom de l'universel. S'il peut aller de soi que la seule autorité reconnue par les philosophes peut être celle de principes ou de normes reconnaissables comme universelles²²¹, que désigne alors l'expression philosophique de *sens commun* ? Faut-il opposer un sens commun « commun » du genre humain à un sens commun « universel » qui ne serait que l'autre nom de la raison ?²²² Ce sens commun universel, résultant d'un dialogue rationnel au sein de la société et d'une forme de vie caractérisable comme "philosophique", ne serait-il pas l'idéalisation d'une intuition première, issue des conditions réelles de l'humanité à dire *voir* et à dire *savoir* ?

3.3.4.2 L'anodin, le commun & l'ordinarité.

L'examen clarkien interroge implicitement nos accords sur le sens des mots qui n'est pas sans supposer une certaine communauté dans les jugements et une certaine forme de vie commune. Le sens des mots y apparaît circonscrit entre un sens limité et propre à une forme de vie ou commune à un groupe humain, celle de philosophes, et un sens non limité par nos pratiques non sémantiques et commun à une forme de vie plus générale, celle du genre humain. Elles soulignent également dans une veine wittgensteinienne une profonde difficulté

²²¹ V. Descombes, « La pluralité des sens communs », in C. Gautier et S. Laugier (dir.), *Normativité du sens commun*, Amiens/paris, CURRAP/ PUF, 2009, p. 38.

²²² V. Descombes, *Id.*, p. 38-39.

à proposer une définition univoque du *Plain*. Le commun apparaît comme l'objet paradoxal de l'investigation philosophique dans la mesure où cette dernière se définit comme une démarche intellectuelle singulière, non commune ou "hors du commun" qui la caractérise en propre comme philosophique. La plasticité du *commun* fait qu'il est tout à la fois l'ordinaire et problématique objet de revendications particulières, lié soit au jugement, soit à l'opinion ou bien encore à la sensibilité. Cette plasticité du sens du *commun* est également la manifestation du sens, d'une communauté de sens qui ne se réduit pas à la seule communauté des définitions de ce qu'est dire *voir* et dire *savoir*. Il comprend aussi un accord commun dans nos jugements, c'est-à-dire une sorte de naturalisation du *sens commun*²²³ qui nous autorise à revendiquer certains types de connaissance fussent-ils philosophiques ou non. N'est-ce pas en cela que réside la puissance fonctionnelle de la notion clarkienne de contexte ? Le contexte est ce qui fonde le philosophe à prétendre établir un concept général de *voir* ou de *savoir*, selon l'idée que le concept ou un terme général subsume ordinairement des propriétés communes à des cas particuliers de ce qu'est dire *voir* et dire *savoir*. L'attention particulière sur laquelle repose le contexte fait qu'il n'y a pas d'application univoque de nos concepts à l'encontre ce que prétend établir le discours épistémologique. L'application des concepts dépend ainsi de l'arrière-plan contextuel lequel donne sens aux concepts et scénarise la recherche philosophique, selon des critères qui sont seuls à pouvoir légitimer un discours rationnel d'être spécifiquement tenu. L'importance clarkienne accordée à l'absence ou la présence de traits contextuels réside dans le fait que cette absence ou présence conditionne notre possibilité d'exercer ordinairement et en commun notre compréhension des énoncés épistémiques. Au-delà de la seule capacité à les vérifier, les contextes constituent notre possibilité de discerner et de comprendre ce que prétendent *vouloir dire* les philosophes au moyen de leurs interrogations spécifiques et leurs scénographies heuristiques.²²⁴ L'analyse clarkienne des contextes spécifiquement philosophiques à dire *voir* et à dire *savoir* rend compte de la manière relativement commune dont les philosophes sont engagés dans la signification de leurs énoncés épistémiques. Mais, comme le souligne E. Domenach, pour Clarke, le commun ou l'ordinarité constitue une sorte de *donné* ou *fait* philosophique ayant une « *relative non-objectivité* »²²⁵ et dont le scepticisme résulte comme l'épistémologie traditionnelle.²²⁶ Le scepticisme est ainsi un legs intellectuel *commun* aux philosophes de la

²²³ V. Descombes, *Id.*

²²⁴ É. Domenach, « *Scepticisme, sense data et contexte : J. L. Austin, Stanley Cavell, Thompson Clarke* », *Op. Cit.*

²²⁵ T. Clarke, *Le Legs du scepticisme*, § *Philosopher : ses caractéristiques et son but.*

²²⁶ E. Domenach, *Ibid.*

connaissance et auxquels ils ne peuvent véritablement répondre ni par oui, ni par non. Le scepticisme est un legs intellectuel *commun* aux hommes, car il nous contraint à réfléchir à la structure du *plain*, de l'anodin et du sens commun "commun", c'est-à-dire à la structure de l'ordinarité. La structure de l'ordinarité est articulée à la structure de notre dispositif conceptuel non standard qui ont l'une et l'autre une relative non-objectivité²²⁷. Tel est le véritable legs positif du scepticisme²²⁸ ou sa vérité²²⁹.

Pour Clarke, le seul appel au *sens commun* et le recours aux critères du langage ordinaire ne peuvent constituer les principes d'une analyse critique authentique des revendications et énoncés épistémiques des philosophes. Le langage ordinaire ou commun promu par les philosophes oxoniens n'établit pas plus à lui seul les critères du sens et du non-sens tout comme le seul appel au sens commun promu par Moore. Le recours au scepticisme épistémologique ne peut constituer également un critère suffisant, car un doute fondé doit avoir des raisons effectives d'apparaître et de présenter une réelle méthode de résolution. En conséquence, le seul scepticisme qui vaille est celui produit par les occasions communes et ordinaires de douter, c'est-à-dire un scepticisme *commun* qui est la réfutation du scepticisme philosophique et de son contraire, le dogmatisme²³⁰. Le dogmatisme et le scepticisme constituent l'un et l'autre et de manière inverse des démarches heuristiques et illusoire de concevoir la certitude comme absolue et inconditionnelle.

Clarke perçoit dans le jeu de langage et les contextes de revendications épistémiques des philosophes de la connaissance, quelque chose qui n'est pas ordinaire au sens de *commun* et qui doit être considéré avec le plus grand sérieux. L'épistémologue traditionnel et le sceptique sont conduits à produire des revendications et des énoncés épistémiques *extraordinaires*, en dehors de toutes formes *communes* ou ordinaires. Cependant, ces énoncés et revendications spécifiquement philosophiques doivent être considérés en un certain sens comme *communs* dans la mesure où le geste philosophique est un acte *ordinaire* de notre *commune* condition humaine. Clarke considère qu'il y a une forme de naturalité ou en un sens un contexte *ordinaire* à ce que des êtres humains relativement *communs*, les philosophes de la connaissance, puissent rejeter les seules conditions mondaines et non philosophiques à prétendre dire *voir* et dire *savoir*. S'il nous faut *peser*²³¹ avec soin, l'ordinarité du contexte philosophique à pouvoir prétendre et revendiquer ce qu'est dire *voir* et ce qu'est dire *savoir*,

²²⁷ T. Clarke, *Id.*

²²⁸ J. P. Narboux, séminaire « *Le legs de Thompson Clarke* », 6e séance du 14/03/2011, inédit.

²²⁹ S. Cavell, *Les voix de la raison*, Op. Cit.

²³⁰ J. P. Narboux, *Id.*

²³¹ T. Clarke, *Le Legs du scepticisme*, § Le legs du scepticisme.

c'est non seulement en raison de l'importance de ce que le philosophe exprime, mais également en raison du contexte même de l'interrogation originante du *Philosopher*. De cette manière, Clarke souligne combien il est difficile de caractériser une expérience relativement *commune* et *ordinaire* telle que l'acte philosophique. Il n'y a ainsi, ni règles spécifiques pour philosopher, ni critères absolus pour dire une bonne fois pour toutes : « *voici ce qu'est philosopher* ». Nous n'avons pas de règles pour appliquer ce que serait "la" *règle philosophique*. Nous devons seulement prendre en compte le contexte d'énonciation. Clarke caractérise son analyse en montrant qu'il y a une dimension non régulative du *philosopher*, de bien juger selon les termes philosophiques. Cette constatation fonde le jugement clarkien qui consiste à considérer une certaine façon de philosopher comme *commune* ou traditionnelle²³², mais aussi à envisager à titre programmatique, une nouvelle manière plus soucieuse d'incarner nos concepts dans les formes de vie²³³.

Par conséquent, selon Clarke, le commun ou l'ordinaire ne doit pas être trivialement opposé au philosophique. L'ordinarité ne relève pas des seules formes de vie non philosophique. L'ordinarité (*Plain*) est constituée également d'éléments ou de données philosophiques, les *dires communs* que sont les concepts et les théories philosophiques. Ils sont cristallisés par l'imagination des philosophes lorsqu'ils prétendent réfléchir à la nature de la connaissance et ils parcourent notre communauté de langage quand nous avons à cœur de poser certaines interrogations.

²³² T. Clarke, *La nature de l'épistémologie traditionnelle*.

²³³ J. P. Narboux, séminaire « *Le legs de Thompson Clarke* », 10e séance du 11/04/2011, inédit.

3.3.5 LA PARADOXALE ÉQUIVOCITÉ DE L'ORDINARITÉ.

3.3.5.1 La question de la structure relativement non objective du *plain*.

Si le monde n'est pas réductible à ce que *je* pense, mais plus certainement à ce que *nous* vivons, cela signifie que nous devons nous défier des ornières de la pensée pure²³⁴ qui sacrifie le plus souvent nos occasions épistémiques ordinaires recueillies *in situ*. Penser l'ordinarité revient pour Clarke à identifier et caractériser la généalogie de l'acte philosophique et ses procédures dans la production des énoncés épistémiques de l'épistémologie traditionnelle et du scepticisme. Soulever le fait que la structure de l'anodin, du commun ou de l'ordinarité conditionne la structure généalogique de l'acte philosophique²³⁵, c'est affirmer l'idée qu'il n'y a pas de normes extérieures et idéales à l'ordinarité pour en juger. En un certain sens, Clarke nous paraît déployer une philosophie et une anthropologie de l'ordinarité à partir d'une analyse des procédures singulières d'un type de réflexions et d'investigations caractérisées comme philosophiques.

Clarke retient de l'enseignement d'Austin l'idée selon laquelle le langage n'est pas une forme ou le miroir de l'expérience, il est constitutif de l'expérience elle-même²³⁶. Ainsi, le langage des philosophes de la connaissance n'est pas le médium par excellence pour accéder aux phénomènes ou examiner des faits, il constitue des faits à l'exemple du "*fait HM*" dans l'article "*Voir les surfaces et les objets physiques*". Clarke partage l'idée de Wittgenstein selon laquelle les phénomènes ne sont pas les signes d'une réalité cachée, mais constituent la réalité même. Le problème du rapport de la connaissance à l'expérience immédiate exposé dans les études de Clarke est celui de la structure du *Plain*, de l'ordinarité²³⁷ qui aussi celui de la nature du réalisme. Implicitement, Clarke reprend à son compte la réflexion wittgensteinienne suivante : « *Pas l'empirisme, mais le réalisme en philosophie, c'est la chose la plus difficile.* »²³⁸ L'intérêt clarkien porté à l'empirisme s'explique par le fait que l'empirisme est présenté comme prétendument l'une des formes par excellence du "réalisme

²³⁴ T. Clarke, *Le Legs du scepticisme*

²³⁵ T. Clarke, *Id.*, § "Le legs du scepticisme"

²³⁶ S. Laugier, *Du réel à l'ordinaire. Quelle philosophie du langage aujourd'hui?*, Paris, Vrin, 1999, p. 92

²³⁷ T. Clarke, *Le Legs du scepticisme*, § "Le legs du scepticisme"

²³⁸ L. Wittgenstein, *Remarques sur les fondements des mathématiques*, Partie VI, §23, trad. fr, M. A. Lescourret, Paris, Gallimard, 1993

philosophique". L'empirisme incarne une démarche intellectuelle qui revendique l'imposition de certaines exigences philosophiques pour que la réalité soit reconnue philosophiquement comme telle. Ainsi, l'idée d'empirisme, pour les philosophes, renvoie implicitement à l'idée d'un engagement philosophique à découvrir lorsqu'ils prétendent être réalistes en matière de connaissance et qui caractériserait philosophiquement un esprit proprement réaliste. L'empirisme ou toute démarche empirique analogue à la phénoménologie se comprend alors comme une sorte d'effort spécifiquement philosophique qui tend vers le réalisme. D'une certaine manière, les analyses clarkiennes consisteront à montrer que ce type de démarches intellectuelles échoue à être véritablement réaliste. Car ces démarches déploient des interrogations philosophiques sur la nature de la connaissance qui reposent sur une conception irréaliste de ce que serait la connaissance de nos concepts. Il y a chez Clarke un souci tout à la fois intellectuel et éthique d'œuvrer en faveur d'un « *esprit réaliste* » analogue à celui de Wittgenstein²³⁹. Cet esprit réaliste n'est pas celui qui œuvre à la nature de l'épistémologie traditionnelle et à la nature du scepticisme et qui fait qu'en dehors de nos formes de vie et de notre langage, quelque chose conditionnerait la correctibilité des exigences requises pour qu'un *fait* soit considéré comme tel. L'esprit réaliste auquel prétend Clarke interroge l'acte du *Philosopher*, c'est-à-dire « *la conception que nous formons de ce à quoi ressemblerait une connaissance de nos concepts*²⁴⁰ ». L'attention clarkienne portée aux détails de ce que disent et font les philosophes de la connaissance lorsqu'ils prétendent rendre compte de la conformité de ce qu'est dire *voir* et dire *savoir* incarne l'esprit réaliste de Clarke.

Loin de revendiquer un appel à un quelconque réalisme philosophique, la pensée clarkienne montre que nos pratiques philosophiques et non philosophiques sont réellement exploratoires et combien il importe de considérer l'usage pour ce qu'il nous rend capable de voir²⁴¹ de la structure de l'ordinarité. Comme le rappelle S. Laugier²⁴², le problème essentiel de la philosophie du langage ordinaire est double. D'une part, de quel droit devrions-nous nous fonder sur ce que nous disons ordinairement ? D'autre part, à partir de quoi ou de qui devrions-nous déterminer ce que nous disons ordinairement ? Ce problème engage la question de nos accords dans le langage, c'est-à-dire la question du partage de critères communs au moyen desquels nous régulons l'application ou l'usage de nos concepts²⁴³. Si, Clarke

²³⁹ C. Diamond, *L'esprit réaliste. Wittgenstein la philosophie et l'esprit*, § Le réalisme et l'esprit réaliste, PUF, 1995.

²⁴⁰ C. Diamond, *Id.*, Introduction I, p. 8.

²⁴¹ C. Diamond, *Id.*, Introduction II, p. 46.

²⁴² S. Laugier, *Wittgenstein. Le mythe de l'inexpressivité*, Paris, Vrin, 2010, p. 80.

²⁴³ *Ibid.*

reformule à la suite d'Austin,²⁴⁴ la question de savoir quel sens il peut encore y avoir à poser la question du réalisme, c'est afin de mieux récuser toute position prétendument « *philosophique* » ou « *naïve* » à propos de la réalité. Clarke récuse la dichotomie réalisme philosophique *versus* réalisme naïf pour mieux souligner que le problème philosophique fondamental est moins celui de la nature d'un *réalisme*, voir d'un anti-réalisme que d'une *structure de l'ordinarité* qui rend possible ce type d'opposition commune ou ordinaire dans la pensée et dans le langage. Pour cette raison, selon Clarke, le scepticisme examine la valeur des artefacts produits par les philosophes de la connaissance, mais qui traverse aussi nos usages ordinaires du langage. Le sceptique interroge la réalité au moyen du *rêve* illusoire d'une complétude de la connaissance par le recours aux cas concevables qui viendraient à nous faire douter. Le scepticisme traduit un certain type d'anxiété ou d'inquiétude théorique qui n'est pas seulement réductible à une sorte d'incapacité de penser. Il traduit une anxiété transcendante quant à admettre certaines certitudes pour lesquelles nous aurions plus de difficultés à les reconnaître comme telles. Le scepticisme n'est pas seulement une inquiétude d'un *pouvoir savoir*, il peut être également l'expression d'une forme de *déni de savoir*.

Généralement, l'attitude intellectuelle du scepticisme épistémologique est caractérisée par l'affirmation de doutes quant à la nature de la réalité. Ces doutes consistent en l'énonciation d'une forme de désaccord, fut-elle minime, sur les catégories qui rendent possible la description et la définition de la réalité. L'attitude sceptique incarne aussi plus ou moins bien un ensemble de problèmes pour la pensée humaine sur laquelle il est difficile de trancher une bonne fois pour toutes ou sur laquelle il est difficile d'apporter une résolution définitive. Si, à l'occasion du scepticisme correspond l'occasion de la formulation de propositions indécidables, le scepticisme laisse entrevoir, cependant, une tentation de l'inaccessibilité du monde et une tentation de l'inexpressivité²⁴⁵ qu'il importe de rendre compte dans sa mise en cause des usages communs et partagés de dire *voir* et de dire *savoir*. Le recours clarkien à l'ordinarité ne consiste pas à être *la* solution du scepticisme pour autant qu'il y en ait une. Il ne consiste aucunement à recourir aux seules idées d'usages partagés et d'accord de communauté dans le langage comme source d'autorité qui viendrait se confronter et mettre un terme au défi sceptique. Le scepticisme se constitue depuis un arrière-plan ou représentation qui lui font prendre certaines réalités de nos formes de vie ordinaire comme ayant une profondeur caractéristique que seule serait capable de prendre en charge le *philosopher*. La signification proprement philosophique que peuvent avoir *voir* et *savoir* n'est

²⁴⁴ J. L. Austin, *Le langage de la perception*, Op. Cit.

²⁴⁵ S. Laugier, *Id.*, § Scepticisme et réalisme, p. 227-255.

pas à distinguer des usages que les épistémologues en font. La signification philosophique et non philosophique de *voir* et de *savoir* articule ce qu'est dire *voir* et ce qu'est dire *savoir* au contexte de leur énonciation. Il n'y a donc pas de règle qui enjoigne à dire *voir* et dire *savoir*, mais seulement des contextes philosophiques ou non qui constituent l'arrière-plan à partir duquel ce que je dis *voir* et ce que je dis *savoir* reçoit une signification proprement dite.

Une activité telle que philosopher nous confronte à la prodigieuse structure de l'ordinarité en nous interrogeant sur les raisons qui nous conduisent à saisir et suivre les règles, c'est-à-dire notre commune expérience de la règle, expérience à la fois étrange et ordinaire articulée à nos actes dans le langage et la vie quotidienne. Si le scepticisme peut être caractérisé comme le désir de *savoir* à jamais satisfait, le scepticisme pose également le problème de l'adéquation des contextes, à concevoir des cas de douter qui seraient également l'occasion d'un accès privilégié à la connaissance, en général. Le scepticisme et l'épistémologie traditionnelle partagent ainsi une même prétention d'accéder de manière privilégiée au réel. Cette prétention résulte de la production de critères que seuls revendiquent les philosophes de la connaissance et qu'ils sont seuls à même de dire, s'ils sont ou non remplis. Ces critères purement philosophiques relèvent d'un accord dans les jugements des épistémologues et des sceptiques à énoncer ce qu'est dire *voir* et ce qu'est dire *savoir* en affirmant que les critères non philosophiques ou ordinaires sont dans l'incapacité de remplir de telles exigences. Par conséquent, le scepticisme est à la fois ordinaire et philosophique, car il traverse nos usages et nos pratiques communes du langage. Prétendre réfuter le scepticisme conduit alors à le renforcer d'autant plus, si nous prétendons répondre, soit de manière ordinaire à ses exigences critérielles non ordinaires, soit de manière philosophique à des exigences qui de toute manière ne peuvent jamais être satisfaites. Dès lors, le scepticisme n'est plus réductible à la seule question des limites de la connaissance en général.

En effet, le scepticisme phagocyte une certaine forme d'impuissance à (re)connaître notre condition ordinaire et notre finitude en un procès infini de notre impuissance à rendre invulnérable l'applicabilité conceptuelle de *savoir*.²⁴⁶ Aussi, le problème du scepticisme ne peut-il être surmonté par le seul fait d'un travail épistémologique qui produirait une nouvelle connaissance²⁴⁷. Les réfutations du scepticisme ne comprennent pas que la question du scepticisme n'est pas simplement une affaire de connaissance quand il prétend que nous ne pouvons pas savoir si le monde existe. Ni l'affirmation de certitudes telles les propositions

²⁴⁶ T. Clarke, *Le Legs du scepticisme*, § Philosopher ses caractéristiques et son but.

²⁴⁷ S. Laugier, *Id.*, p. 240.

mooréennes, ni le recours au *sens commun* des philosophes, ni l'appel au langage ordinaire des Oxoniens ne sauraient constituer une authentique défense contre les assauts du scepticisme. La présence du monde ne saurait être fonction du seul fait de connaître²⁴⁸ ou de savoir²⁴⁹. Elle ne saurait également dépendre de la seule manière dont nous la rapportons au moyen du langage fondamentalement articulé au monde. La possibilité de l'expérience intellectuelle du scepticisme peut renvoyer à notre capacité naturelle à l'expression, à exprimer spécifiquement quelque chose, une inquiétude singulière à propos de l'accessibilité au monde et à la réalité, mais aussi une inquiétude quant à notre capacité expressive.

Comme l'empirisme, le scepticisme apparaît à Clarke comme l'expression d'un effort vers un réalisme qui prétend spécifiquement concevoir un type d'interrogation extraordinaire²⁵⁰ à propos de la connaissance fonctionnelle des concepts. L'empirisme et le scepticisme aspirent à être en mesure d'apporter une meilleure explication de la structure de l'ordinarité plutôt que l'ordinarité elle-même qui se manifeste dans nos usages communs à dire *voir* et dire *savoir*. La discrimination philosophique établit ainsi une distinction ontologique et hiérarchique entre l'ordinarité des épistémologues et celle des non-philosophes. Cette différenciation correspond à un type d'exigence proprement philosophique à viser notre attention sur des marques ou des signes auxquels ordinairement nous ne prêtons justement aucune attention. Plus encore, l'attention portée aux occasions ordinaires de dire *voir* et de dire *savoir* est le plus souvent dépréciée du point de vue des critères philosophiques. Car les interrogations philosophiques touchant la nature de la connaissance correspondent à une reformulation d'interrogations communes dont les épistémologues rejettent les réponses ordinaires, en croyant qu'ils revendiquent quelque chose qui outrepassé les capacités de ces ordinaires réponses. Nous percevons dans les études de Clarke deux points essentiels. D'une part, le geste de caractériser le *philosopher* comme fondamentalement l'acte expressif d'une difficulté à l'endroit de dire et signifier l'ordinarité. De l'autre, cette difficulté est constitutive du refus des philosophes traditionnels d'accepter que la structure du *plain* ou de l'ordinarité conditionne cette possibilité des épistémologues de lui opposer un déni, et consécutivement, de lui permettre potentiellement le déploiement des ressources cognitives de l'épistémologie traditionnelle et du scepticisme. En effet, Clarke pense que les philosophes ont la fâcheuse tendance à supposer l'idée selon laquelle la signification de l'ordinarité ou la structure du *plain* détermine définitivement l'usage qu'il

²⁴⁸ S. Cavell, *Dire et vouloir dire*, Op. Cit., p. 483.

²⁴⁹ T. Clarke, *Le legs du scepticisme*.

²⁵⁰ *Ibid.*

peut en être fait. Dès lors que la définition et la signification ont été fixées, la stabilité de l'usage est ainsi garantie en dehors de tout recours à toute forme d'incarnation et de prise en considération de la contribution humaine à l'usage²⁵¹. Dans un esprit très wittgensteinien, Clarke pense que l'expérience des philosophes consistant à appréhender la signification ou la structure de l'ordinarité ne peut prétendre à être équivalent et de manière instantanée à celle de l'ensemble des usages corrects passés présents et futurs de la vie humaine²⁵².

Cette prétention philosophique à cristalliser la signification et la structure du *plain* consiste à penser un type d'expérience que seules l'omniscience et l'omnipotence divine sont en mesure de garantir. Comme le note pertinemment J. Bouveresse, « *Il faudrait que [...] l'expérience de la compréhension nous fournisse une représentation non ambiguë de la partie invisible qui va vers l'infini. Or c'est justement la disproportion totale qui existe entre ce que nous pouvons expérimenter, par exemple dans ce qu'on appelle "un éclair de compréhension" et ce que nous sommes capable de faire ensuite qui constitue notre problème.* »²⁵³ Pour Clarke, le sens commun philosophique est la cristallisation illusoire de la structure du *plain*, de l'ordinarité, à l'égal de la cristallisation de *voir* et de *savoir* dans les enquêtes épistémologiques. Comme Wittgenstein, Clarke considère que l'activité épistémologique des philosophes n'est pas d'un ordre supérieur à celle des non-philosophes, dont la finalité serait de produire un fondement et une justification à nos activités épistémologiques les plus ordinaires et les plus mondaines²⁵⁴.

En conséquence, l'articulation entre la pensée et la réalité ne doit pas être conçue en termes métaphysiques d'une adéquation entre deux ordres hétérogènes qui ferait que le langage et les propositions épistémologiques devraient être justifiés ou non par la réalité comme le prétend le vérificationnisme. Plus encore, Clarke souligne que jusqu'à présent les philosophes de la connaissance, sceptiques compris, n'ont pas été capables de justifier les règles et les concepts qu'ils prétendent appliquer à la description de la réalité. Donc, leur conception de la structure de l'ordinarité n'est pas plus légitime que celle des non-philosophes. Les philosophes ne peuvent pas prétendre simplement justifier les règles d'application de leurs concepts empiriques en énonçant qu'ils seraient les seuls possibles pour la simple raison que d'autres concepts et d'autres règles seraient inappropriés et donneraient une description fallacieuse ou incorrecte de la réalité. La nature de la réalité de *voir* et de

²⁵¹ J. Bouveresse, *Essais III. Wittgenstein & les sortilèges du langage*, Marseille, Éditions Agone, 2003, p. 52.

²⁵² *Ibid.*

²⁵³ *Id.*, p. 54.

²⁵⁴ T. Clarke, *La nature de l'épistémologie traditionnelle*.

savoir ne peut pas plus légitimer les *dire voir* et *dire savoir* des philosophes que les *dire voir* et *dire savoir* des non philosophes. Autrement dit, la nature des choses ou la réalité de *voir* et de *savoir* ne peut aucunement justifier d'une légitimité d'ordre supérieur, les descriptions et les investigations épistémologiques des philosophes par rapport aux descriptions produites par les investigations épistémologiques mondaines des hommes ordinaires²⁵⁵.

Selon Clarke, les philosophes et épistémologues traditionnels prétendent décrire et rendre compte de la structure de l'ordinarité objectivement. Ils aspirent à cette description idéale et absolue au moyen d'un appel au *sens commun* qui les fonde à croire qu'ils sont en train de parler de la réalité ou de la structure de l'ordinarité, comme des objets leur faisant face alors même qu'ils en sont une composante majeure. Les philosophes et les sceptiques n'envisagent aucunement le fait que leurs concepts de sens commun (SC_{ph}) ne soient en rien identiques bien qu'ils prétendent qu'ils soient analogues au sens commun ordinaire (SC_{ord})²⁵⁶. Plus encore, ils n'envisagent et n'imaginent même pas que leurs concepts puissent être différents de ce qu'ils sont. Les philosophes de la connaissance et les sceptiques n'envisagent pas que ce qu'ils pensent ou présument ne pas être purement philosophique ne le soit pas d'une manière totalement distincte de ce qu'ils croient.

3.3.5.2 Le problème de l'applicabilité conceptuelle du terme *philosopher*.

Ici, s'opère la question complexe de la distinction entre le philosophique et le non philosophique, mais aussi le difficile problème de savoir, s'il y a précisément une frontière d'une nature ou d'un ordre ontologique identique à celle prétendument supposée par les philosophes traditionnels. Plus ou moins explicitement, Clarke pose l'interrogation de savoir ce qu'est exactement un problème philosophique. Il soulève la question de savoir comment la philosophie est à même ou non de tracer la délimitation d'un usage singulier, mais à la fois commun et légitime de l'intellect dont la forme est précisément celle du *philosopher*. En d'autres termes, quelles sont les conditions de possibilités des philosophes traditionnels à prétendre délimiter quoi que se soit sous la dénomination de philosophique et de non philosophique ? Quelles sont les conditions de possibilités des philosophes traditionnels et des

²⁵⁵ T. Clarke, *La nature de l'épistémologie traditionnelle*.

²⁵⁶ T. Clarke, *Le legs du scepticisme*, § Au-delà de l'ordinaire.

sceptiques à prétendre restreindre la structure de l'ordinarité à une orbe²⁵⁷ qu'outrepasse toujours déjà le philosophique ?

L'intérêt de la pensée clarkienne est de nous montrer qu'il existe une réelle porosité entre ce qui relèverait du philosophique et du non philosophique qui est très différente de ce que prétendent généralement les philosophes et les non philosophes. Cette porosité explique les raisons pour lesquelles les philosophes traditionnels prétendent parler au nom des non philosophes à propos d'une connaissance de l'anodin, du sens commun, c'est-à-dire de l'ordinarité alors même qu'ils refusent de reconnaître comme valides les critères des pratiques épistémiques mondaines. Cependant, cette porosité ou cette sensibilité n'est pas celle d'une représentation par trop triviale qui verrait en la philosophie, la représentation d'une reconsidération intellectuelle de l'ordinarité, caractérisée comme philosophique, d'une structure de l'ordinarité qui ne le serait pas du fait qu'elle ne remplirait pas certaines conditions ou certains critères spécifiques. Selon cette représentation commune, philosopher correspondrait alors à une plus value intellectuelle, revalorisant une structure de l'ordinaire et du non philosophique supposés avoir une valeur moindre ou supposés relever d'un ordre ontologique et épistémique inférieur. Pour Clarke, l'objectif de la philosophie n'est, ni de nous fournir des images de la réalité, ni de confirmer ou d'invalider les recherches scientifiques²⁵⁸. Cette représentation traditionnelle du *philosopher* conduit à voir en elle l'idée que les problèmes philosophiques relèvent d'un type d'investigations de la réalité et de la structure de l'ordinarité nécessairement supérieur à toute possibilité d'investigations mondaines ou ordinaires. Tellement supérieur qu'il peut donner l'occasion de ne pouvoir jamais être résolu, comme le souligne traditionnellement le scepticisme. L'épistémologue traditionnel et le sceptique ont ainsi une tendance à découvrir de manière renouvelée la réalité, et ce, au moyen de l'invention de procédures potentiellement renouvelables qui répondent à une attention particulière accordée à tels ou tels signes. Ces philosophes prétendent défendre un idéal descriptiviste à travers l'étude de ces signes dont le programme de recherche dépend de normes épistémiques telles celles de vérité ou de faits, mais également d'une certaine neutralité axiologique. S'ils aspirent à décrire la réalité ou la structure de l'ordinarité telle qu'elle est, leurs énoncés épistémiques sont régis par la norme du vrai²⁵⁹, c'est-à-dire par les conditions normatives de la rationalité philosophiques qui conditionnent les applications d'une logique de la découverte au langage, à la pensée et à la réalité. Cette logique de la

²⁵⁷ T. Clarke, *Le legs du scepticisme*, § Au-delà de l'ordinaire.

²⁵⁸ L. Wittgenstein, *Carnets 1914-1916*, § "Notes sur la logique" Op. Cit., p. 170.

²⁵⁹ Pascal Engel, *La norme du vrai. Philosophie de la logique*. Paris, Gallimard, 1989.

découverte épistémologique n'énonce pas des vérités sur l'ordinarité ou quelconque réalité, mais établit plus certainement une norme philosophique et rationnelle à laquelle toute vérité sur la structure de l'ordinarité doit se conformer.

La philosophie clarkienne souligne le fait selon lequel adopter une attitude descriptiviste ne constitue pas obligatoirement un obstacle à rendre compte de la dimension éventuellement normative de la réalité que l'on se propose de décrire. Clarke montre au travers de son analyse critique des investigations épistémologiques traditionnelles²⁶⁰ que les énoncés descriptifs peuvent également fonctionner comme des opérateurs rhétoriques afin de faire accepter telles normes ou telles valeurs philosophiques comme des *faits*²⁶¹. L'utilisation d'un jugement factuel peut induire un phénomène d'adhésion à une croyance qui résulte des effets perlocutoires ou pragmatiques des énoncés épistémiques comme actes de langage. S'il peut exister des énoncés ou des usages d'énoncés qui peuvent être qualifiés comme descriptifs « purs », cependant, ils ne sauraient véritablement être des discours purement descriptifs.²⁶²

À l'inverse, si certains intérêts humains relèvent de jugements axiologiques qui peuvent être considérés comme au fondement des objectifs de n'importe quelle investigation intellectuelle, pour autant, il ne s'ensuit pas que l'on puisse causalement imputer à de tels jugements une saturation de valeur. Si, certains jugements axiologiques peuvent expliquer causalement les choix des philosophes de la connaissance à préférer étudier et décrire tels ou tels objets, par exemple, la tomate plutôt que le morceau de fromage grignoté²⁶³, cela ne conduit pas à convertir les descriptions philosophiques d'objets ou de faits en jugements de valeur. Si les discours épistémologiques des philosophes sont normés puisqu'ils sont soumis à des règles épistémiques, néanmoins, l'une de ces règles, la neutralité axiologique, contraint les philosophes de la connaissance à ne pas porter de jugements de valeur sur les objets qui sont dénotés par leurs discours. Il en résulte que leur conception de la structure du *plain* ou de l'ordinarité même erronée ne relève pas plus d'un jugement de valeur que la conception des non philosophes ou des hommes ordinaires selon Clarke. L'accès cognitif et épistémique des philosophes aux choses et au monde, même s'il peut être autoréférentiel au sens où il institue ce qu'il énonce, constitue un moyen d'explication et de compréhension de la réalité et de la structure du *plain*. Cet accès cognitif et épistémique spécifique qu'est le *philosopher* déployé par *la nature de l'épistémologie traditionnelle* et le *legs du scepticisme* doit être considéré à

²⁶⁰ T. Clarke, *La nature de l'épistémologie traditionnelle* ; T. Clarke, *Voir les surfaces et les objets physiques*.

²⁶¹ *Ibid.*

²⁶² H. Putnam, *Fait / Valeur : la fin d'un dogme, et autres essais*, trad. M. Caveribère, Paris, Éditions de l'Éclat, 2004.

²⁶³ T. Clarke, *Voir les surfaces et les objets physiques*.

l'égal, ni plus ni moins, de l'accès cognitif des revendications épistémiques mondaines faites hors des cabinets philosophiques. Clarke cherche à nous rendre sensible à un fait important. Le caractère législatif du *philosopher* à prétendre vouloir circonscrire et légiférer sur la nature et les limites de la structure de l'ordinarité ou du *plain*, constitue un étrange paradoxe dont nous devons nous déprendre, en nous méfiant de la grammaire qui est la première condition requise pour véritablement philosopher²⁶⁴.

Par conséquent, le programme philosophique vertueux de Clarke qui consiste à comprendre en profondeur les *contextes* de la réflexion philosophique sur la nature de la connaissance, à partir de ses objets les plus fascinants, tels la justification de nos croyances, la question de la vérité et celle du réalisme, doit nous aider à mieux évaluer les effets d'une telle réflexion sur nos pratiques épistémiques les plus quotidiennes²⁶⁵. Ce programme philosophique réaliste et vertueux²⁶⁶ propose un éclairage de l'incarnation des usages et de l'applicabilité conceptuelle dans nos formes de vie qui est le *legs* de Thompson Clarke à la philosophie anglo-américaine contemporaine.

²⁶⁴ L. Wittgenstein, *Carnets 1914-16*, Op. Cit., p. 170.

²⁶⁵ C. Tiercelin, *Le doute en question*, Op. Cit., p. 47.

²⁶⁶ J. P. Narboux, séminaire « *Le legs de Thompson Clarke* », 10e séance du 11/04/2011, inédit.

4

LE LEGS DE THOMPSON CLARKE A LA PHILOSOPHIE ANGLO-AMÉRICAINNE CONTEMPORAINE

« Ce que j'attaque est avant tout l'idée que la question «Qu'est-ce que la connaissance ?», par exemple, est une question cruciale. C'est ce qu'elle semble être : les choses semblent être comme si nous ne connaissions rien du tout avant d'être en mesure de répondre à cette question. »

« Ludwig Wittgenstein », cité par Anthony Kenny, in
Wittgenstein and The Nature of Philosophy

4.1. DU LEGS DE LUDWIG WITTGENSTEIN AU LEGS DE THOMPSON CLARKE.

4.1.1 INTRODUCTION.

Si nos manières de faire de la philosophie ou de philosopher peuvent être très largement considérées comme indissociables de la complexité et des nuances infinies de nos formes de vie¹, alors nous pouvons lire dans les réflexions respectives de Clarke et de Wittgenstein une profonde communauté de pensée. Ces deux hommes et philosophes incarnent l'indissociabilité d'une pensée philosophique sur la vie aux prises avec les nodosités de notre entendement à l'affirmation d'une originale et profonde liberté d'agir et de penser² qui les rend relativement atypiques et peut-être parfois misanthropes. Si l'oeuvre de Thompson Clarke reste encore très largement méconnue en France, excepté quelque rares travaux³ séminaux, par rapport à son grand prédécesseur, modestement, nous souhaiterions présenter et rendre compte dans l'ensemble de notre travail de la vitalité de cette pensée et de son importance pour l'histoire contemporaine de la philosophie anglo-américaine.

Thompson Clarke est un philosophe qui s'inscrit par sa méthode d'investigation intellectuelle tout autant dans la tradition de la philosophie analytique⁴ que dans une certaine considération respectueuse de ce que pourrait être authentiquement une investigation conceptuelle de la philosophie de langage ordinaire. En cela, il rejoint Wittgenstein. L'un et l'autre comprennent combien nos usages du langage ordinaire ne sont pas réductibles à une simple mise en oeuvre de règles linguistiques prédéfinies que nous pourrions modéliser au moyen de calculs artificiels. L'un et l'autre pensent que les analyses philosophiques du

¹ Chiara Pastorini, *Ludwig Wittgenstein, une introduction*, Paris, Pocket, 2011, p. 328. Pour un certain nombre des propos qui vont suivre, nous sommes très redevables à cette excellente introduction à la pensée de Wittgenstein.

² A propos de L. Wittgenstein, voir Ray Monk, *Wittgenstein. The Duty of Genius*, London, Jonathan Cape, 1990. A propos de T. Clarke, voir, Stanley Cavell, *Little did I know. Excerpts from Memory*, Stanford University press, 2010.

³ En particulier, les analyses d'une grande acuité critique établies par E. Domenach et J. P. Narboux auxquelles nous sommes infiniment redevables dans notre compréhension de l'importance de la pensée clarkienne.

⁴ Nous utilisons l'expression de « philosophie analytique » avec toutes les précautions auxquelles nous a rendu sensible l'ouvrage précieux de Glock, à propos de la complexité à définir un tel concept de « philosophie analytique » et ses multiples usages : Hans-Johann Glock, *Qu'est-ce que la philosophie analytique ?*, trad. franç. de F. Nef, Paris Gallimard, 2011.

langage et les investigations épistémologiques ne conduisent pas à des découvertes inattendues relatives à une signification proprement authentique des concepts⁵. Loin d'opposer simplement les usages ordinaires des concepts à leurs usages caractérisés comme philosophiques, comme le firent les représentants les plus éminents de la philosophie Oxonienne tels Ryle, Austin ou encore Strawson, Clarke retient la leçon wittgensteinienne de se conduire le plus raisonnablement possible avec nos concepts et la prolixité de leurs usages. L'étude de la nature de l'épistémologie traditionnelle rend compte de cet enseignement. Elle souligne combien les philosophes traditionnels et le scepticisme épistémologique prétendent avoir une faculté *a priori* ou une capacité métaphysique à produire des points de vue par définition philosophiques sur la nature de la réalité. Pour Clarke, ces derniers s'expliquent et ne sont justifiables que depuis des arrières-plans qui contextualisent les revendications et les prétentions épistémiques des points de vue des philosophes traditionnels à dire voir et dire savoir. Loin de proposer une analyse simpliste et déflationniste de la nature des problèmes épistémologiques, il s'attache profondément à articuler les revendications épistémiques philosophiques avec celles qui ne sont pas considérées comme telles.

La critique clarkienne de l'épistémologie traditionnelle soulève le problème des relations entre nos croyances et l'évidence empirique qui paraît les soutenir en étudiant avec minutie ce qu'opèrent les enquêtes philosophiques dans leurs revendications épistémiques. L'étude de la nature de l'épistémologie traditionnelle par Clarke ne consiste pas à opposer une épistémologie traditionnelle à une épistémologie naturalisée à la manière de Quine. Le projet clarkien n'est en rien analogue à celui de Quine, car l'épistémologie naturalisée proposée par ce dernier constitue un projet philosophique qui doit se substituer à l'épistémologie traditionnelle.

L'appellation générique d'épistémologie traditionnelle est tout à la fois complexe et relativement imprécise. Elle recouvre des réalités fort diverses concernant les investigations épistémiques de la philosophie classique et contemporaine tant pour Clarke que pour Quine. Cependant, pour Clarke, elle vient à désigner un ensemble de procédures d'investigations intellectuelles spécifiquement philosophiques qui prétendent découvrir une connaissance authentique qui a une valeur au moins égale si ce n'est supérieure à la connaissance scientifique. L'objet principal de l'épistémologie traditionnelle des philosophes est fondamentalement d'être en capacité de déterminer la nature de la connaissance et ce qui la rend possible. Il consiste également à analyser le plus exactement possible les procédures des

⁵ Hans-Johann Glock, *Qu'est-ce que la philosophie analytique?*, Op. Cit., p. 93.

conditions de la connaissance afin d'être mieux à même de pouvoir prétendre atteindre nos ambitions et prétentions épistémiques. L'épistémologie traditionnelle a ainsi une perspective et une finalité méliorative des conditions de la connaissance. De ce fait, elle peut prétendre répondre au défi du scepticisme concernant la possibilité de la connaissance. Selon les analyses classiques de la philosophie de la connaissance, une connaissance correspond à une espèce particulière de croyance vraie, c'est-à-dire une croyance considérée comme vraie, car justifiée. L'épistémologie traditionnelle a donc essentiellement pour but de définir et d'expliquer ce qu'est une justification, mais aussi de formuler et de rendre compte des critères auxquels une croyance doit satisfaire afin d'être dite justifiée. La justification apparaît alors comme la finalité et donc la norme par laquelle l'épistémologie traditionnelle se constitue comme une action intellectuelle et philosophique spécifiquement normative. En conséquence, l'épistémologie traditionnelle a une visée fondationnaliste. Elle consiste à développer une conception structurelle d'un système de croyances justifiées directement ou indirectement. Une croyance est considérée comme directement justifiée si et seulement si sa justification est d'une autre espèce qu'elle-même et si elle ne mobilise aucunement d'autres croyances.

L'enjeu de l'épistémologie traditionnelle est alors d'être en mesure, d'une part, de préciser la nature des relations qu'une croyance doit avoir pour être directement justifiée ; d'autre part, de préciser la nature des relations qu'une croyance doit avoir avec d'autres croyances pour être indirectement justifiée. Il est généralement convenu que l'un des caractères distinguant le rationalisme de l'empirisme à l'époque classique consiste justement en la nature de cette justification immédiate. Pour le rationalisme, elle réside dans son articulation aux notions d'incorrigibilité, d'indubitabilité et d'inaffabilité. La justification immédiate est attestée par une intuition rationnelle qui conduit au savoir et à la vérité. À l'inverse, selon l'empirisme, une croyance est vraie si et seulement si elle est directement justifiée par l'expérience sensible. La question du fondationnalisme ne se réduit pas à la seule possibilité de la justification directe. Selon les modes de dérivations possibles de justifier indirectement une croyance, le fondationnalisme peut s'étayer à partir de la prise en compte de forme de jugements très distincts tels que la déduction, l'induction, l'inférentialisme ou bien encore le probabilisme. Il est manifeste que l'étude clarkienne de la nature de l'épistémologie traditionnelle vise en grande partie les versions empiristes du fondationnalisme. Le philosophe Clarke déploie en quelque sorte une conception cohérentiste de la connaissance qui s'oppose à certaines présuppositions. Ces dernières nourrissent les multiples formes d'empirisme et de naturalisme. Elles développent l'idée selon laquelle les choses et les faits nous seraient donnés à la conscience selon des modalités pré-conceptuelles

et, conséquemment, nos croyances seraient justifiées ainsi sur ce fondement de la connaissance. Selon le cohérentisme, une croyance particulière est justifiée si et seulement si son intégration à un système épistémologiquement premier de croyances ne conduit pas à créer des incohérences. Autrement dit, le cohérentisme récuse toute forme d'existence de justifications directes ou immédiates et donc l'idée d'un quelconque enchaînement rationnel ou linéaire des justifications. Après la soutenance de Clarke en 1962, les versions empiristes du fondationnalisme seront également l'objet de sérieuses critiques. En l'occurrence, celles des philosophes W. Sellars et son "mythe du donné"⁶, d'alimenter le dualisme dogmatique du schème et du contenu, selon D. Davidson⁷, ou plus récemment encore, d'introduire une confusion entre l'ordre des causes et l'ordre des raisons, selon J. McDowell⁸.

Quant au projet quinién de naturalisation de l'épistémologie⁹, il tente de proposer une solution aux échecs répétés de l'épistémologie traditionnelle à prétendre établir les fondements de la connaissance. Pour cela, il faut renoncer à concevoir l'épistémologie telle qu'elle a été pensée traditionnellement par les philosophes de la connaissance, et ce quelles que soient les écoles, mouvements ou doctrines philosophiques. Quine affirme que l'épistémologie doit être renouvelée selon des critères qui doivent s'inspirer des sciences de la nature et en particulier de la psychologie¹⁰. Car l'épistémologie étudie un phénomène naturel, à savoir un sujet humain physique qui pense. Par conséquent, les méthodes scientifiques de la psychologie peuvent véritablement rendre compte de la nature réelle des processus cognitifs qui sont à l'oeuvre lorsque nous cherchons à connaître, à voir et à savoir. Ceci conduit Quine à adhérer à une forme d'empirisme purifié de ces dogmes,¹¹ mais pour lesquelles deux thèses principales demeurent. La première est que toute donnée qu'il peut y avoir pour la science relève de l'ordre des sens, la seconde est que toute possibilité de signifier nos mots et nos concepts repose finalement sur des données sensorielles. Par conséquent, cette adhésion quiniénne aux données des sens pouvait difficilement s'accorder aux analyses conceptuelles clarkiennes. Ces dernières rejettent non seulement l'idée selon laquelle des *sense data* puissent d'une manière ou d'une autre constituer le soubassement ou le fondement de la

⁶ Wilfrid Sellars, « Empiricism and the philosophy of mind », in *Science, Perception, and Reality*, London, Routledge & Keagan Paul, 1963.

⁷ Donald Davidson, « On the very idea of a conceptual scheme » (1974) in, *Inquiries into Truth and Interpretation*, Oxford University Press, 1984.

⁸ John McDowell, *The Mind and World*, Oxford University Press, 1994.

⁹ Willard V. O. Quine, « Epistemology Naturalized », in *Ontological Relativity and Others Essays*, New-York, Columbia University Press, 1969.

¹⁰ W. Quine, *Id.*, p. 25

¹¹ W. Quine, « Two dogmas of Empirism » (1951), in *From Logical point of View*, Cambridge, Masss. Harvard University Press, 1963.

connaissance, mais récusent également l'idée selon laquelle des *données* puissent être épistémiquement premières et devancer nos aptitudes langagières et conceptuelles.

Par ailleurs, pour la petite histoire de la noble histoire de la philosophie anglo-américaine contemporaine, si des philosophes aussi importants que notamment Nelson Goodman et Clarence Irving Lewis ont reconnu dans le travail doctoral de l'étudiant Clarke quelque chose de réellement novateur, Quine professeur à l'université de Harvard était fort loin de partager cet avis. Les anecdotes rappelées sur cette période par Stanley Cavell¹² paraissent confirmer cet état de fait. Par ailleurs, d'autres philosophes américains, doctorants à Harvard à cette même période, prétendent que sans l'appui indirect du professeur Bernard Williams en désaccord avec Quine sur la valeur philosophique de Clarke, celui-ci aurait difficilement pu soutenir sa thèse¹³. Notons également que Clarke et Cavell furent enseignants à Berkeley avant d'être doctorés et ceci contribua notamment à voir en ces jeunes philosophes de brillants éléments capables de contributions notoires. La démarche anti-wittgensteinienne de Quine pouvait difficilement s'accommoder du legs wittgensteinien dans les procédures intellectuelles de Clarke. Cette démarche reflète une certaine conception « traditionnelle » en philosophie et très largement répandue de refuser d'examiner les problèmes touchant à la nature de la connaissance avec des critères scientifiques. L'idée selon laquelle seules les méthodes de la philosophie sont à même de répondre aux problèmes philosophiques de la connaissance constitue pour Quine un défaut majeur. À ses yeux, il s'agit d'une manifestation classique et traditionnelle, en un sens, à savoir un certain antinaturalisme purement philosophique refusant de se confronter de manière égale à la compréhension proprement scientifique de ce qu'est *voir* et *savoir* alors même qu'elle prétend l'égaliser sur le plan de la rigueur et de l'accessibilité à la vérité.

À la décharge de Clarke, dans sa *dissertation* touchant *The nature of Traditional Epistemology*, il souligne dès les premières lignes de son travail¹⁴ qu'il ne prétend pas examiner ce qu'est *voir* d'un point de vue scientifique, mais seulement philosophique. Mais une question demeure : comment les philosophes peuvent-ils prétendre légiférer sur la valeur de la connaissance, selon les critères scientifiques, alors même qu'ils récusent que les scientifiques puissent légiférer sur la valeur de la connaissance selon les critères philosophiques ? Ne serait-ce pas l'indice d'un philosophisme qui se fonde sur l'aprioricité ?

¹² S. Cavell, *Little did I know*, Op. Cit.

¹³ Nous nous appuyons sur certains commentaires universitaires qui ont été fait sur internet à propos de la publication de la biographie intellectuelle de Cavell. Nous nous en sommes entretenus avec Bary Stroud qui considère qu'il faut les considérer avec prudence.

¹⁴ T. Clarke, *The Nature of Traditional Epistemology*, p. 2.

Les aspects psychologiques de la genèse des croyances et de leurs justifications sont largement minorés dans l'épistémologie traditionnelle pour un épistémologue naturaliste. Car les critères qui prévalent sont des critères logiques et non psychologiques. La dimension anhistorique et apsychologique de l'épistémologie clarkienne pouvait donc être légitimement reçue comme restant encore trop largement traditionnelle pour un épistémologue tel que Quine. Ce constat nous renvoie aux rapports complexes et rivaux qu'entretiennent la philosophie et la psychologie contemporaine¹⁵ dans leurs ambitions respectives de vouloir fonder une "science" de la cognition. Ce même constat articule l'un des points majeurs de confrontation entre le naturalisme et l'antinaturalisme et articule tout autant la philosophie du langage à la philosophie de l'esprit¹⁶.

Pour l'ensemble de ces raisons, l'entreprise philosophique clarkienne nous paraît ouvrir un héritage philosophique réel, mais dont l'influence décalée¹⁷ a été jusqu'à récemment à l'origine d'un traitement relativement peu valorisant de son oeuvre dans son intégralité, voire d'une méconnaissance totale, à quelques trop rares exceptions. Nous souhaiterions ici corriger cet oubli et ce traitement, en montrant combien la densité et le caractère peu volumineux de la production philosophique clarkienne recèlent une profonde richesse et un legs intellectuel significatif pour de nombreux philosophes et pas seulement Anglo-américains¹⁸.

¹⁵ Pascal Engel, *Philosophie et psychologie*, Paris, Gallimard, 1996.

¹⁶ François Récanati, *Philosophie du langage (et de l'esprit)*, Paris, Gallimard, 2008.

¹⁷ J.-Ph. Narboux, séminaire « *Le legs de Thompson Clarke* », 1ère séance du 17/01/2011, inédit.

¹⁸ Entre autres, plus ou moins explicitement, Avner Baz, James Conant, Elise Domenach, Fred Dressk, Juliet Floyd, Michael Fried, Neil Gascoigne, Arata Hamawaki, Keit Leher, David Lewis, Elise Marrou, Mike Martin, John McDowell, Marie McGinn, Ernst Nagel, Jean-Philippe Narboux, Hillary Putnam, Avrum Stroll, Bary Stroud, Charles Travis, Michael Williams.

4.1.2 L'ÉPISTÉMOLOGIE TRADITIONNELLE, L'ÉPISTÉMOLOGIE NATURALISÉE ET LA QUESTION D'UNE PHILOSOPHIE DE LA CONNAISSANCE CLARKIENNE.

4.1.2.1 L'épistémologie traditionnelle et la naturalisation de l'épistémologie.

Le projet quinién de naturalisation de l'épistémologie répond à l'idée selon laquelle les prétentions épistémologiques traditionnelles des philosophes sont incapables de parvenir aux objectifs qu'elles se fixent. Quine conteste à cette épistémologie traditionnelle les manières dont elle prétend procéder afin de parvenir à ses buts¹⁹.

Le naturalisme quinién souligne deux aspects fondamentaux dans le programme fondationnaliste de l'épistémologie traditionnelle. Le premier consiste en une réduction conceptuelle des termes physiques et théoriques à des concepts faisant référence aux traits phénoménaux de l'expérience. Le second consiste à établir une réduction doctrinale des vérités physiques et théoriques à des vérités concernant l'expérience sensorielle. Or, selon Quine, le philosophe Hume tend à montrer qu'il était impossible d'accomplir cette réduction doctrinale du fait que la plus infime généralisation de traits observables outrepasserait très largement l'ensemble de ce que chacun d'entre nous sommes capables d'observer à l'aune d'une vie humaine. Nous n'avons donc ni garantie, ni véritablement de raisons de concéder en totalité une certitude à notre connaissance liée à nos observations à nos vérités théoriques. Nos inférences inductives ne sauraient assurer et préserver nos certitudes issues de l'expérience et de nos inférences déductives. En outre, nous ne pouvons pas établir d'inférences inductives au moyen d'inférences déductives.

Par ailleurs, selon Quine, la réduction conceptuelle ou définitionnelle est vouée à un certain échec. En effet, elle suppose que la signification des énoncés empiriques et ses conditions de justification et vérification puissent être déterminées indépendamment de la signification d'autres énoncés. Or, pour Quine nos énoncés empiriques sur le monde extérieur sont jugés par le tribunal de l'expérience collectivement et non de manière atomique.²⁰ Quine développe ainsi un holisme sémantique ou une conception holistique de la confirmation de la signification de nos énoncés épistémiques. Il s'ensuit alors une indétermination de la

¹⁹ Notre chapitre s'inspire très largement des précieuses analyses conduites par Elisabeth Pacherie dans son article "Naturalisme et justification" in, www.pacherie.free/papers/nat-just.

²⁰ W. Quine, « Les deux dogmes de l'empirisme », trad. franç. sous la direction de S. Laugier, *Op. Cit.* p. 49-81.

traduction des énoncés théoriques, car nous avons de multiples possibilités de répartir de manières distinctes, mais sans certitude, le contenu empirique entre les énoncés. Pour ces raisons, le programme fondationnaliste de la connaissance de l'épistémologie traditionnelle ne peut réussir. Car ses revers ne sont pas contingents, mais résultent de l'impossibilité de réduire les inférences inductives aux inférences déductives et de l'holisme sémantique. De ce fait, Quine en tire les conclusions suivantes : soit renoncer de manière définitive aux prétentions épistémologiques, soit renouveler complètement les principes sur lesquels les philosophes dans leur ensemble et traditionnellement conçoivent l'objet et la nature de l'épistémologie. Cette dernière option sera choisie par Quine, car elle permet de proposer une véritable remise en cause intégrale de l'approche de l'épistémologie traditionnelle. Elle évite ainsi de désespérer de la connaissance par le renoncement à *savoir* tout en se dégageant des rets du scepticisme épistémologique.

Pour Quine, les modalités, les principes et les procédures d'appréhension des problèmes épistémiques de l'épistémologie traditionnelle manifestent leur échec permanent. Les interrogations des fondationnalistes touchant la nature de la connaissance et des procédures cognitives lui apparaissent comme éminemment mal posées. Le travail de l'épistémologue ne peut se satisfaire de la typologie des investigations ou enquêtes traditionnelles des philosophes dont le caractère a priori et normatif ne peut aucunement satisfaire des critères véritablement rigoureux à l'égal du *savoir* scientifique. C'est pourquoi Quine propose de substituer à l'épistémologie traditionnelle des philosophes fondationnalistes, c'est-à-dire une épistémologie normative et fondée sur l'*a priori*, une épistémologie renouvelée, « naturalisée » c'est-à-dire comme un type d'investigation fondamentalement descriptif et empirique. Cette nouvelle épistémologie partage avec l'épistémologie traditionnelle un intérêt pour les relations établies entre les données empiriques et nos théories de la connaissance. Cependant, l'épistémologie naturalisée ne propose aucunement d'énoncer quelles sortes de critères devraient satisfaire ces relations entre données et théories afin que nous puissions parler de connaissance, à la différence de l'épistémologie traditionnelle. L'épistémologie naturalisée consiste alors essentiellement à prétendre décrire les processus cognitifs et psychologiques à partir desquels nous construisons l'ensemble des théories de la connaissance sur la base de données et d'observations empiriques²¹.

²¹ É. Pacherie, « Naturalisme et justification », *Op. Cit.*, p. 3-4

Selon Jaegwon Kim²², l'épistémologie traditionnelle se caractérise selon trois notions essentielles : la croyance, la vérité, la justification. Pour l'épistémologue traditionnel, la notion de justification est la plus importante, car la notion de croyance relève également de la psychologie tandis que celle de vérité relève de la métaphysique et de la sémantique. Le philosophe, épistémologue traditionnel, a donc pour objectif de préciser au mieux ce qui doit être entendu par l'idée de justification, mais aussi d'énoncer les critères que doit remplir une croyance afin que l'on puisse dire qu'elle est justifiée. Pour cette raison, l'épistémologie traditionnelle est par nature normative. Si l'approche fondationaliste classique de l'épistémologie traditionnelle a été sans cesse mise en échec, pour autant, la pertinence des investigations épistémologiques traditionnelles des philosophes n'est pas définitivement invalidée comme le prétend Quine. Le cadre classique de ce type d'enquête intellectuelle, spécifiquement philosophique, laisse la porte ouverte à d'autres voies qui restent encore à être explorées²³ par le cohérentisme. À l'invulnérabilité de *savoir*²⁴, à la certitude toute cartésienne de nos croyances peuvent être substitués des processus ayant des degrés moindres de certitude, mais ayant plutôt des degrés de crédibilité relatifs à des fins de justifications précises et non absolues ou idéalisées²⁵. Mais Quine considère qu'un tel programme se confronte à des objections qui contrecarrent la réalisation du projet fondationaliste d'une épistémologie non naturalisée, c'est-à-dire une épistémologie qui reste encore trop largement traditionnelle.

La première objection est que la mise en place de stratégies contextualistes visant à assouplir le degré de certitude absolue en un degré de certitude relative ou moindre, afin de parer à l'inéluctable dissolution de la certitude dans des dérives de plus en plus générales et théoriques, nous éloigne de l'observation et du particulier. Ces stratégies se révèlent insatisfaisantes. La seconde repose sur l'idée qu'il ne nous est pas possible de juger de certaines questions en mobilisant seulement des critères *a priori*. L'holisme sémantique de Quine stipule que face à des propositions concurrentes touchant la nature de la connaissance et compatible avec des données empiriques, nous sommes dans l'incapacité de déterminer en toute certitude laquelle de ces propositions nous devons sélectionner. Pour l'épistémologue naturaliste Quine, l'épistémologie traditionnelle se caractérise fondamentalement comme un projet spécifiquement philosophique d'énonciation de critères *a priori* qui conduisent à

²² Jaegwon Kim, « What is "Naturalized Epistemology" », in J. E. Tomberlin (ed.) *Philosophical perspectives, 2, Epistemology, Atascadero*, Ridgeview Publishing Company, 1988, *La survenance et l'esprit*, Vol.1 trad. franç. Ithaque Editions, 2008, p. 45-88.

²³ J. Kim, *Id.*

²⁴ T. Clarke, *Le legs du scepticisme*, § Philosophe : ses caractéristiques et son but.

²⁵ J. Kim, *Id.*

départager et sélectionner nos croyances et conséquemment nos théories, en fonction de leurs qualités ou vertus épistémiques. Selon Quine, une épistémologie "naturalisée" a le mérite de proposer la poursuite des ambitions épistémiques des philosophes, tout en apportant un cadre de réflexion issu des sciences de la nature qui peut apporter des solutions empiriques ou *a posteriori* à des problèmes restés aporétiques en raison du recours aux méthodes *a priori*²⁶. Mais, cette naturalisation de l'épistémologie qui se substitue à une interrogation normative et prescriptive sur la nature des phénomènes cognitifs de l'épistémologie traditionnelle, une interrogation purement descriptive a-t-elle encore le même objet d'investigation ?

Selon le philosophe américain J. Kim, cette substitution n'est pas anodine. Elle révèle une profonde transformation des objectifs fondamentaux de l'épistémologie dans son ensemble²⁷. Car le critère de justification qui fonde la nature d'une connaissance vraie pour l'épistémologie traditionnelle devient inopérant. La dimension normative et prescriptive de la justification et de la connaissance se délite. Le projet de naturalisation de l'épistémologie conduit Quine à concentrer une plus grande attention aux relations de causalité entre nos théories de la connaissance et les données sensorielles alors que l'épistémologie traditionnelle portait principalement son attention sur le caractère de justification et conséquemment sur le caractère normatif qui relie les *sense data* aux théories. Par conséquent, le projet quinién de naturalisation de l'épistémologie conduit à modifier notablement le travail de l'épistémologue traditionnel. Plus encore, c'est la nature de l'épistémologie elle-même qui devient autre en raison du renouvellement à la fois des objets à étudier, du type du questionnement, des objectifs et des méthodes d'investigation mises en oeuvre²⁸.

La scientificisation de l'épistémologie selon des critères naturalistes conduit ainsi à substituer à l'épistémologie traditionnelle produite par les discours classiques des philosophes, une épistémologie différente pour laquelle, selon certains, l'appellation d'épistémologie fait elle-même problème. Le nouveau quinién de l'épistémologie tend à faire de cette dernière un projet intellectuel et épistémique analogue à celui d'une ingénierie épistémique, c'est-à-dire une technologie de la recherche de la vérité²⁹. À la figure de l'épistémologue-philosophe spéculatif, Quine substitue la figure de l'épistémologue-ingénieur scientifique dont la tâche ne peut être accomplie sans avoir su, au préalable, évaluer l'ensemble des connaissances scientifiques et techniques. Celles-ci relèvent de l'investigation

²⁶ E. Pacherie, « Naturalisme et justification », *Op. Cit.*, p. 4-5.

²⁷ J. Kim, *Id.*

²⁸ J. Kim, *Id.*

²⁹ W. Quine, « Reply to Morton White », in L. E. Hahn & P. A. Schlipps (eds), *The philosophy of W.V.O. Quine*, La salle, Open Court, 1986, p. 663-665.

empirique et méritent d'être véritablement considérées afin d'établir la vérité de nos croyances et de la connaissance. Plus encore, l'épistémologue-ingénieur scientifique est un chercheur qui prétend parvenir à la connaissance vraie, en prenant du mieux possible en compte, les facultés cognitives des acteurs épistémiques et les conditions par lesquelles ses facultés s'exercent. L'épistémologie ainsi naturalisée est alors réduite à n'être que l'un des pans d'une science de la cognition : la psychologie scientifique. Autrement dit, l'épistémologie n'est plus cette discipline apte à juger de la valeur de toutes les autres disciplines et apte à juger et à théoriser sur la connaissance en général, mais elle devient un savoir, un savoir-faire épistémique particulier de l'ingénierie cognitive. Il reste à savoir comment il est possible d'articuler ce savoir-faire d'ingénierie épistémique qu'est l'épistémologie naturalisée à la psychologie et quelles en sont les conditions.

Comme le note très justement E. Pacherie, Quine met en cause le projet normatif de l'épistémologie traditionnelle des philosophes dans la mesure où il repose fondamentalement sur une « *aprioricité de la normativité consistant à énoncer des normes a priori de justification de la connaissance* ³⁰ ». Pour autant, Quine n'exclut pas de considérer avec raison la valeur d'une dimension normative de l'épistémologie. Car il existe un authentique souci mélioratif quinenien d'évaluer les qualités épistémiques, des procédures distinctes de la formation de nos croyances. Quine dénie aux procédures épistémologiques traditionnelles d'être en capacité d'évaluer nos croyances et la connaissance exclusivement selon les critères de l'aprioricité. Car nous ne pouvons pas les évaluer en dépit de toute considération d'ordre empirique.

Fondamentalement, Quine reproche à ce qu'il nomme l'épistémologie traditionnelle d'avoir tronqué le questionnement épistémologique. En effet, l'interrogation philosophique traditionnelle : « Comment la connaissance est-elle possible ? » n'a de sens et ne se comprend que depuis une autre plus précise : « Comment la connaissance est-elle possible *pour des êtres tels que les humains dans le monde tel qu'il existe ?* » Le questionnement de l'épistémologie traditionnelle se révèle approximatif et les investigations également par contrecoup. D'après Quine, les épistémologues philosophes traditionnels ne peuvent proposer de solutions adéquates à leur questionnement dans la mesure où ils ne prennent pas suffisamment en considération les limites des facultés des systèmes cognitifs humains et la nature réelle du monde dans lequel ils vivent. L'épistémologie traditionnelle est bien trop marquée par sa seule prise en considération des caractères logiques de la connaissance et des

³⁰ É. Pacherie, *Ibid.*

propositions sur lesquelles se fondent les croyances dites vraies. Elle omet négligemment de considérer à sa juste valeur les relations causales et psychologiques entre les croyances, en particulier, la genèse psychologique de ces croyances et les relations causales entre l'esprit et le monde. Le naturalisme quinien fait prévaloir la nécessaire prise en considération des antécédents cognitifs internes et externes de nos croyances pour le théoricien de la connaissance.

De manière plus générale, le réinvestissement psychologique de l'épistémologie au cours des années 1960 correspond également à l'avènement du problème de Gettier et à l'approche mentaliste des phénomènes de la connaissance. En 1963, au moyen de contre-exemples, E. L. Gettier³¹ fait paraître un article qui remet en cause la thèse classique de l'épistémologie traditionnelle selon laquelle la connaissance est une croyance vraie justifiée logiquement. L'ensemble des tentatives de résolutions du problème de Gettier a conduit peu à peu à revaloriser la dimension psychologique de la connaissance. Afin de résoudre ce problème entre la connaissance et la croyance vraie justifiée, des conditions supplémentaires d'ordre psychologique ont été mises en oeuvre et ont été nécessaires pour apporter une solution. *Grosso modo*, ces conditions relèvent de processus causaux à l'origine de l'avènement et de la pérennité des croyances. Cette introduction de conditions supplémentaires dans la définition de la connaissance a alors conduit à étendre l'ensemble de ces conditions supplémentaires à la justification, donnant l'occasion de considérer à nouveaux frais la valeur d'un questionnement psychologique dans l'analyse des processus épistémiques. Cette introduction est réductible à l'argument général du type suivant : *X* peut avoir la croyance justifiée que *P*, avoir la croyance que si *P*, alors *Q* et avoir la croyance que *Q*. Nous pouvons penser que la croyance que *Q* est justifiée dans la mesure où *Q* est une conséquence logique de *P* et de si *P* alors *Q*. Mais l'individu *X* peut croire *Q* pour des raisons qui n'ont rien à voir avec cette inférence et qui peuvent être cependant contestables sur un plan épistémique.

Autrement dit, pour toute analyse possible traditionnelle ou néo-classique de la connaissance et de la justification, en des termes de conditions purement logiques, nous pouvons concevoir des exemples où ces conditions sont remplies, mais également où nous ne pouvons dire que la croyance de *X* est justifiée ou constitue authentiquement une connaissance, car les croyances de *X* n'ont pas les connexions logiques attendues, c'est-à-dire des connexions illogiques ou mauvaises.

³¹ E. L. Gettier, « Is Justified True Belief Knowledge? », in *Analysis*, 23, 1963.

Par ailleurs, l'avènement de la psychologie au sein du programme épistémologique correspond aussi à la disparition peu à peu du béhaviourisme. Ce dernier dominait la psychologie anglo-américaine des années 1940-1950 et a laissé place à une approche plus mentaliste de la nature de la connaissance. Elle donnera lieu à l'avènement de la psychologie cognitive et aux différentes sous-disciplines qui la composent dont les objectifs sont de proposer des analyses plus scientifiques et moins "épistémologiques" de la nature des systèmes cognitifs et de leur processus. Ces deux bouleversements ont donné à l'approche naturaliste ces lettres de noblesse. Ils ont suggéré la thèse selon laquelle l'épistémologie traditionnelle ne pouvait véritablement conduire ses ambitions épistémiques, sans pour autant prendre en compte les nécessaires paramètres psychologiques des phénomènes cognitifs. L'épistémologie ainsi « naturalisée » conserve comme objectifs d'investigations une dimension méliorative et normative, propre à l'approche traditionnelle, tout en portant son attention sur le caractère humain de la cognition. La réintroduction d'une dimension nécessairement psychologique des phénomènes cognitifs conduit les épistémologues tels Quine à prétendre considérer avec plus de circonspection les ressources cognitives humaines. Elles conduisent à considérer leurs contraintes, et ce afin d'en tirer des modèles d'intelligibilités moins en terme d'absolu et plus relatifs aux caractères humains. Par rapport aux formes plus traditionnelles de l'épistémologie, l'épistémologie "naturalisée" réclame que la dimension réglée et normative de la connaissance et de la justification repose sur des propriétés factuelles relevant de l'ordre de la causalité et des lois de la psychologie.

Cette naturalisation de l'épistémologie insiste sur le fait que le statut épistémique d'un état dépend des processus qui l'engendrent et le pérennisent. Par conséquent, le travail de l'épistémologue consiste alors à énoncer les conditions que doivent satisfaire effectivement les processus psychologiques et à déterminer quels sont les processus à l'oeuvre. Ces conditions consistent en des contraintes effectives que font peser le monde réel et les systèmes cognitifs humains existants³². En retour, ces conditions conduisent à récuser les conceptions infaillibilistes de la connaissance pour déployer à l'inverse des conceptions faillibilistes. L'infaillibilisme comme théorie de la connaissance affirme que toute connaissance est une croyance vraie infailliblement justifiée. Si X est justifié à croire que P , P est vrai. La justification se révèle infaillible. Si X n'a que des croyances justifiées, alors il n'a que des croyances vraies, c'est-à-dire, selon la définition traditionnelle, uniquement des connaissances. Mais est-ce véritablement plausible ? Cela ne peut-il pas conduire au

³² É. Pacherie, *Id.*, p. 6-7

scepticisme ? C'est bien à cela que se trouve confronté dans son ensemble "l'épistémologie traditionnelle", tant celle définie par les critères quiniens que celle définie par les critères clarkiens. Au contraire, le faillibilisme est l'idée selon laquelle le statut épistémique de nos croyances, le fait qu'elles soient justifiées ou non, est fonction de la fiabilité des processus cognitifs et psychologiques qui les causent. Pour ces raisons, nous pouvons avoir des croyances justifiées, mais qui se révèlent fausses comme dans les contre-exemples de Gettier. Notons que l'inafaillibilisme porte directement sur la connaissance et la justification alors que le faillibilisme porte seulement sur la justification. Le naturalisme quiniens conserve en partie une dimension méliorative et normative qui se donne pour objectif de caractériser les stratégies cognitives permettant aux acteurs d'atteindre leurs buts épistémiques. En ce sens, nos croyances sont justifiées pour autant qu'elles résultent de la mobilisation de telles ou telles stratégies.

Si généralement la vérité constitue l'idéal épistémique par excellence, cette valeur prééminente de la vérité est néanmoins relative à certaines situations possibles. La vérité de nos croyances épistémiques n'a de valeur qu'à l'aune de nos objectifs épistémologiques. Cette constatation est en partie celle que fait Clarke lorsqu'il étudie les énoncés de l'épistémologie traditionnelle et ceux du scepticisme. L'idéal épistémique fait de la vérité une valeur prééminente, mais qui ne constitue pas nécessairement une fin en soi. Nos idéaux épistémiques ont foncièrement une valeur instrumentale où la norme épistémique est considérée comme un moyen pour une finalité précise. N'est-ce pas ce qui motive Clarke à s'interroger sur les caractéristiques et le but du *Philosopher*³³ ? Que font précisément les philosophes, les épistémologues traditionnels et les sceptiques lorsqu'ils prétendent d'un ton définitif établir la valeur d'un projet épistémique normatif et universel en termes d'absolu ? L'adoption d'un certain idéal épistémique par l'épistémologie traditionnelle et les procédures mises en oeuvre pour y accéder ne relèvent-elles pas d'un certain choix ayant pour finalité la réalisation d'un but fort peu épistémique ? Autrement dit, la critique établie à l'endroit de l'épistémologie traditionnelle, relativement analogue *cum grano salis* à celle de Quine, peut-elle pour autant constituer un programme épistémologique clarkien ?

Par ailleurs, le naturalisme épistémologique quiniens fait du scepticisme quelque chose auquel il nous est possible de répondre positivement en faisant appel aux ressources épistémiques des savoirs scientifiques. L'erreur de l'épistémologie est de n'avoir pas compris que le scepticisme est par nature un problème empirique et scientifique. Selon Quine, le doute

³³ T. Clarke, *Le Legs du scepticisme*, § *Philosopher*, ses caractéristiques et son but.

sceptique quant à l'existence du monde externe n'a rien d'incohérent ou d'irrationnel. Le scepticisme relève d'un genre de questionnement particulier, d'une variété singulière de doute scientifique auquel nous pouvons répondre positivement par plus de *savoir*, c'est-à-dire de savoirs ou connaissances scientifiques. Mais comme le fait remarquer B. Stroud³⁴, le scepticisme épistémologique ou philosophique n'est pas quelque chose de similaire à une doctrine ou une théorie positive en concurrence avec l'ensemble des savoirs positifs des sciences. Le scepticisme n'est pas une forme de connaissance ou une espèce de doctrine qui prétend concurrencer et se substituer aux autres formes de la connaissance. Un supplément d'expérience ne met en aucune façon un terme au scepticisme de manière positive ou négative. Le scepticisme est fondamentalement négatif. Il est l'affirmation d'une certaine constatation qu'il peut toujours exister plusieurs hypothèses concurrentes sur ce qui est vrai au-delà des seules données et pour lesquelles nous ne serons jamais en posture de décider en faveur de l'une ou de l'autre. Le scepticisme est la puissance du négatif qui se fonde sur l'indécidabilité.

Par conséquent, si le scepticisme peut également puiser ses ressources dans les carences des savoirs scientifiques, pour autant, faire appel à notre connaissance scientifique ne suffit pas à mettre un terme définitif à son existence. Pour ces raisons, le scepticisme est compatible avec l'approche naturaliste même si son argumentation se fonde sur une preuve par l'absurde selon Stroud³⁵. La philosophe naturaliste Élisabeth Pacherie, quant à elle, souligne l'idée selon laquelle « *le naturalisme de Quine en matière d'épistémologie ne se limite pas à soutenir que le problème de la connaissance du monde externe est un problème empirique et donc que pour le résoudre nous pouvons légitimement faire intervenir nos connaissances scientifiques. Il avance aussi l'idée selon laquelle (1) étant donné la sous-détermination logique de nos théories par les données, il nous faut pour évaluer les mérites de nos théories faire intervenir des critères autres que logiques et (2) la recherche de ces critères est-elle même empirique* »³⁶. Pour ces raisons, l'avancée des savoirs scientifiques et la prévalence du modèle des sciences naturalistes et positives correspondraient à l'adaptation de nos structures cognitives à l'effectivité du monde qui résulte d'un processus évolutionnaire rendu explicite par les théories évolutionnistes darwiniennes. D'un point de vue naturaliste, celui d'un Quine, le scepticisme épistémologique est en droit légitime d'exister. Car ses doutes reposent finalement sur la sous-détermination logique et inéluctable de nos inférences

³⁴ Barry Stroud, *The significance of Philosophical Scepticism*, § Naturalised Epistemology, Oxford University Press, 1984, p. 209-254.

³⁵ B. Stroud, *Id.*

³⁶ E. Pacherie, *Id.*, p. 18.

théoriques par rapport aux données sensorielles. Plus encore, le scepticisme peut soutenir que la prévalence et le succès de la connaissance scientifique ne témoignent en faveur de la possibilité de la connaissance que pour autant, nous pouvons octroyer un tel succès à la vérité ou à l'adéquation explicative des théories scientifiques³⁷. Le sceptique peut également défendre la thèse selon laquelle l'évolution des théories scientifiques relève de caractères arbitraires et contingents. Elle ne consiste en aucune façon en un progrès linéaire et positif tel qu'il était encore présenté naïvement par une certaine histoire des sciences.

Des histoires scientifiques différentes peuvent conduire à mettre en cause une représentation unitaire de l'évolution et de la configuration du monde. Pour autant, les controverses scientifiques ne remettent nullement et durablement en cause l'existence du monde externe, comme le prétend radicalement le scepticisme épistémologique³⁸. L'épistémologue naturaliste Quine pourrait donc légitimement invoquer contre ce scepticisme si caractéristique que les savoirs et l'histoire des sciences ne peuvent permettre une forme de doute aussi radical. À cela, Clarke répondrait de la manière suivante : l'épistémologue naturaliste n'a aucunement compris le sens du *legs du scepticisme* et encore moins lorsque l'épistémologue naturaliste pense qu'en entraînant le sceptique sur le terrain empirique³⁹, il met à mal le récital sceptique⁴⁰.

Par ailleurs, nous pourrions poursuivre la comparaison de la philosophie clarkienne à celle de Quine à propos du relativisme ontologique⁴¹. Héritier de Carnap et des empiristes logiques, Quine pose le problème de savoir si le langage est véritablement le reflet de la réalité comme le prétendait l'empirisme logique. En effet, cette conception du langage-reflet déploie la thèse selon laquelle le fait d'exprimer des énoncés d'observation dans une langue est absolument neutre et n'intervient en aucune manière dans la correspondance entre les faits *énoncés* et les faits *réels* tels qu'ils existent en dehors de la science. Mais est-ce véritablement exact ? Au moyen d'une analyse linguistique, Quine montre que l'ensemble des langues humaines n'a pas les mêmes mots, ce qui fait que toute traduction est également une interprétation. Autrement dit, selon les propos quiniens, il y a donc une dimension d'indécidabilité ou d'indétermination de la traduction qu'il nomme « l'inscrutabilité de la référence⁴² » qui nous conduit dans nos usages des mots d'une langue à découper et

³⁷ E. Pacherie, *Id.* p. 19

³⁸ E. Pacherie, *Ibid.*

³⁹ E. Pacherie, *Ibid.*

⁴⁰ S. Cavell, *Les voix de la raison*. Op. Cit.

⁴¹ W. v. O. Quine, *Relativité de l'ontologie et autres essais*, trad. par J. Largeault, nouvelle édition avec une introduction de S. Laugier, Paris, Aubier Flammarion, 2008.

⁴² W. v. O. Quine, *Le mot et la chose*, § II, trad. par J. Dopp & P. Gochet, Paris, Champs Flammarion, p. 57-126.

hiérarchiser les faits tels que nous les percevons. Nous exprimons les énoncés d'observation en utilisant les concepts attachés aux mots de la langue que nous employons. Dès lors, chaque langage devient une grille de lecture et de découpage conceptuel du monde. Or, ce découpage conceptuel ne résulte pas d'une contrainte exercée par la réalité extra-linguistique, car ce découpage varie suivant les langues, selon Quine. Comme le remarque également une autre figure majeure de l'épistémologie contemporaine, Karl Popper, « *tout énoncé a le caractère d'une théorie, d'une hypothèse.* »⁴³ Par conséquent, l'absence d'une neutralité du langage met à mal le programme épistémologique de l'empirisme logique à prétendre fonder la science sur des données empiriques invariantes et irrécusables. Si, le langage impose des concepts alors, il devient possible que des faits identiques conduisent à établir des énoncés d'observations différents, voire incompatibles. Ceci expliquant dès lors, pourquoi les scientifiques peuvent-ils développer de théories justifiées et vérifiées, mais qui reste cependant irréconciliables. N'est-ce pas également le constat analogique réalisé par Clarke à propos des différentes conceptions qui composent la nature de l'épistémologie traditionnelle ?

Quine conduit à l'extrême le constat de la contrainte conceptuelle sur l'ontologie. Il affirme que la question « Qu'est-ce qui existe ? » n'a aucun sens absolu et ne peut être conçue que relativement à un langage. Telle est sa célébrissime thèse de la relativité de l'ontologie. Pour Quine, le fait que les concepts inhérents à un langage soient opérants dans la mesure où ils nous permettent d'agir sur la réalité ne nous garantit aucunement l'existence extra-linguistique des objets auxquels ils se réfèrent. Cela prouve seulement que nos concepts sont relativement bien adaptés à l'existence humaine et à ses formes de vie. Comme le note S. Laugier, il y a une triple relativisation de l'ontologie chez Quine⁴⁴. Cette triple étape de la relativisation de l'ontologie, celle de la théorie, de l'objet et du langage rend compte du fait selon lequel l'ensemble de nos discussions à propos de l'ontologie finit par une acceptation non critique des termes que nous avons appris et auxquels nous tenons. C'est pourquoi, selon Quine, « *l'ontologie, une fois donnée et fixée par l'apprentissage devient à la fois triviale et "finalement inscrutable"*. »⁴⁵ Aussi, les questions à propos de la nature de l'ontologie résultent-elles du mythe de la signification et du mythe de l'ontologie des objets physiques, car aucune expérience, ni théorie ne peut décider de l'ontologie. Pour ces raisons, selon

⁴³ Karl Popper, *La logique de la découverte scientifique*, II partie, § V "Le problème de la base empirique", trad. par N. Tyssen-Rutten & P. Deveaux, Paris, Payot, 1973.

⁴⁴ W. v. O. Quine, *Relativité de l'ontologie et autres essais*, Introduction par S. Laugier, VII - XLII, Op. Cit., p. XXXII- XXXIII.

⁴⁵ *Id.*, p. XXXIV, Quine, *Du point de vue logique*, trad. P. Gochet, Nulle édition et présentation par S. Laugier, Paris, Aubier Flammarion, 2008, p. 121-122. Voir également sur cette question S. Laugier, *L'anthropologie logique de Quine. L'apprentissage de l'obvie.*, Paris, Vrin, 1992.

Quine, notre rapport épistémologique aux objets, nos conceptions de la nature de l'objectivité sont propres à nos langues et à leurs usages. Ce fait souligne aussi une caractéristique majeure, à savoir le caractère paradoxal de nos schèmes conceptuels qui font que nous les considérons tout à la fois comme inscrutables ou indécidables et cependant, obvie.

N'est-ce pas également ce que relève Clarke à propos de la relative non-objectivité de la structure l'ordinarité ⁴⁶? Pour Clarke, l'héritage légué par le scepticisme philosophique nous conduit à constater l'indécidabilité ou l'inscrutabilité de nos schèmes conceptuels. C'est pourquoi nous ne pouvons véritablement, ni décider de la nature de ce qui est philosophique ou non, ni essentialiser le philosophe. Néanmoins, à l'inverse de Quine, Clarke ne nous semble pas fondamentalement énoncer la relativité de l'ontologie, c'est-à-dire formuler un relativisme ontologique qui conduirait à l'irréalisme en considérant que tous les objets, toutes les choses et tous nos corps sont foncièrement théoriques. Sur ce point éminent, Clarke nous paraît plus prudent que Quine.

4.1.2.2 Contextualisme sémantique & naturalisation de l'usage : une conception anthropologique de la signification.

Dans son article " *La vie de l'usage* " ⁴⁷, Mathieu Contou souligne que les analyses wittgensteiniennes à propos de *Meaning in uses* présente une nouvelle **figure post-traditionnelle** de l'être humain. Il précise sa réflexion de la manière suivante. « *Une figure de l'être humain pour laquelle il ne s'agit pas de réanimer ou de relancer un héritage, mais de parvenir à s'orienter à titre individuel en bricolant les conditions de la confiance en soi dans un univers de débris symbolique, l'ordinaire, dont la segmentation, la complexité, le caractère tourbillonnaire et grouillant mettent en échec, plus souvent qu'on est disposé à le reconnaître, notre capacité à appliquer nos concepts avec la certitude et la tranquillité de ceux qui ne doutent pas de le faire à bon escient* ⁴⁸ ». N'est-ce pas également ce à quoi est confronté Clarke à propos de nos facultés de comprendre la question de l'applicabilité

⁴⁶ T. Clarke, *Le legs du scepticisme*, § Le legs du scepticisme.

⁴⁷ Mathieu Contou, « La vie de l'usage. Philosophie du langage et vitalisme chez Wittgenstein », in C. Chauviré (Dir.), *Wittgenstein et les questions du sens* L'art du comprendre, n°20, p. 67-91.

⁴⁸ Mathieu Contou, « La vie de l'usage. Philosophie du langage et vitalisme chez Wittgenstein », in C. Chauviré (Dir.), *Wittgenstein et les questions du sens* L'art du comprendre, n°20, p. 71

conceptuelle ? Loin de thématiser un examen sociologique des circonstances qui viendrait expliquer les conditions contextuelles de la signification des concepts philosophiques, Clarke caractérise une certaine dimension naturaliste de notre condition normative de sujet connaissant. Dans une veine wittgensteinienne, Clarke nous amène à remarquer un fait non négligeable. Nous entretenons avec les concepts et leurs procédures d'application, non pas seulement une relation de type fonctionnaliste et sociologique, mais aussi un commerce naturel qui est celui d'un être vivant aux prises avec une dimension incarnée de l'usage des signes et des symboles⁴⁹.

Selon Clarke, le fait qu'il n'y ait véritablement aucune détermination normative inconditionnelle à fixer de manière absolue la condition du sens, conduit à attribuer une dimension naturaliste à nos pratiques conceptuelles. Loin d'interpréter l'usage spécifiquement philosophique des concepts, comme une « pure » transgression déshumanisante, Clarke considère avec bienveillance la beauté spéculative de la nature de l'épistémologie traditionnelle. En effet, nos relations avec les concepts et leurs significations, philosophiques ou non, sont circonscrites par des contextes à *signifier* qui peuvent être remis en cause par nos formes de vie du jour au lendemain.

Comme le note Contou à propos de Wittgenstein, nous pourrions affirmer que la problématique clarkienne de l'usage à un niveau biologique ou naturaliste fait que « *l'emploi des signes apparaît comme un prolongement technique typique de la vie humaine.*⁵⁰ » Après tout, « *C'est toujours pour des êtres vivants qu'il y a des signes, [...] Comment définit-on un être vivant ? Il semblerait que je sois sur le point de définir un être vivant par l'aptitude d'employer un langage de signes. Et l'indétermination du concept de vivant est tout à fait comparable à celle du concept de "langage"*⁵¹ ». Pour Clarke, la nature de l'épistémologie traditionnelle tend vers une ambition de scientificité. Elle prétend établir et découvrir des vérités à la manière des savoirs scientifiques, en les caractérisant sous le critère de l'absolu. Elle tend vers une conception de l'universalité et de l'intemporalité des contenus de la connaissance, alors même que les valeurs qui inspirent cette tension prennent racine dans un certain *éthos*. Lequel ? Celui d'un être vivant ayant des intérêts ou des objectifs qui sont ceux d'une appartenance à des formes de la vie proprement humaine.

⁴⁹ M. Contou, *Id.*, p. 76.

⁵⁰ M. Contou, *Op. Cit.*, p. 79.

⁵¹ L. Wittgenstein, *Grammaire philosophique*, 1ère partie, § 139, trad. M. A. Lescourret, Paris, Gallimard, 1980, p. 249-250.

Par ailleurs, cet *éthos* d'être vivant souligne notre condition langagière, ses problèmes logico-philosophiques afférents, c'est-à-dire leur dimension à la fois exploratoire et expérimentale dans nos pratiques conceptuelles⁵² à propos du monde extérieur. Le déni par l'épistémologie traditionnelle de l'inconditionnalité des déterminations et des dimensions contextuelles de l'usage conduit les philosophes de la connaissance, à prétendre signifier non plus selon l'usage, mais depuis une revendication à savoir selon les critères de l'objectivité absolue. Ce déni de l'épistémologie traditionnelle l'amène au déni de considérer favorablement la naturalité des revendications épistémologiques mondaines et non philosophiques, c'est-à-dire à une revendication à savoir selon les critères d'une relative objectivité. Selon Clarke, ceci explique les raisons qui conduisent l'épistémologie traditionnelle à récuser la dimension incarnée et vivante de la pensée et de nos revendications à *savoir*. Elle produit ainsi des revendications à savoir analogiques à celles de la vie quotidienne qui sont cependant fondamentalement symétriques de celles qu'elle prétend traduire. L'épistémologie traditionnelle se fourvoie en absolutisant ses critères, car « *elle s'emploie à satisfaire une demande excessive et superfétatoire de détermination du sens* »⁵³.

Après Wittgenstein, Clarke perçoit alors dans la complexité grammaticale des usages conceptuels des philosophes et les problèmes liés à la question de l'applicabilité conceptuelle dans son ensemble, « *l'inextricable enchevêtrement des paramètres d'arrière-plan dont l'identification est nécessaire à la description de nos pratiques conceptuelles.* »⁵⁴

Pour ces raisons, la conception clarkienne de la valeur sémantique des concepts caractérise moins une dimension circonstanciée ou sociologisante des revendications à savoir, qu'une valorisation naturaliste du caractère obvie d'une certaine *vie* des normes à l'oeuvre lorsque nous prétendons signifier nos mots. Par conséquent, la question de l'arrière-plan qui articule la vie des concepts à leur usage et signification est capitale pour Clarke, car « *l'arrière-plan, c'est tout le train-train d'une vie. Et notre concept caractérise un certain élément de ce train-train.* »⁵⁵ Afin de mieux comprendre ce à quoi la pensée clarkienne nous conduit, nous devons renvoyer à Wittgenstein. Il explicite le concept d'arrière-plan de la manière suivante : « *Nous jugeons un acte d'après l'arrière-plan qui est le sien dans la vie d'un homme ; or cet arrière-plan n'est pas monocolore : nous pourrions plutôt le représenter comme un motif en filigrane fort compliqué, que certes nous ne serions pas capables de*

⁵² M. Contou, *Op. Cit.*, p. 80 & p. 85.

⁵³ M. Contou, *Id.*, p. 84

⁵⁴ M. Contou, *Id.*, p. 86

⁵⁵ L. Wittgenstein, *Remarques sur la philosophie de la psychologie*, Vol. II, §625, *Op. Cit.*

*reproduire, mais que nous pourrions reconnaître d'après l'impression d'ensemble qu'il produit sur nous.*⁵⁶»

Autrement dit, la notion d'arrière-plan conduit à nous interroger sur nos capacités descriptives à rendre compte de la manière dont nous agissons en tant qu'être humain. Elle permet ainsi à Clarke de montrer en quoi l'arrière-plan détermine foncièrement nos concepts, nos jugements et les possibilités ou non de l'applicabilité conceptuelle, c'est-à-dire de pouvoir appliquer nos concepts selon une détermination contextuelle.

4.1.3 L'ÉPISTÉMOLOGIE CLARKIENNE : ARRIÈRE-PLAN, CONTEXTUALISME ET INTENTIONNALITÉ

4.1.3.1 Arrière-plan et contextualité : Clarke philosophe de la connaissance

Comme nous l'avons analysé précédemment, Thompson Clarke défend une conception contextualiste de la connaissance en général, et en particulier de la perception visuelle dont la thèse consiste à soutenir que la perception visuelle d'un objet physique est sensible au contexte⁵⁷. Cette thèse énonce foncièrement l'idée selon laquelle ce que nous voyons (littéralement) d'un objet peut différer, le cas échéant, selon les scénarios sur les arrière-plans desquels nous disons voir ce que nous voyons⁵⁸. Autrement dit, nous ne disons pas ce que nous voyons, mais nous voyons ce que nous disons voir. Tel est le sens de la radicalité du contextualisme clarkien. Selon Clarke, l'usage ou l'application épistémologique du concept *voir* par les philosophes ne varie pas seulement en fonction d'un certain état du monde dans lequel nous disons *voir*.

⁵⁶ L. Wittgenstein, *Id.*, §624, Op. Cit.

⁵⁷ T. Clarke, *Voir les surfaces et les objets physiques*.

⁵⁸ J.-Ph. Narboux, « Voir, dire, et dire voir. Clarke McDowell, Travis », Op. Cit., p. 2.

Comme le fait remarquer J.-Ph. Narboux, il varie aussi en fonction du contexte ou scénario sur fond duquel l'usage ou l'application a lieu⁵⁹. La légitimité de l'usage ou de l'application d'un concept empirique tel que *voir* est alors constituée par l'arrière-plan duquel l'élucidation épistémologique et la description conceptuelle des situations à dire *voir* peut être attendue. Autrement dit, l'arrière-plan⁶⁰ constitue peut-être moins une fonction causale de ce que nous sommes conduits à dire *voir* ou à appliquer tels ou tels concepts qu'une certaine ordinarité épistémologique du langage des philosophes à dire *voir* qui se différencie de l'ordinarité des investigations épistémologiques mondaines⁶¹ non philosophiques. La notion wittgensteinienne d'arrière-plan renvoie à la nature implicite du processus de compréhension qui structure la logique des énoncés et des propositions. Il s'agit de rendre compte de l'autonomie du sens d'une proposition par rapport à la vérité d'une autre proposition. Ainsi, nos concepts, nos mots, nos propositions n'ont de sens que relativement à un jeu de langage dont ils font partie et à une forme de vie commune qui les rend possibles. Pour Wittgenstein, la notion d'arrière-plan rend compte d'une certaine naturalité de l'application des règles dans une histoire naturelle et humaine de l'usage du langage. Les activités langagières humaines comme celle de l'application des concepts reposent ainsi sur des faits naturels. Ils rendent intelligibles et conditionnent la formation et l'application de nos concepts et constituent ainsi un cadre de référence ou arrière-plan. Autrement dit, il s'agit également d'un cadre formel de capacités, d'usages et de savoirs-faire qui agit comme un présupposé et qui rend possible notre compréhension et l'application de nos mots et notre maîtrise du langage.

Cette question de la nature et de la fonction de l'arrière-plan ou de l'origine de nos applications conceptuelles n'est pas fondamentalement tranchée par Clarke. C'est un problème qui reste en suspend pour Clarke à la date de 1972, mais pour lequel certains philosophes proches de Clarke, entre autres, Searle⁶² et Cavell⁶³, ont essayé de proposer des réponses distinctes qui peuvent apparaître comme constituant un point d'opposition important⁶⁴. Searle définit la thèse de l'arrière-plan de la manière suivante : « *Les phénomènes intentionnels tels que les significations, les compréhensions, les interprétations, les croyances, les désirs, et les expériences ne fonctionnent qu'à l'intérieur de capacités*

⁵⁹ J.-Ph. Narboux, *Idem*, p. 10.

⁶⁰ L. Wittgenstein, *Recherches philosophiques*, § 102, §103, §104, §105, Op. Cit.

⁶¹ T. Clarke, *La nature de l'épistémologie traditionnelle*.

⁶² John R. Searle, *La redécouverte de l'esprit*, § La conscience, l'intentionnalité et l'Arrière-plan, Paris Gallimard, p. 237-263.

⁶³ Nous souhaitons rappeler ici la proximité intellectuelle longtemps partagée par Cavell et Clarke, mais également le fait que Searle fut un collègue de Clarke à Berkeley pendant de nombreuses années.

⁶⁴ S. Laugier, « Stanley Cavell : une autre théorie de la pertinence », in *Lectures de la philosophie analytique*, sous la direction de S. Laugier et S. Plaud, Paris, Ellipses, 2011, p. 246.

*d'Arrière-plan qui ne sont pas elles-mêmes intentionnelles. Une autre manière de formuler cette thèse est de dire que toute représentation, que se soit dans le langage, dans la pensée ou dans l'expérience, ne parvient à représenter que si l'on dispose d'un ensemble de capacités non représentationnelles.*⁶⁵» Clarke, Cavell et Searle bénéficièrent du legs austinien à propos à la fois de l'importance du caractère contextuel de nos énoncés épistémiques et à propos de l'importance de considérer la parole philosophique comme une modalité d'action sur le réel que les philosophes envisagent d'analyser. Comme le rappelle B. Amboise⁶⁶, pour Austin « *le contexte de description d'un élément du réel importe pour déterminer ce qu'il est important de déterminer ou de préciser. Car les mêmes éléments ne sont pas importants dans des contextes différents selon ce qu'on veut préciser, mettre en valeur. L'établissement de contrastes dépend certes de la chose avec laquelle le contraste est fait, mais aussi du fond commun sur lequel il est dressé. Aussi, plusieurs descriptions d'une même chose peuvent être vraies, selon le degré de finesse, de précision recherché - selon les objectifs de la discussion* ». C'est bien la nature de ce fond commun qui constitue l'arrière-plan qui fait problème. Comme le note S. Laugier, « *ce n'est pas la même chose de dire que l'application de la règle est **déterminée** par un arrière-plan, et qu'elle est à **décrire dans** l'arrière-plan d'actions et de connexions humaines.*⁶⁷» L'arrière-plan apparaît alors comme ce quelque chose qui n'est pas fondamentalement explicatif. Mais plutôt comme ce qui rend possible la grammaire de l'épistémologie traditionnelle selon Clarke, c'est-à-dire une possibilité, parmi d'autres, de savoir et de pouvoir appliquer un concept tel que *voir* et comprendre par là même ce qui est déjà bien visible ou manifeste⁶⁸.

L'hypothèse de l'arrière-plan rend possible la notion de *signification littérale*⁶⁹ et explicite la thèse clarkienne, exposée dans l'article *Voir les surfaces et les objets physiques*, selon laquelle « *ce que je vois (littéralement) peut (littéralement) différer, le cas échéant, selon le scénario sur l'arrière-plan duquel je dis voir ce que je vois.*⁷⁰» L'arrière-plan constitue ainsi une réponse toute wittgensteinienne par Clarke à la récusation austinienne qu'il puisse exister un langage idéal permettant de rendre compte absolument de toutes les

⁶⁵ J. R. Searle, *Op. Cit.*, p. 237-238.

⁶⁶ B. Amboise, « J. L. Austin : la parole comme action », in *Lectures de la philosophie analytique*, sous la direction de S. Laugier et S. Plaud, Paris, Ellipses, 2011, p. 183.

⁶⁷ S. Laugier, *Ibid.*

⁶⁸ L. Wittgenstein, *Recherches philosophiques*, § 89, *Op. Cit.* p. p. 77.

⁶⁹ Thématisé également par J. R. Searle in « *Literal Meaning* », *Erkennis* 1, 1978, p. 207-224. Repris dans *Expression and Meaning*, Cambridge University Press ; *Sens et expression*, trad. Franç. J. Proust, Paris, Editions de Minuit, 1983.

⁷⁰ J. P. Narboux, *Voir, dire, et dire voir*, *Op. Cit.*, p. 2.

dimensions du réel, selon les situations⁷¹. Loin d'invalider, si ce n'est de ridiculiser l'ensemble des prétentions et revendications épistémologiques des philosophes traditionnels, comme le laisse suggérer Austin⁷², l'arrière-plan constitue la raison fondamentale pour laquelle Clarke voit dans la nature de l'épistémologie traditionnelle et la nature du scepticisme une manifestation intellectuelle remarquable par bien des points. Ce problème complexe de la nature si spécifique de l'épistémologie traditionnelle articulée à la nature tout autant singulière du scepticisme, Clarke s'est proposé de l'éclairer tout au long de son oeuvre, mais également au cours de son enseignement à l'Université de Berkeley⁷³. L'arrière-plan est ainsi la raison d'être du contextualisme Clarkien. Cela conduit Clarke à poursuivre singulièrement le travail de dévoilement entrepris par Austin à propos des conditions de tels usages ou telles applications des concepts. Mais surtout à présenter une analyse et une compréhension plus fines des raisons qui motivent généralement les philosophes traditionnels à prétendre dire *voir* et dire *savoir* ou, à l'inverse, à opposer un déni radical tel celui du scepticisme épistémologique. L'arrière-plan rend compte des motifs réels et des scénarios épistémologiques à dire *voir* et à dire *savoir* qui s'inscrivent dans des jeux de langage spécifiquement philosophiques qui n'ont besoin, ni de fondement, ni de justification. Pour ces raisons, la nature paradoxale de l'ordinarité relève moins du problème épistémologique traditionnel de l'accès au réel et de son hypothétique nature que du problème de notre acceptation à reconnaître le caractère anodin ou ordinaire de nos pratiques épistémiques.

Autrement dit le contextualisme Clarkien interroge de manière radicale le *philosopher* en nous posant implicitement les questions suivantes. De quoi relève fondamentalement la dimension conceptuelle ? Des seuls usages réglés de catégories selon une typologie de discours ? Les dégustateurs contraints et impénitents du concevable⁷⁴ que sont les philosophes ne récusent-ils pas de fait l'ordinarité de la singularité épistémique pour laquelle l'absence de catégorie et de critère peut également se faire ressentir ? En d'autres termes, la structure paradoxale de l'équivocité de l'ordinarité dans le discours philosophique ne conduit-elle qu'à dialectiser la relation entre le *Philosophising* et le *Plain* ?⁷⁵ Mais qu'est véritablement la

⁷¹ B. Ambroise, *Id.*, p. 183.

⁷² J. L. Austin, *Le langage de la perception*, Op. Cit.

⁷³ Ces faits nous ont été rapportés par de précieux témoins, en l'occurrence B. Stroud et A. Hamawaki lors du Colloque international *The legacy of Skepticism* organisé par J. P. Narboux et qui s'est tenu à l'Université Michel de Montaigne entre le 07 et le 11 juin 2011.

⁷⁴ T. Clarke, *Le legs du scepticisme*, § Contre-interrogatoire du sens commun.

⁷⁵ James Conant, « The dialectical Relation between the Plain and the Philosophical », International Conference *The Legacy of Thompson Clarke*, Bordeaux June 7-11, 2011, inédit.

structure de l'anodin, de l'ordinarité pour Clarke ?⁷⁶ Ni simple modalité discursive, ni identifiable au sens commun philosophique, les caractéristiques du *plain* ou de l'ordinarité ne relèvent pas non plus d'une quelconque structure fondationnelle ou de donation. Nos pratiques épistémiques philosophiques ou non sont tout autant théoriques que pratiques et n'ont de sens qu'articulées aux formes de vie, à une certaine naturalité des vies humaines qui nous pousse peu ou prou à nous enquérir du monde sur le mode de l'interrogation. La pensée clarkienne nous conduit ainsi à réfléchir à la nature et à la situation de l'expression philosophique dans nos formes de vie en nous interrogeant sur l'ontologie du *plain*. Irréductible à un quelconque *donné* (objets physiques, *sense data*, principes premiers, universaux, ...), selon Clarke, le *plain* n'est pas non plus réductible à « l'idée d'une certaine strate de l'expérience qui émet en quelque sorte une prétention à la vérité et qui est en quelque sorte plus élémentaire que tout système conceptuel acquis »⁷⁷. À l'inverse, le *plain* n'est pas non plus réductible à une structure catégoriale du monde qui s'imposerait *a priori* et naturellement à l'esprit humain. Il est l'incarnation de ce qui se manifeste à nous dans notre propension à *vouloir connaître* et *dire* le monde, et ce dans nos pratiques épistémiques effectives qu'elles fussent philosophiques ou non. Par conséquent, selon Clarke, le *plain* ou l'ordinarité constitue à la fois la pierre d'achoppement du scepticisme, du fait de sa *relative "non-objectivité"*⁷⁸ et sa condition ou détermination tout en négativité. Telle est la paradoxale équivocité de l'ordinarité ou du *plain* qui nous enjoint à poser l'interrogation suivante : qu'est-ce qui compte comme réalité ?⁷⁹

Le contextualisme clarkien déploie l'idée d'un contexte d'usage à l'oeuvre dans nos énoncés épistémiques. Le contexte n'est pas extérieur au sens, il est l'incarnation de nos manières d'user de nos énoncés linguistiques afin de faire advenir les scénarios épistémologiques dont l'arrière-plan constitue la perspective. Il y a ainsi une forme de naturalité de la contextualité des énoncés épistémologiques des philosophes qui rend compte des polémiques à propos de la définition et de l'application des concepts. Il n'y a ainsi aucun énoncé épistémique qui ne puisse « *demeurer irréductiblement contextuel, c'est-à-dire vulnérable au changement de contexte* »⁸⁰. Comme le fait remarquer J. Benoist, « *le contexte*

⁷⁶ T. Clarke, *Le legs du scepticisme*, § Le legs du scepticisme.

⁷⁷ W. Sellars, *Notre dame Lectures 1969-1986*, The Bootleg Version, transcrites par Pedro Amaral disponible sur le site <http://www.ditext.com/amaral/wsndl.pdf>, 249 ; cité par Mathias Girel, in "Wilfrid Sellars, philosophe synoptique" in *Lectures de la philosophie analytique*, sous la direction de S. Laugier et S. Plaud, Paris, Ellipses, 2011, p. 533.

⁷⁸ T. Clarke, *Ibid.*

⁷⁹ J. Benoist, *Éléments de philosophie réaliste*, § le contexte, Paris, Vrin, 2011, p. 78.

⁸⁰ J. Benoist, *Éléments de philosophie réaliste*, Op. Cit. , p. 86.

*est ce qui fait la fragilité de nos prises normatives, mais aussi ce qui en fait la solidité et la détermination : ce sur quoi elles reposent.*⁸¹» Clarke souligne implicitement ce caractère intrinsèque à l'idée de contexte qui explique les raisons des philosophes sceptiques à présupposer que le concept de *savoir* et son application **requièrent** *l'invulnérabilité*⁸².

Pour Clarke, la réalité des ambitions et prétentions de l'épistémologie traditionnelle et du scepticisme tend à minorer que la réalité des "faits" décrits au cours des investigations est constituée par l'acceptation d'une structure normative. Cette dernière nécessite un contexte auquel prétendent répondre les scénarios des investigations épistémologiques qui opèrent une normativité de ce qu'est dire voir et de ce qu'est dire savoir. D'une certaine façon, Thompson Clarke souligne l'idée selon laquelle les réalités possibles de ce qu'est *voir un objet physique* et ce qu'est *savoir* correspondent à des situations possibles pour lesquelles la structure normative peut s'implémenter et revêtir une certaine portée contextuelle⁸³ de ce qu'est *dire voir* et ce qu'est *dire savoir*. En conséquence, il nous est possible de projeter l'usage de nos concepts dans certains contextes, en créant de nouveaux sens qui constituent la trame des polémiques entre théoriciens de la connaissance, mais également celle de nos formes de vie et pratiques langagières, comme le pense Cavell⁸⁴. Clarke rend compte de son contextualisme épistémologique en faisant remarquer que ce qui rend possible la contextualité des énoncés philosophiques, c'est l'existence de niveaux distincts de contextualité qui légitiment un sens effectif à *dire voir* et à *dire savoir*⁸⁵.

Comme le note J. Benoist qui nous paraît en cela expliciter le contextualisme clarkien, « *il n'y a de contexte que là où on rentre dans ce jeu normatif dans le réel que, en un sens ou en un autre, on appelle "pensée". Mais le contexte lui-même, en son sens originnaire [...] est ce qui reste dans le silence, et reversé à un contact qui est d'un autre ordre que la norme.*⁸⁶» Le contextualisme clarkien rend compte ainsi du sens effectif des énoncés épistémologiques de philosophes et du caractère éminemment conceptuel et contextuel de la pensée philosophique. Le contextualisme radical de Clarke explicite ainsi la nature de la pensée philosophique en articulant ses ambitions à celles que nous pouvons avoir en dehors des cabinets philosophiques. Les prises philosophiques exercées sur les choses et le monde prétendent embrasser le réel selon les critères unidimensionnels des pratiques exclusivement

⁸¹ J. Benoist, *Ibid.*

⁸² T. Clarke. *Le legs du scepticisme*.

⁸³ J. Benoist, *Op. Cit.*, p. 87.

⁸⁴ S. Cavell, *Dire et vouloir dire*, trad. franç. de S. Laugier et Ch. Fournier, Paris, Éditions du Cerf, 2009, p. 137.

⁸⁵ J. Benoist, *Id.*, p. 88.

⁸⁶ J. Benoist, *Ibid.*,

sémantiques. Ces prises correspondent à un certain formatage unidimensionnel de la question du sens qui oblitère le poids de nos pratiques non sémantiques dans la vie quotidienne. Pour ces raisons, elles font du scepticisme quelque chose qui consiste moins dans le fait de donner beaucoup à penser que de donner quelque chose de nouveau à peser⁸⁷. En l'occurrence, le scepticisme donne à penser le fait qu'il ne faut pas trop présumer, comme le prétendent communément les philosophes traditionnels, de la nature ou de la structure de l'ordinarité, du *plain*, et auprès duquel, selon Clarke, Moore a agi avec le plus grand *tact*, c'est-à-dire en *philosophe complet*⁸⁸.

Généralement⁸⁹, l'idée de sens renvoie au processus d'identification d'une entité à laquelle nous cherchons à nous rapporter. Lorsque, nous cherchons à formaliser philosophiquement ce problème de l'identification d'une chose ou d'une entité, comme étant telles ou telles, c'est-à-dire selon un certain sens, nous suggérons que l'identification consiste en une sorte d'extension à l'être des choses. Le fait d'identifier une chose ou entité, selon un certain sens ou de telles ou telles manières, c'est-à-dire *en tant que* constitue l'idée d'intentionnalité⁹⁰. Cependant, les traits de l'univers physique en lesquels consiste la plus grande partie de notre réalité se prêtent fort difficilement à une caractérisation en termes intentionnels, dans la mesure où son être supposé est très largement indépendant de la présence d'agent humain vecteur d'intentionnalité⁹¹. Par conséquent, « *la figure d'un monde vidé de ses occupants humains ou en tous cas indifférents au type d'activité qui semble définir en propre leur humanité paraît donner un sens concret à l'idée d'une réalité indépendante de tous "sens"* »⁹². Pourtant, il appert que nous avons des possibilités d'exercer des prises sur des aspects concrets et divers du monde qui relèvent de l'ordre de la réalité au moyen de description outrepassant largement le seul registre physicaliste⁹³. Pour Clarke, la pertinence des énoncés épistémologiques des philosophes révèle un ancrage foncièrement contextualiste de la connaissance. Cet ancrage repose sur un arrière-plan ou un point de vue qui légitime la vérité à décrire la perception d'un objet selon telle ou telle situation. L'arrière-plan ou point de vue structure une certaine situation descriptive de l'objet, au moyen d'une prise normative sur le réel où ce dernier peut être véritablement circonscrit. Ainsi, il est possible d'apporter un

⁸⁷ T. Clarke, *Le legs du scepticisme*, § Le legs du scepticisme.

⁸⁸ T. Clarke, *Ibid.*

⁸⁹ Nous empruntons ici à Jocelyn Benoist sa précieuse analyse de l'intentionnalité, exposée au chapitre II de son livre précédemment cité, *Éléments de philosophie réaliste*.

⁹⁰ J. Benoist, *Éléments de philosophie réaliste*, § L'intentionnalité, Op. Cit., p. 48-49.

⁹¹ J. Benoist, *id.*, p. 50.

⁹² J. Benoist, *Ibid.*

⁹³ J. Benoist, *Id.*, p. 52.

éclairage différent selon les situations descriptives de ce qu'est dire *voir* un objet qui peut apparaître comme un réel à chaque fois distinct⁹⁴ de ce qu'est dire *voir* un objet⁹⁵.

Pour ces raisons, la vérité descriptive d'une tomate dite *vue* peut l'être selon le point de vue de l'entièreté de la tomate ou seulement du point de vue de sa surface⁹⁶. Contextuellement, cela a du sens de décrire un objet, à l'exemple d'une tomate ou d'un morceau de fromage grignoté⁹⁷, selon les points de vue et les concepts d'*entièreté*, de *surface* ou bien encore d'*avoir été grignoté*. Les différences descriptives de *voir* ne sont pas ainsi arbitraires, elles résultent de situations ou de points de vue distincts qui motivent les raisons des épistémologues à faire prévaloir telle ou telle description. Il ne peut donc y avoir de point de vue absolu⁹⁸, il n'y a qu'une infinité de points de vue articulés à des situations descriptives qui pour certaines d'entre elles ne seront pertinentes que relativement et de manière inégale⁹⁹.

Ceci explique pourquoi les épistémologues choisiront plutôt telle situation pertinente à telle autre, au regard d'une certaine adéquation qui leur fait dire que telle description représente véritablement ce qu'est dire *voir* un objet physique¹⁰⁰. Cela explique également pour quelles raisons dans la vie quotidienne, cela a plus de sens de décrire d'un point de vue contextualiste tel objet. Plutôt comme un livre, lorsque nous sommes devant la vitrine d'une librairie, ou plutôt, comme un parallépipède rectangle lorsque nous sommes devant cette même librairie, mais accompagné d'un ami mathématicien auquel nous demandons une leçon de géométrie¹⁰¹. La réalité descriptive de l'objet est donc dans certains cas ce qui est *représentable d'une certaine manière*,¹⁰² soit comme une tomate dans sa globalité, soit comme une partie de sa surface¹⁰³. Comme le note judicieusement J. Benoist, il y a donc une *contrainte logique*¹⁰⁴ à la pertinence et à la vérité de la description qui doit attirer notre attention, selon Clarke, sur la dimension formelle même sous laquelle se pose à nous la question de la réalité ou du « il y a ». La manière dont nous formulons et donnons un format à la question de la réalité conduit alors à produire une perspective intentionnelle à la position du réel que nous cherchons à identifier.

⁹⁴ J. Benoist, *Id.*, p. 54-56

⁹⁵ T. Clarke, *Voir les surfaces et les objets physiques*.

⁹⁶ T. Clarke, *Ibid.*

⁹⁷ T. Clarke, *Ibid.*

⁹⁸ T. Clarke, *Voir les surfaces et les objets physiques et Le legs du scepticisme*.

⁹⁹ J. Benoist, *Eléments de philosophie réaliste*, Op. Cit.

¹⁰⁰ T. Clarke, *Voir les surfaces et les objets physiques*.

¹⁰¹ J. Benoist, *Id.*, p. 55

¹⁰² J. Benoist, *Id.*, p. 54

¹⁰³ T. Clarke, *Voir les surfaces et les objets physiques*.

¹⁰⁴ J. Benoist, *Ibid*

Telle est la vérité du contextualisme radical de Thompson Clarke qui ne doit pas être confondu avec un contextualisme plus flexible et plus commun auquel il s'oppose. Ce contextualisme commun déploie l'idée qu'il y aurait « *"un véritable objet" qui se tiendrait au-delà de ses différents formats de représentation et (qui) pourrait alternativement être qualifié d'une façon ou d'une autre (qui) nous échapperait et que nous serions obligés, pour y avoir accès, d'adopter un point de vue.*¹⁰⁵ » Les examens philosophiques de Clarke conduisent ainsi à poser la question de l'intentionnalité de la perception en interrogeant le format des interrogations et des procédures épistémologiques des philosophes traditionnels. Clarke souligne qu'il ne saurait y avoir de description du réel, de "faits bruts", d'objets matériels ou de faits à l'exemple du "*Fait HM*"¹⁰⁶, sans caractérisation d'une situation paradigmatique qui manifeste un certain point de vue. Les choses ne sont pas alors simplement comme nous le disons, le pensons ou le représentons. Elles sont de la manière dont nous disons, pensons ou représentons exactement ce qu'il nous faut en dire et rapporter dans cette situation¹⁰⁷ qui constitue le point de vue qu'articule l'arrière-plan¹⁰⁸ des jeux de langage des philosophes de la connaissance. La situation, le point de vue et l'arrière-plan configurent de façon articulée la prise normative des épistémologues et des sceptiques en une certaine détermination du réel, comme étant supposément comme ceci ou comme cela. Les attitudes intellectuelles et épistémologiques à l'endroit de la configuration du réel sont ainsi adoptées en vertu de scénarios qui engagent ceux qui les produisent.

Le contextualisme épistémologique Clarkien ne consiste pas à défendre l'idée selon laquelle un objet pourrait être décrit dans une certaine situation ou dans une autre, selon des caractérisations opératoires pertinentes et circonstanciées¹⁰⁹. Bien au contraire, selon Clarke, il n'est pas vrai qu'une description en vaut une autre ou qu'elles seraient interchangeable, selon les circonstances. Les descriptions situées ne peuvent être ni équivalentes, ni pertinentes à prétendre de manière concurrentielle saisir normativement et exactement le réel¹¹⁰. Nos manières de rapporter la réalité ou d'établir des procédures de description sur la réalité ne consistent pas en de purs points de vue transcendants ou externes¹¹¹, amovibles au gré des situations circonstanciées, comme pourraient le laisser entendre les polémiques

¹⁰⁵ J. Benoist, *Op. cit.*, p. 54.

¹⁰⁶ T. Clarke, *Voir les surfaces et les objets physiques*.

¹⁰⁷ J. Benoist, *Éléments de philosophie réaliste*, Op. Cit., p. 58.

¹⁰⁸ T. Clarke, *Id.*

¹⁰⁹ J. Benoist, *Id.*, p. 59.

¹¹⁰ J. Benoist, *Id.*, p. 59-60.

¹¹¹ J. Benoist, *Id.*, p. 60. Procédures dénoncées par Clarke dans ses deux articles.

philosophiques. Le réalisme sous-jacent aux procédures descriptives de la philosophie de la connaissance traditionnelle tend à proscrire le poids des scénarios et de l'arrière-plan, sans lesquels il n'y aurait pas de véritable nécessité et de sens à décrire le réel selon tel ou tel aspect.

Pour Clarke, l'empirisme et le réalisme métaphysique prétendent rendre manifeste la réalité alors même qu'ils confondent au moyen de leurs procédures la réalité avec leur désir de réalisme. Clarke rappelle au sein de ces analyses que cette ambition de réalisme(s) au coeur du projet de l'épistémologie traditionnelle recouvre l'idée d'une volonté de rendre manifeste l'Être. Seulement, cette manifestation ou cette transparence à l'Être n'est pas inconditionnelle, car « *il y a un contexte sous lequel la description adéquate* ¹¹² » est réellement *voir* une tomate ou un morceau de fromage grignoté¹¹³. Il y a une nécessité logique à décrire le réel de telle ou telle façon qui n'est pas indépendante du point de vue et de l'arrière-plan pour lesquels nous nous attendons réellement à *voir* la tomate ou le morceau de fromage dans tel ou tel état ou selon tel ou tel ou tel aspect. Mais la multiplicité réelle des aspects n'est pas pour autant additionnelle comme le prétend une certaine métaphysique contemporaine¹¹⁴.

Le contextualisme clarkien ne consiste pas en une interprétation de l'ontologie supposée du réel. Quand nous déterminons un objet comme tel ou tel, c'est que les conditions réelles de tel ou tel point de vue sur l'objet sont réellement remplies et que nous pouvons adéquatement désigner l'objet comme étant tels ou tels¹¹⁵. Si l'objet en question est une tomate ou un morceau de fromage grignoté, cela ne correspond nullement à une prosaïque manière de le nommer ou de le représenter. Au contraire, cela correspond au fait que les épistémologues et les non-philosophes ne peuvent pas décrire ce qui leur apparaît comme *voir une tomate ou un morceau de fromage grignoté*, ni de n'importe quelle manière, ni dans n'importe quelles circonstances. Pour autant, selon Clarke, les épistémologues prétendent à une généralité qui leur fait perdre l'importance des *points de vue*, autrement dit la relative objectivité de leur point de vue et la prévalence insuffisamment légitimée qu'il lui accorde. Ceci constitue un point de la plus haute importance dans son travail. En oblitérant les

¹¹² J. Benoist, *Id.*, p. 62.

¹¹³ T. Clarke, *Voir les surfaces et les objets physiques*.

¹¹⁴ Voir la critique judicieuse établie par J. Benoist à l'encontre d'une certaine résurgence de la métaphysique dans la pensée contemporaine, et en particulier, à l'encontre du réalisme intentionnel métaphysique et du réalisme métaphysique en général, in *Éléments de philosophie réaliste*, § II, p. 59-66. Pour J. Benoist, la métaphysique contemporaine souffre trop souvent d'un « *déploiement d'un mode d'interrogation acontextuel qui ignore les conditions de détermination du réel qu'il prétend circonscrire, en tant que conditions réelles* ».

¹¹⁵ J. Benoist, *Id.*, p. 62.

conditions de détermination du réel qu'ils prétendent pourtant circonscrire, les épistémologues traditionnels et à leur suite les sceptiques déploient un mode d'interrogation épistémologique contextuel. Pour ces raisons, le contextualisme de Clarke n'est pas un contextualisme circonstancié ou de circonstance qui viendrait à poser la question de l'ontologie du réel en termes d'irréalité. Pour Clarke, le fait que les épistémologues traditionnels adoptent un certain point de vue à signifier ce qu'est dire *voir* constitue par voie de conséquence une capacité à voir, selon un contexte, c'est-à-dire selon un cadre où ce point de vue a un sens, un cadre où une tomate, un crayon ou un morceau de fromage grignoté¹¹⁶ sont comme étant du type de ce qu'on identifie ainsi¹¹⁷. Faire droit à l'intentionnalité pour Clarke consiste à souligner le caractère idéal à vouloir représenter un objet donné d'une certaine manière ou d'une autre. Comme le rappelle J Benoist, « *cependant, les possibilités dont il s'agit sont des **possibilités réelles**, parce que les dites façons trouvent leurs motifs respectifs dans la réalité. Il faut donc, à chaque fois, interroger les conditions réelles d'une telle idéalité.*¹¹⁸ »

C'est bien ce que reflète l'enjeu pour Thompson Clarke d'examiner la nature et les procédures d'investigations de l'épistémologie traditionnelle articulée à celle du scepticisme. Oubliant le caractère d'idéalisation des procédures afin de poser le problème de l'identification de ce qui existe et d'établir ainsi un réalisme descriptif idéalisé et pur, les philosophes de la connaissance demeurent dans une irréfragable tentation. Cette tentation est la propension pleinement philosophique de faire porter le poids à la réalité, de leurs propres représentations¹¹⁹. Pour ces raisons, selon Clarke, les épistémologues en viennent ainsi constamment à confondre la réalité avec le réel, la réalité avec le réalisme, la réalité avec le *sens* de la réalité¹²⁰.

¹¹⁶ T. Clarke, *Voir les surfaces et les objets physiques*

¹¹⁷ J. Benoist, *Op. Cit.*, § II "L'intentionnalité", p. 67

¹¹⁸ J. Benoist, *Id.*, p. 71-72

¹¹⁹ J. Benoist, *Id.*, p. 72

¹²⁰ J. Benoist, *Ibid.*

4.3.1.2 Naturalisation de l'usage et conception contextualiste de l'intentionnalité.

Dans son article précédemment cité, Mathieu Contou rappelle que la naturalisation de l'intentionnalité et la description en contexte sont deux opérations complémentaires et indissociables qui caractérisent la méthode grammaticale de Wittgenstein. Il poursuit : « *C'est parce que la description de ce que nous appelons "pensée" exige qu'on prenne garde au contexte et aux circonstances de l'application de nos concepts qu'elle conduit aussi à mettre en évidence la part de réglage, de bricolage et de captation sensible qu'enveloppe tout rapport vivant à la signification*¹²¹ ». S'il existe une dimension naturelle à la normativité conceptuelle et à l'applicabilité conceptuelle, pour autant, nous devons reconnaître qu'il y a tout autant une indétermination ou une plasticité contextuelle qui affecte la manière dont nous signifions nos mots. Il y a donc une dimension foncièrement anthropologique de la connaissance, en tant qu'être vivant, qui s'articule à un espace des raisons qui rationalisent la demande de revendication à savoir.

C'est pourquoi Clarke voit dans l'épistémologie traditionnelle et l'exercice philosophique une manière tout à fait naturelle de porter la question du sens hors de son inscription naturelle et apparemment restrictive de la vie quotidienne. Cependant, s'il y a une naturalité à cette volonté ou ce désir réel de transcender le prétendu « *cercle de l'ordinaire*¹²² », le fait de considérer que l'expression philosophique consiste à outrepasser les supposées limites des investigations épistémologiques mondaines des non-philosophes est une erreur. Pour Clarke, établir une dualité dans le régime épistémique des êtres humains entre "philosopher" et ne "pas philosopher", comme le prétend généralement l'épistémologie traditionnelle, c'est déterminer artificiellement la nature et les procédures de nos engagements épistémiques. C'est récuser l'idée d'une détermination contextuelle sur la signification de nos mots et contester l'idée d'une plasticité des conditions ou paramètres contextuels qui motive¹²³ la naturalité à dire voir ou à dire savoir, selon tels ou tels contextes et établir une « *relative objectivité* »¹²⁴. L'idée d'objectivité absolue à laquelle aspirent traditionnellement les philosophes de la connaissance oppose un déni aux conditions labiles d'émergence effective de la signification. Clarke affirme le caractère désincarné de l'idée d'objectivité absolue défendue notoirement par les philosophes par rapport aux pratiques vivantes de la

¹²¹ M. Contou, « La vie de l'usage. Philosophie du langage et vitalisme chez Wittgenstein », *Op. Cit.*, p. 83.

¹²² T. Clarke, *Le legs du scepticisme*, § Au-delà de l'ordinaire.

¹²³ M. Contou, « La vie de l'usage. Philosophie du langage et vitalisme chez Wittgenstein », *Op. Cit.*, p. 82.

¹²⁴ T. Clarke, *Le legs du scepticisme*, § Le legs du scepticisme.

connaissance en général. En effet, nous entretenons un rapport vivant avec les concepts et leurs usages qu'il est souhaitable de savoir apprécier, selon Clarke. Car cela rend compte de la dimension naturelle et vivante du commerce des signes¹²⁵ et des symboles dans les multiples formes que prend la vie humaine, furent-elles philosophiques ou non. Pour cette raison, Clarke concentre son attention sur ce que prétendent signifier avec leurs mots les philosophes en le comparant à ce que signifient les hommes dans des pratiques épistémiques jugées communément comme non philosophiques. Ceci explique les raisons pour lesquelles Clarke en vient à dissocier un sens commun philosophique (SCph) d'un sens commun ordinaire(SCord)¹²⁶.

Dans la pensée wittgensteinienne, Mathieu Contou souligne que la notion d'usage apparaît remplir la même fonction que celle d'intentionnalité pour la phénoménologie « à cette différence près, néanmoins, que ce qui se dit dans le registre mentaliste de l'**intuition** se dit ici dans le registre technique de l'opération »¹²⁷. Contou poursuit son examen analogique en affirmant ce point essentiel : « **qu'il ne faut pas perdre de vue le fait important qu'usage et reconnaissance des signes sont intimement liés au souci de s'orienter, de ne pas perdre son chemin, de s'y retrouver**¹²⁸. Comprendre ce qu'un signe signifie, l'identifier comme symbolisant telle ou telle intention suppose donc familiarité et vigilance vis-à-vis de ses conditions d'application : usage et condition d'usage livrent les "coordonnées logiques" du signe, celles qui sont susceptibles de le qualifier comme "pensée".¹²⁹ » L'examen philosophique clarkien, quant à la nature de l'épistémologie traditionnelle, nous paraît s'inscrire dans cette constatation. Il existe ainsi une dimension opératoire de la condition cognitive humaine articulée à notre rapport à la signification¹³⁰ qui rend compte de nos pratiques vivantes à vouloir signifier tel ou tel trait du monde, selon telle ou telle configuration symbolique. Cette dimension explique le point suivant. Notre condition langagière résulte avant tout d'une certaine disposition psychique naturelle ou *éthos* vivant, dont l'expression philosophique est l'une des manifestations naturelles et possibles de l'usage du symbolique ou seconde nature qui nous oriente dans les formes prises par la vie humaine. Pour ces raisons, nos aptitudes d'être vivant à pouvoir *signifier* notre environnement et ses composantes soulignent notre relation vivante à la signification. Clarke perçoit dans son

¹²⁵ M. Contou, *Id.*, p. 77.

¹²⁶ T. Clarke, *Le legs du scepticisme*.

¹²⁷ M. Contou, *Id.*, p. 79

¹²⁸ C'est nous qui soulignons.

¹²⁹ M. Contou, *Ibid.*

¹³⁰ M. Contou, *Id.*, p. 80.

examen de ce que prétendent signifier les épistémologues un élément important. Les descriptions qu'il peut établir à propos de l'expression philosophique, des formes de la pensée et des formes d'activités qu'elle peut recouvrir doivent impérativement rendre compte d'une certaine détermination du sens qui n'est pas celui traditionnellement invoqué par les philosophes de la connaissance. Plus encore, une certaine détermination du sens n'a de signification que pour autant, selon Clarke, nous prenions garde au contexte qui explicite les raisons d'être de l'applicabilité conceptuelle.

Autrement dit, Clarke nous rappelle à la suite de Wittgenstein l'idée suivante : une flèche montre quelque chose que pour autant, il y ait dans la monstration, la possibilité d'une application pour un être vivant, en l'occurrence l'humain¹³¹. Il y a donc pour Clarke, une indétermination fondamentale qui motive la possibilité de lier les procédures conceptuelles proprement épistémologiques à la forme que peut prendre une forme de vie humaine en tant qu'elle est qualifiée de *philosophique*. Clarke en tire une conclusion essentielle. Il est possible de reconnaître un trait naturel de l'ensemble de nos possibilités d'appliquer tel ou tel concept, selon une certaine caractérisation de la contextualité qui implique une dimension incarnée ou vivante de la signification. La dimension foncièrement vivante de l'applicabilité conceptuelle, c'est-à-dire une certaine sensibilité naturelle à l'occasion à laquelle elle s'ouvre, caractérise une forme de naturalisation de l'intentionnalité comme seconde nature. Le fait pour Thompson Clarke de reconnaître le caractère vivant de l'usage de nos concepts implique également de l'articuler à une conception contextualiste de l'intentionnalité¹³². C'est pourquoi, naturaliser l'intentionnalité et néanmoins la décrire en contexte sont deux opérations liées par le fait suivant : reconnaître que toute description de ce que nous nommons la pensée fût-telle philosophique, ordonne la mise en évidence d'un rapport suivant indéfectible à la signification. Même, si cette pensée affirme que toute connaissance vraie est absolue et nécessairement désincarnée comme le prétendent traditionnellement les philosophes de la connaissance. En cela, Clarke se différencie radicalement d'Austin. Pour Clarke, Austin ne fait qu'accentuer la prétendue dimension désincarnée à laquelle aspire généralement la pensée philosophique par son analyse erronée qui tend à réduire la nature de l'épistémologie traditionnelle au seul point de vue scolastique¹³³. Malgré son déni, la nature de l'épistémologie traditionnelle est nécessairement un rapport vivant à la connaissance qu'opèrent des êtres vivants. Même, si ces derniers projettent, de manière fantasmatique dans

¹³¹ L. Wittgenstein, *Recherches philosophiques*, § 454, Op., Cit., p. 191.

¹³² M. Contou, *Op. Cit.*, p. 83

¹³³ J.L. Austin, *Le langage de la perception*, §1, Op. Cit., p. 79-80.

leurs revendications à savoir et au moyen de singuliers scénarios à propos de la connaissance, une désincarnation et une accession à une réalité objective absolue, comme de purs observateurs et contempteurs du monde. Le regard clarkien porté sur la nature de l'épistémologie traditionnelle ne peut donc qu'être bienveillant, à l'opposé de celui d'Austin, car l'épistémologie est l'indice d'une activité intellectuelle foncièrement vivante puisque humaine. La dimension fondamentalement exploratoire et expérimentale de la pensée en général, et en particulier des activités philosophiques, souligne selon Clarke, une dimension indéterminée, mais contextuelle de l'usage et rend explicite la naturalité de l'applicabilité conceptuelle, qu'elle soit philosophique ou pas. Par conséquent, les limites de l'expérience relèvent irréductiblement des capacités du langage à construire des réseaux d'applicabilité conceptuelle. Ces capacités du langage font paraître ainsi l'idée selon laquelle notre pensée ou la connaissance empirique s'adapte alors constamment à l'expérience¹³⁴. C'est pourquoi, les épistémologues traditionnels ont une *libido sciendie* insatiable à justifier la connaissance dite empirique alors même que cette connaissance est relative à l'applicabilité conceptuelle. La volonté épistémologique de vérifier et de confirmer ce qu'on admet comme vrai de l'expérience, à l'exemple de *ce qu'est dire voir un objet physique* donne alors lieu à tous les débats philosophiques possibles, même ceux du scepticisme épistémologique. Clarke rend compte ainsi d'une dimension normative de la vie de l'esprit qui est également la vie des normes qui oeuvre à pointer certains traits de la phénoménalité ou de la physicalité sous la figure de l'applicabilité conceptuelle. Pour ces raisons, Clarke peut faire sienne l'idée suivante : « *Si un concept dépend d'un motif de vie, il faut qu'il y ait en lui une certaine indétermination. Car si un motif s'écarte de la norme, alors ce qu'il faut en dire devient problématique*¹³⁵ ». Autrement dit, cela devient l'occasion de philosopher !

En conclusion, le parti pris descriptif, non analytique, car anti explicatif de l'examen clarkien, conduit à constater un fait précis, à savoir : les problèmes philosophiques de la connaissance qui prétendent analyser les processus épistémiques résultent moins d'une absence ou carence de connaissances que d'une sous-évaluation du caractère complexe et fondamentalement vivant de la signification. En d'autres termes, pour Clarke, nos pratiques conceptuelles et nos usages linguistiques relèvent d'une conception naturaliste de la normativité qui occasionne ou non telle ou telle application de nos mots selon les formes prises par la vie humaine.

¹³⁴ L. Wittgenstein, *Remarques sur les fondements des mathématiques*, Partie IV, § 29, trad. par M. A. Lescourret, Paris, Gallimard, 1983.

¹³⁵ L. Wittgenstein, *Remarques sur la philosophie de la psychologie*, Vol.2, § 652, op. Cit.

4.1.4 LA QUESTION DE L'EMPRISE DU LANGAGE : CONTEXTE, USAGE ET SIGNIFICATION.

4.1.4.1 La référence gricéenne et la référence moréenne dans le « *Legs du scepticisme* ».

Le contextualisme clarkien implique de considérer le problème de la signification à partir de ce qu'il est possible de comprendre sous le vocable de contexte et d'usage. Comme nous l'avons vu dans le précédent chapitre, le contextualisme clarkien implique l'idée d'un contexte d'usage à l'oeuvre dans nos énoncés épistémiques. Le contexte n'est pas extérieur au sens, il est l'incarnation de nos manières d'user de nos énoncés linguistiques afin de faire advenir les scénarios épistémologiques dont l'arrière-plan constitue la perspective. Il y a ainsi une forme de naturalité de la contextualité des énoncés épistémologiques des philosophes qui rend compte des polémiques à propos de la définition et de l'application des concepts tels que *voir* et *savoir*. Mais qu'en est-il exactement de cette articulation entre contexte, usage et signification pour Thompson Clarke ? Comment faut-il comprendre l'idée clarkienne de sensibilité au contexte et son explicitation qui ne soit pas simplement réductible à l'idée d'une simple dépendance contextuelle de la signification et au problème de l'infinie variété des contextes ?

Analysant la valeur des propositions mooréennes et les jugements philosophiques auxquels ils ont donné lieu, en termes de « *performance assertorique et d'absence de signification* »¹³⁶, Clarke se réfère à l'un de ses confrères de Berkeley, Paul H. Grice pour évaluer la question. Quelles en sont les raisons ? Comme le rappelle F. Recanati¹³⁷, la théorie gricéenne du sens et de la communication s'est développée peu à peu, en particulier, à partir de l'article séminal suivant "*G.E. Moore Philosopher's Paradoxes*", resté longtemps inédit. Clarke nous semble en avoir connaissance et s'y référer implicitement dans son article *Le legs du scepticisme*. L'article inédit de Grice développe une théorie de la signification afin de réfuter certains arguments philosophiques à l'encontre de l'idée de sens commun. Grice a donné de nombreuses conférences sur plusieurs années à Harvard à une période où Clarke

¹³⁶ T. Clarke, *Le legs du scepticisme*, § Moore : l'homme ordinaire invétéré.

¹³⁷ François Recanati, « Paul Grice et la philosophie du langage ordinaire », in *L'âge de la science - Lectures philosophiques*, Tome 5, *Philosophie de la logique et philosophie du langage*, Volume 2, Paris Odile Jacob, 1993, p. 17-18.

étant doctorant, a sans nul doute assisté. Dans ces conférences, Grice s'est attaché à analyser la question du sens commun et de la philosophie de la perception, peu ou prou en relation avec la philosophie de G.E. Moore¹³⁸. Les propos de Grice soulignent le surprenant accueil, voire la franche hostilité faite à la philosophie du langage ordinaire dont Russell et Quine sont d'exemplaires représentants. Cependant, ces conférences gricéennes de Harvard peuvent être également considérées comme un ensemble de critiques à l'endroit de ses collègues philosophes du langage ordinaire et de leur théorie de la "signification-usage". Elles constituent aussi un ensemble d'arguments qui sont instrumentalisés par Grice afin de mettre en cause l'ordinaire thèse contextualiste, défendue par les philosophes du langage ordinaire tel Austin et Strawson, entre autres. Ce contextualisme ordinaire, c'est la thèse selon laquelle nos phrases du langage naturel disent ou signifient quelque chose, peuvent exprimer une proposition et avoir un contenu vériconditionnel, si et seulement si, elles sont énoncées dans un contexte¹³⁹. Ce contextualisme ordinaire de la philosophie du langage ordinaire qui souligne « *les nuances causales ou temporelles* »¹⁴⁰ de nos énoncés selon les contextes est l'un des objets principaux de la critique clarkienne. Ce contextualisme ordinaire constitue l'un des fondements essentiels pour lesquels Clarke défend une conception plus radicale de la nature de la contextualité ou du contextualisme. Nous comprenons mieux ainsi l'arrière-plan du recours clarkien à Grice afin de commenter les propos de l'invétééré philosophe et homme du sens commun : Moore.

Par ailleurs, pour Clarke, Grice présente l'avantage d'avoir été initié à la philosophie du langage ordinaire en participant aux célèbres *Saturday Mornings* à Oxford sous l'égide d'Austin. Grice appartient ainsi à une génération de philosophes qui mirent en pratique la méthode de la phénoménologie linguistique dont l'un des fondements est constitué par l'attention toute particulière aux variations et distinctions des usages à « *ce que nous dirions quand* ». ¹⁴¹ Or, Grice est également un philosophe qui a réfléchi à l'exercice philosophique et qui a développé une conception de la fonction de la communication langagière différente de celle présumée par la méthodologie philosophique austinienne. Il a été ainsi conduit à formuler une critique¹⁴² à l'un des arguments fondamentaux de la philosophie du langage

¹³⁸ P. H. Grice, « G.E. Moore and Philosopher's Paradoxes » (1953-1958), « The Causal Theory of Perception » (1961), « Some Remarks about the Senses » (1962), cité par F. Recanati, *Op. Cit.* précédemment, p. 18.

¹³⁹ F. Recanati, *Id.*, p. 20.

¹⁴⁰ F. Recanati, *Ibid.*

¹⁴¹ S. Laugier & C. Alsaleh, « Qu'est-ce que la philosophie du langage ordinaire ? », *John L. Austin et la philosophie du langage ordinaire*, (dir.) S. Laugier & C. Al-Saleh, Hildesheim, Georg Olms Verlag, 2001, p. 16.

¹⁴² P. H. Grice, « The Causal Theory of Perception », (1961) in, *Studies in the Way of Words*, Harvard University Press, 1989.

ordinaire selon lequel la signification est réductible ou identifiable à l'usage¹⁴³. Comme le rappelle B. Amboise, c'est avec l'article "On referring" (1950) de Strawson que « *la question de la vérité ou de la référence ne se règle pas au niveau de la signification des énoncés, mais de leur usage, et qu'elle dépend à ce titre des présupposés pragmatiques de cet usage, qui ne sont pas eux-mêmes exprimés par la phrase utilisée [...]. Ce faisant, Strawson participe à et anticipe la révolution pragmatique de la philosophie du langage ordinaire qui allait avoir lieu dans les années 1950. Car avec son idée que l'usage du langage a des présupposés qui ne sont pas sémantiquement exprimés, il formule clairement l'idée austinienne que tout usage du langage a des conditions qui ne sont pas sémantiques mais qu'il faut respecter pour pouvoir dire quelque chose par le langage, et il anticipe de manière évidente ce qui deviendra sous la plume de son héritier, H. P. Grice, les «implications [implicatures] conversationnelles.»*¹⁴⁴

Selon Grice, la thèse de l'identification de la signification à l'usage défendu par les partisans de la philosophie du langage ordinaire, tel Austin, présuppose l'existence de cas paradigmatique comme critère circonscrivant les limites dans lesquelles une expression est signifiante. Grice ne considère pas que ce que l'on veut dire et signifier puissent se réduire au seul usage car la signification réfère nécessairement à une intention de signifier ou de vouloir dire qui est propre à quelqu'un. Comme le note très justement Al-Saleh, le tournant pragmatique de la conception gricéenne du langage et de la signification se fonde essentiellement sur une dimension intentionnaliste de la sémantique. Autrement dit, elle correspond à « *un ancrage de la sémantique dans une ontologie intentionnelle* »¹⁴⁵ qui met à mal la conception de l'applicabilité conceptuelle incarnée par l'argument du cas paradigme ou « *ce que nous dirions quand* » de la phénoménologie linguistique. En effet, d'après Grice, il n'existe pas de conditions d'applicabilité ou de propriété à remplir par nos expressions langagières qui détermineraient le bon ou le mauvais usage de nos expressions et de nos concepts¹⁴⁶. Pour ces raisons, le recours clarkien à la philosophie gricéenne constitue, en quelque sorte, un cheval de Troie contre la phénoménologie linguistique austinienne.

¹⁴³ C. Al-Saleh, « Le tournant gricéen de la phénoménologie linguistique », *John L. Austin et la philosophie du langage ordinaire*, (Eds) S. Laugier & C. Al-Saleh, Hildesheim, Georg Olms Verlag, 20011, p. 235-243.

¹⁴⁴ Bruno Amboise, « Logiques de l'implicite chez Austin et Grice », *John L. Austin et la philosophie du langage ordinaire*, (Eds) S. Laugier & C. Al-Saleh, Hildesheim, Georg Olms Verlag, 20011, p. 138.

¹⁴⁵ C. Al-Saleh, *Id.*, p. 236-238.

¹⁴⁶ *Ibid.*

La célébrité de Grice résulte également d'un ensemble de conférences données à Harvard, en 1967, et publiées la même année sous le titre, *Logic and Conversation*.¹⁴⁷ Ces conférences poursuivent la démarche intellectuelle qui présidait dans les conférences précédemment citées. Grice y déploie un certain nombre de remarques dont l'écho résonnera tant en philosophie du langage qu'en linguistique contemporaine. Il montre que les relations logiques mises en oeuvre dans des énoncés du langage naturel, telles l'implication et l'inférence, sont régentées par des principes et des règles du langage qui relèvent d'une conception rationnelle de la communication. Selon cette conception gricéenne, la communication est essentiellement un processus régi par un principe de coopération qui exige que votre contribution à une conversation requière de respecter l'objectif d'un certain nombre d'engagements qui fonde implicitement l'échange. Ces engagements s'articulent dans nos conversations autour des quatre maximes catégorielles¹⁴⁸ suivantes :

- la première maxime relève de la catégorie de la *Quantité*. Elle concerne la quantité d'information qui doit être donnée. Elle exige de notre contribution communicationnelle qu'elle soit aussi informative que nécessaire, ni plus, ni moins.
- la deuxième maxime relève de la catégorie de la *Qualité* et invite à faire de sa contribution la plus véridique possible,
- la troisième maxime relève de la catégorie de la *Relation* (be relevant) et invite à être pertinent, de parler à propos et non à tort et à travers
- la quatrième relève de la catégorie de la *Modalité* et invite à la clarté et à la perspicacité ou à la pertinence dans les propos que nous tenons.¹⁴⁹

À partir de cette conception rationnelle de la communication, Grice soutient l'idée selon laquelle les contenus indirectement communiqués lors de nos conversations correspondent à des aspects non vériconditionnels de nos énoncés, nommés par Grice *implicature* ou *implication*, selon les traductions. Le concept d'implicature ou d'implication renvoie au fait que dans certaines circonstances linguistiques, nous tirons des conclusions de nos énoncés, sans que pour autant nous soyons à même d'évaluer en termes d'implications logiques les relations entre nos énoncés et ces dites conclusions. La notion

¹⁴⁷ Présenté au cours des Williams James lectures, à l'Université d'Harvard, l'article de Grice n'est pas encore publié au moment où Clarke publie son propre article *Le legs du scepticisme*, en 1972. P. H. Grice, « Logic and Conversation » (1967), reprint from *Syntax and semantics 3* : Speech art, Cole et al., Elsevier, 1975, p. 41-58.

¹⁴⁸ P. H. Grice établit ses maximes catégorielles sur le modèle des catégories kantienne du jugement présentées dans la *Critique de la raison pure*, § Logique transcendantale, 3ème section, Des concepts purs de l'entendement ou des catégories.

¹⁴⁹ H. P. Grice, *Logique et conversation*, trad. franç. par F. Berthet & M. Bozon, p. 5-6 <http://erssab.u-bordeaux3.fr>

d'implicature est relativement analogue à celle de signification implicite. Grice distingue deux sortes d'implicatures : les conventionnelles et les conversationnelles. Les implicatures conventionnelles relèvent des termes linguistiques eux-mêmes et peuvent être associées à l'idée de présomption et de présupposition d'ordre lexical. Elles déploient une forme de signification d'ordre secondaire à l'exemple de l'énoncé suivant : "*Marie Pierre a cessé d'être dépressive*" qui sous-entend implicitement qu'elle l'était auparavant. Quant aux implicatures conversationnelles, elles se définissent comme relevant d'une dimension procédurale inférentielle non démonstrative à partir des énoncés et maximes catégorielles conversationnelles. Elles déploient également dans une conversation une forme de signification secondaire non vériconditionnelle obtenue par l'exploitation des maximes catégorielles à l'exemple de l'énoncé suivant : « A dit « *Je suis en panne d'essence* » à quoi B répond « *Il y a un garage au coin de la rue* » »¹⁵⁰. La réponse de B sous-entend tacitement que le garage est bien ouvert et que A peut y aller afin d'y être dépanné. Grice articule ainsi la sémantique à une dimension pragmatique. Lorsque, nous interprétons les énoncés du langage naturel, Grice pense que nous insérons un certain nombre d'informations implicites, non explicitement contenues et exprimées dans nos phrases, pour un certain nombre de raisons d'ordre conventionnel.

Cette conception gricéenne de la signification dans la communication humaine souligne également la nécessité de considérer la question de la signification en termes d'intention et de principe de coopératif vers un but et une direction vers lesquels nos conversations nous engagent. Grice observe à l'occasion de certains exemples du langage naturel, l'existence d'un écart entre ce qu'une phrase *semble dire* et ce qu'elle *dit réellement* dans une situation précise. D'après Grice, il y aurait donc une distinction à établir entre l'information encodée par la langue naturelle et l'information transmise par les usages de cette même langue naturelle. Par conséquent, ce que nous disons dans nos énoncés est étroitement lié à la signification conventionnelle de nos propositions. La signification de nos énoncés est ainsi limitée à ce que nous entendons conventionnellement dans nos propositions et ne renvoie pas à l'ensemble de ce que le locuteur a pu vouloir dire. Autrement dit, ce qui est *dit* est la *proposition* exprimée par une phrase prononcée, étant donné le sens conventionnel des mots qu'elle comprend. La notion d'implicature a la fonction pragmatique de répondre à l'ensemble des cas dans le langage naturel qui sous-entend un au-delà de ce qui est dit, un implicite, plus ou moins suggéré, indiqué et qui implique conventionnellement une

¹⁵⁰ H. P. Grice, *Logique et conversation*, trad. franç. par F. Berthet & M. Bozon, p. 8-13 <http://erssab.u-bordeaux3.fr>

signification. La notion gricéenne d'implicature conversationnelle développe ainsi l'idée essentielle que « *ce qui est dit* » par l'énoncé d'une phrase n'en épuise pas pour autant la signification. Une part non négligeable de cette dernière est produite inférentiellement et par l'exploitation de règles générales qui régissent les échanges conversationnels d'un locuteur et d'un auditeur, en tant qu'être agissant au sein d'une même interaction communicationnelle¹⁵¹. La notion d'implicature déploie l'idée d'implication pragmatique. Elle renvoie à une proposition impliquée par l'énoncé d'une phrase dans un contexte, même si cette proposition n'est en aucune manière tout ou partie d'une implication logique ou sémantique de « *ce qui est dit* »¹⁵².

Selon Al-Saleh¹⁵³, la réflexion gricéenne interroge « *l'applicabilité de la signification littérale en contexte* »¹⁵⁴, c'est-à-dire la manière dont la signification littérale d'un énoncé peut prendre une valeur contextuelle. Grice tente de penser la dimension pratique de la philosophie du langage ordinaire en questionnant la nature de la communication qui lui paraît être la forme la plus incarnée du langage humain. Grice tente de répondre au problème de l'équivocité du sens des mots selon les contextes. Dans son étude, *Logique et conversation*, Grice cherche à développer une description formelle de certaines déductions auxquelles nous conduit le langage naturel dont la logique classique est dans l'incapacité de rendre compte. Ainsi, à la forme logique d'un énoncé du type "Sébastien est promoteur immobilier " correspond un sens littéral du type "Il existe un être vivant du monde qui se nomme Sébastien et dont la profession est celle de promoteur immobilier". Mais de quel Sébastien parlons-nous ? Afin de le savoir, nous devons mobiliser les conditions de vérités de cette proposition, c'est-à-dire établir un processus, la saturation référentielle qui nous permet d'indiquer de quel Sébastien nous parlons et d'exclure ainsi toute espèce d'ambiguïté. Le résultat de ce processus de saturation référentielle est nommé la forme propositionnelle. Ainsi, lorsque nous interprétons un énoncé, Grice souligne que le passage de la forme logique à la forme propositionnelle est loin d'être systématique dans nos pratiques ordinaires du langage. Nos capacités cognitives font naturellement et inconsciemment l'opération de saturation référentielle. Mais, la distinction entre forme logique et forme propositionnelle offre la

¹⁵¹ Franck Lihoreau, *Scepticisme, contextualisme, et clôture épistémique. La connaissance en contexte*, Thèse soutenue à l'Université de Rennes1, inédite, p. 93.

¹⁵² F. Lihoreau, *Id.*, p. 94.

¹⁵³ C. Al-Saleh, « Paul Grice : la signification sans l'usage », in *Lectures de la philosophie analytique*, sous la direction de S. Laugier et S. Plaud, Paris, Éditions Ellipses, 2011, p. 197-210.

¹⁵⁴ C. Al-Saleh, *Id.*, p. 197.

possibilité à Grice de rendre compte dans nos conversations des cas pour lesquels il y a de l'incompréhension.

Si Grice articule la sémantique à la pragmatique, c'est qu'il reconnaît que les phrases que nous employons afin de communiquer du sens, au moyen du langage naturel, ne contiennent pas à elles seules l'ensemble des informations transmises. Pour autant, si nous sommes capables de les comprendre, c'est que certaines informations ne proviennent pas d'un pur décodage logique ou sémantique de nos phrases. Ces informations sont dites *implicites* car elles constituent les contenus implicites de nos énoncés. Pour ces raisons, elles sont nommées et définies par Grice comme des implicatures ayant différents types de contenus liés aux énoncés. La sémantique a pour seul objet la signification purement logique de nos propositions qui elle-même provient du code linguistique mobilisé. Afin de rendre compte de ces informations et contenus implicites qui sont présents dans le langage naturel, Grice recourt à la nécessité de développer une théorie de la pragmatique. Cette pragmatique lui permet de donner une explication aux phénomènes ou variations du sens auxquels la sémantique ne parvenait pas à répondre. Si les informations logiques résultent d'un décodage linguistique, elles relèvent de la *signification* d'un terme ou d'une phrase et elles sont alors étudiées par la sémantique. À l'inverse, l'ensemble des informations implicites ajoutées au pur contenu sémantique relève du *sens* et ces informations sont alors étudiées par la pragmatique. Le recours gricéen à la pragmatique conduit à expliquer les sens en usage dans les propositions expressives des langues naturelles. Ainsi, une phrase comprend des mots lesquels peuvent n'avoir qu'une seule signification, mais plusieurs sens en usage qui dérivent de principes pragmatiques.

L'étude gricéenne de la communication montre ainsi l'articulation entre le codage linguistique et les mécanismes d'inférences dans le langage naturel. Elle rend compte des processus qui permettent aux êtres humains de reconnaître les contenus explicites et implicites de nos énoncés et de voir en eux la présomption de leurs pertinences. Ultérieurement, cette dernière idée donnera lieu à une théorie renouvelée de la pertinence développée par l'anthropologue cognitiviste Dan Sperber et la linguiste Deirdre Wilson¹⁵⁵. Leur théorie de la pertinence et la nouvelle pragmatique post-gricéenne qu'ils déploient soulignent l'idée selon laquelle la communication exploite l'ensemble des processus inférentiels qui tendent à traiter le plus efficacement possible la moindre information pertinente et disponible. La bonne

¹⁵⁵ D. Sperber & D. Wilson, *La pertinence. Communication et cognition*, Trad. par A. Gerschenfeld & D. Sperber, Paris, Editions de Minuit, 1989. « La théorie de la pertinence » prétend ramener le raisonnement pragmatique à l'oeuvre dans ce qui est identifié comme implicature à un principe de pertinence défini de manière optimale comme le rapport le plus adéquat entre l'interprétation et ses effets.

interprétation de nos énoncés consiste alors à confirmer cette présomption de pertinences des contenus ou informations explicites et implicites.

La théorie des informations implicites et la typologie des implicatures gricéennes conduisent à énoncer la thèse suivante : si le sens dépend du contexte, alors si vous changez le contexte, le sens et l'interprétation changeront à leur tour. En effet, généralement les implicatures relèvent spécifiquement de contextes particuliers qui leur attribuent leur valeur. Mais les analyses gricéennes conduisent à contourner les problèmes liés à la théorie de la dépendance contextuelle en constatant qu'un nombre conséquent de faits de sens peuvent être traduits dans les termes de la pragmatique gricéenne. Cette dernière permet notamment d'établir des distinctions dans nos usages linguistiques et d'expliquer à quelle condition tel usage prévaut sur tel autre. Pour l'ensemble de ces raisons, Grice est en mesure de défendre la thèse de l'indépendance de la signification. À l'encontre des principes wittgensteinien, cette thèse affirme l'idée que « *l'inadéquation à un usage reconnu ne permet pas de conclure à la non-signifiante de cette expression*¹⁵⁶ ». Par conséquent, Grice ne réduit aucunement *ce que nous voulons dire* à l'usage¹⁵⁷, à la seule signification conventionnelle. Car l'usage, pris en son sens gricéen, renvoie aux significations conventionnelles et la théorie gricéenne de la signification ne se réduit pas à ces seules significations comme est censée le prouver la théorie typologique des implicatures. Par ailleurs, l'épistémologie gricéenne est sous-tendue par le présupposé selon lequel la sémantique est fondée sur la psychologie des intentions des locuteurs¹⁵⁸.

À propos de l'analyse de la valeur du concept d'intention dans la communication humaine, nous souhaitons rappeler certains points à la suite des travaux de Raoul Moati¹⁵⁹. Ce problème de la question de l'intention constitue également l'un des fondements de la polémique entre Derrida et Searle et de la manière dont ils ont fait droits respectivement au concept d'intentionnalité. Derrida s'oppose à Searle sur les sens du mot communication en soulignant une dimension naturelle de la communication qui ne relève pas du fonctionnement sémantique de la communication. Pour Derrida, il y a des cas de communication qui ne relèvent, ni du conceptuel ou de la sémantique, ni de la sémiologie ou de l'échange linguistique. Derrida récuse la prévalence d'un *sens* purement sémantique de la communication en montrant qu'il y a une équivocité sémantique fondamentale du terme

¹⁵⁶ C. Al-Saleh, « Paul Grice : la signification sans l'usage », *Op. Cit.*, p. 198.

¹⁵⁷ C. Al-Saleh, *Ibid.*

¹⁵⁸ C. Al-Saleh, *Id.*, p. 198-199.

¹⁵⁹ R. Moati, *Derrida / Searle. Déconstruction et langage ordinaire*, Paris, PUF, 2009.

communication. Par ailleurs et plus fondamentalement, Derrida met en cause l'idée et la valeur du *propre* et de l'*impropre* et son application à la question du sens¹⁶⁰. Il caractérise l'équivocité du sens des mots en soulignant le caractère d'indécidabilité à l'oeuvre dans le langage qui résulte lui-même d'un processus nommé *dissémination* et dont le projet philosophique derridien, nommé *déconstruction* se propose d'exhumer le refoulement métaphysique¹⁶¹. Pour Derrida, une indétermination fondamentale frappe l'ensemble du régime des signifiants. Elle s'applique également à la notion de contextualité, articulée au problème de la signification, qui prétend attribuer une valeur à nos énonciations en fonction de certaines circonstances spécifiques¹⁶².

Pour en revenir à notre propos et à Clarke, la théorie gricéenne de la signification doit permettre de comprendre pour quelles raisons nous nous exprimons au moyen de significations déterminées fixement, mais également circonstanciées. En l'occurrence, il s'agit pour Grice de penser à la manière dont se constitue le rapport entre la variété non fixée des occasions d'énonciation et la relative détermination du sens¹⁶³. Autrement dit, comme le note C. Alsaleh, « *le principe d'explication de la priorité de la signification relativisée sur la signification non relativisée* ¹⁶⁴ » s'oppose frontalement à la théorie de la signification comme usage qui caractérise une certaine philosophie du langage ordinaire. Si Grice se confronte à la conception de la signification de la philosophie du langage ordinaire, d'origine oxonienne, cela résulte du fait qu'il ne pense pas que la signification soit seulement sensible au contexte, celui du jugement conceptuel. Grice défend comme Clarke la thèse selon laquelle la méthode de l'analyse conceptuelle est plus adéquate pour résoudre les problèmes philosophiques que la seule méthode de la phénoménologie linguistique austinienne. Grice et Clarke voient dans les exemples convoqués lors des analyses conceptuelles la possibilité de tester nos énonciations en les confirmant ou les infirmant. Tandis que « *la phénoménologie linguistique cherche des cas paradigmatiques pour constituer un Donné (linguistique) qui va permettre de développer des connaissances, l'analyse conceptuelle cherche des exemples pour tester des caractérisations (sous la forme de conditions nécessaires et suffisantes d'application d'un concept, des*

¹⁶⁰ J. Derrida, *Marges de la philosophie*, § Signature, Evènement, Contexte, Paris, Éditions de Minuit, 1972, p. 365-393 ; Voir également le même texte republié avec la controverse de J. Searle, in *Limited Inc*, Paris, Galilée, 1990.

¹⁶¹ R. Moati, *Op. Cit.*, § De la communication à la *dissémination*, p. 29-30. Nous renvoyons également à l'ensemble de l'oeuvre derridienne afin de saisir dans son ensemble les concepts, l'enjeu et la singularité d'un tel projet philosophique qui dépasse très largement le cadre de notre propos.

¹⁶² C. Moati, *Id.*, p. 30.

¹⁶³ C. Alsaleh, *Id.*, p. 199.

¹⁶⁴ C. Alsaleh, *Ibid.*

conditions d'instanciation donc).¹⁶⁵» Autrement dit, Grice est très proche de Clarke en pensant que la méthode de l'analyse conceptuelle repose sur la reconnaissance d'un sens fondé sur la subjectivité¹⁶⁶ intentionnelle d'un locuteur, philosophe ou non. Ce sens linguistique, subjectif et individuel, s'oppose au seul critère déterminant de l'accord intersubjectif revendiqué par la méthode austinienne. Pour Grice, à l'instar de Clarke, seule une subjectivité intentionnelle est à l'oeuvre dans le fait d'être capable, en premier lieu, de produire du sens au moyen d'une épreuve des conditions d'instanciation, puis de les organiser en termes de connaissances¹⁶⁷.

Cependant, Clarke et Grice s'opposent aussi dans la manière dont ils considèrent respectivement la valeur de l'usage et de l'intention dans les énoncés. Clarke nous paraît très largement plus redevable aux principes Wittgensteinieus que Grice dans son recours à l'analyse conceptuelle. Par ailleurs, les analyses clarkiennes de l'épistémologie traditionnelle et les études de ses énoncés linguistiques ne s'inscrivent, ni dans une théorie de la communication, ni dans une évaluation de l'engagement dans lequel l'échange discursif nous contraint au cours d'une conversation. Plus fondamentalement, Grice nous paraît défendre une conception du langage qui privilégie très radicalement la souveraineté cognitive et qui considère positivement nos engagements dans le langage. À l'inverse, Clarke nous semble soulever l'idée que la souveraineté cognitive des épistémologues n'a sans doute pas la nature qu'ils prétendent. Clarke souligne que ce que les philosophes de la connaissance *pensent signifier* au moyen de leurs concepts, à l'exemple de *voir*¹⁶⁸ et de *savoir*¹⁶⁹ ne correspond guère à ce qu'ils *signifient*. Thompson Clarke fait aussi remarquer que les philosophes de la connaissance parlent également d'eux-mêmes dans les investigations traditionnelles. Leurs prétendues découvertes et les significations de ces découvertes n'ont pas le sens auquel les philosophes aspirent ou qu'ils postulent sous le registre de vérités intuitives, apparemment manifestes¹⁷⁰ dans les procédures épistémologiques. L'analyse réflexive et critique clarkienne se confronte à une sorte de "solipsisme intuitionniste"¹⁷¹ de la part des épistémologues traditionnels. L'étude clarkienne se fonde sur le fait qu'ils font un très large appel aux intuitions afin de développer leurs propres théories de la connaissance. Intuitions sur

¹⁶⁵ C. Alasleh, *Op. Cit.*, p. 204-205

¹⁶⁶ C. Alsaleh, *Ibid.*

¹⁶⁷ C. Alsaleh, *ibid.*

¹⁶⁸ T. Clarke, *Voir les surfaces et les objets physiques*.

¹⁶⁹ T. Clarke, *Le legs du scepticisme*.

¹⁷⁰ T. Clarke *Voir les surfaces et les objets physiques*.

¹⁷¹ Florian Cova, *Qu'en pensez-vous ? Introduction à la philosophie expérimentale*, Éditions Germina, 2011, p. 20.

lesquelles les philosophes établissent, en retour, leurs arguments et prétendent que ces dits arguments seront susceptibles d'être partagés par chacun de ceux qui auront l'honnêteté et la rigueur intellectuelle d'éprouver ou de tester la validité de l'argumentation. Clarke cherche à comprendre pour quelles raisons les épistémologues traditionnels sont conduits à penser ce qu'ils pensent de la manière dont ils le pensent. La pratique philosophique des épistémologues traditionnels tend à faire de la philosophie « *une quête personnelle de cohérence*¹⁷² » qui est aussi une pratique publique sur laquelle se fonde notre assentiment aux propos et arguments des philosophes. La réflexion Clarkienne est ainsi conduite à étudier l'activité des philosophes traditionnels comme ce qui habituellement met en cause les évidences, hors des cabinets philosophiques. Or, cette même réflexion souligne qu'il y existe également des évidences philosophiques sur lesquelles il importe de se pencher, afin de comprendre ce que font véritablement les philosophes traditionnels avec les concepts. Mais, si une pensée philosophique du langage se révèle chimérique dans la mesure où elle implique, l'oubli, par le philosophe théoricien de son propre langage avec lequel il conceptualise et théorise, ne pourrions-nous pas alors affirmer de même que toute théorie de la connaissance résulte, à son tour, d'une méconnaissance de l'épistémologue, de la part subjective qui fonde et constitue sa propre réflexion ?¹⁷³ C'est en partie ce que rappelle et tend à répondre le contextualisme clarkien.

Le renvoi explicite de Clarke à Grice¹⁷⁴ a pour objet de faire comprendre l'enjeu mooréen de la clarification conceptuelle à laquelle le philosophe de Cambridge prétend. Faire un appel raisonné au sens commun, selon Moore, ne signifie aucunement que le sens commun ait toujours et sur tous les points raison¹⁷⁵. Moore insiste sur le fait que certaines propositions sur le monde ne peuvent ni être confirmées, ni être infirmées dans la mesure où la vérité de ces dites propositions ne peut être déduite logiquement d'autres propositions. Pour cette raison, et malgré l'adversité de nombreux philosophes de la connaissance, Moore estime que nous ne pouvons en aucune façon mettre raisonnablement en cause, nos jugements de perception ou les témoignages de notre mémoire. À l'inverse, si nous n'avons pas à poser la question de savoir, si « *ceci est une main* » ou si nous savons que cela en est une, la question de savoir que, à certains égards, « *je sais que cela en est une* », reste entière¹⁷⁶. Pour ces

¹⁷² F. Cova, *Ibid.*

¹⁷³ Guillaume Paugam, *La philosophie et le problème du langage. Linguistique.Rhétorique.Herméneutique*, Paris Editions Hermann, 2011, p. 11.

¹⁷⁴ T. Clarke, *Le legs du scepticisme*, § Moore : l'homme ordinaire invétéré.

¹⁷⁵ René Daval, « Moore, de l'idéalisme au sens commun » in *Lectures de la philosophie analytique*, sous la direction de S. Laugier et S. Plaud, Paris, Ellipses, 2011, p. 95.

¹⁷⁶ R. Daval, *Id.*, p. 100.

raisons, il y a donc des vérités du sens commun que nous ne saurions, ni analyser correctement, ni définir avec précision.

En effet, Moore est partisan de la théorie des *sense data* à l'instar de Russell. Selon lui, nos jugements au sujet d'un objet matériel sont toujours des jugements au sujet des *sense-data* de cet objet. Moore prétend ainsi réfuter la thèse selon laquelle dans nos jugements de perception, nous affirmerions quelque chose de l'objet perçu, indépendamment de la perception que nous en avons. Moore déploie une conception indirecte de la perception. Dans son article "*Sur quelques jugements de perceptions*"¹⁷⁷, Moore insiste sur le fait que lorsque nous percevons un objet, tel un encrier, notre jugement de perception est relatif aux *sense-data*, médiums, entre le sujet percevant et l'objet perçu. Par conséquent, nous ne connaissons l'objet « encrier » que comme une chose qui entretient une certaine relation avec les *sense data*¹⁷⁸. Comme le note René Daval, « le statut de l'objet présenté, quant à lui, reste problématique. Il n'est pas l'objet entier, mais une partie de sa surface. Seulement, le mot "partie" est l'un de ces termes que le philosophe doit manier avec beaucoup de précautions. »¹⁷⁹ En philosophe conséquent, Clarke retient ce problème posé par la thèse des *sense-data*¹⁸⁰. Ceci le conduit à étudier le problème de la fonction et de la valeur des mots ou concepts dans les énoncés de l'épistémologie dite "traditionnelle"¹⁸¹. Mais aussi à mettre en cause le recours à l'idée spécifiquement philosophique de sens commun. Car le sens commun des philosophes résulte d'une falsification ou phagocytation de la notion de *plain* que nous avons traduit par *ordinarité*¹⁸².

Toute partie d'un objet ou d'une chose matérielle est donc elle-même une chose matérielle. Par conséquent, lorsque nous percevons ou voyons un objet, à l'exemple de l'encrier de Moore, que voyons-nous exactement ? L'objet ou seulement une partie de sa surface ?¹⁸³ Par ailleurs, en quel sens, pouvons-nous dire que ce que nous voyons constitue une partie de la surface de l'objet ? Nous pouvons juger d'un objet qui nous fait face qu'il soit une partie de la surface d'un encrier¹⁸⁴ ou d'une tomate¹⁸⁵. Mais, qu'est-ce qui fonde le

¹⁷⁷ Pour toute cette partie, nous renvoyons à la traduction française établie par Françoise Armengaud, in *G.E. Moore et la genèse de la philosophie analytique*, présentation, traductions et notes critiques, Editions Klincksieck, 1985 p. 112-134 ; texte anglais p. 220-251.

¹⁷⁸ G.E. Moore, *Sur quelques jugements de perception*, trad. F. Armengaud, *Op. Cit.*, p. 118.

¹⁷⁹ R. Daval, *Op. Cit.*, p. 100.

¹⁸⁰ T. Clarke, *Voir les surfaces et les objets physiques*.

¹⁸¹ T. Clarke, *Voir les surfaces et les objets physiques* et *Le legs du scepticisme*.

¹⁸² T. Clarke, *Ibid.*

¹⁸³ T. Clarke, *Voir les surfaces et les objets physiques*.

¹⁸⁴ G. E. Moore, *Op. Cit.*

¹⁸⁵ T. Clarke, *Voir les surfaces et les objets physiques*.

philosophe à prétendre affirmer que cette partie ou surface de l'objet peut contenir l'ensemble des autres parties que je vois également ? De la même manière, nous pouvons juger de la tomate qui nous est présentée, qu'elle est seulement une partie de la surface de la tomate. Tout ce qui est vrai de ce que nous nommons « *cette partie de la surface de la tomate* » doit alors être vrai de la tomate entière. L'objet devient en quelque sorte la cause des *sense-data* perçus, même si le rapport de causalité reste encore à définir précisément.

Moore et Grice montrent respectivement qu'une partie non négligeable de la signification de nos énoncés épistémologiques ne relève pas d'une stricte analyse logique et sémantique. Pour Clarke, Moore offre le double intérêt de caractériser de manière performative les vérités de certaines propositions du sens commun, sans que nous ayons pour autant la possibilité de les définir précisément alors même qu'il ne considère pas à sa juste valeur la dimension contextuelle dans les objectifs de ce qu'il prétend démontrer. Quant à Grice, il présente également un double intérêt pour Clarke. Celui de soutenir l'idée selon laquelle « *ce que les mots veulent dire dépend de ce que l'on veut dire avec eux* ¹⁸⁶ » mais également que la signification non naturelle n'est pas réductible à une pure signification conventionnelle¹⁸⁷. Par ailleurs, selon Grice, la vérité de nos énoncés épistémiques et sémantiques ne constitue pas une sorte de surcroît ou plus value qui les caractérise. La vérité de ces énoncés relève plutôt d'une dimension qualitative qui caractérise optimalement la situation cognitive et explique les vérités intuitives ou les faits directement présents à la conscience¹⁸⁸ de chacun, philosophe ou non.

L'intérêt profond de Moore aux questions ayant trait au langage, au statut des *sense-data*, à la perception et à la certitude le relie à Clarke, mais également à Wittgenstein. La référence à Moore nous paraît être le médium implicite qui lie l'héritage wittgensteinien à la singularité de la pensée clarkienne à propos de la nature du *plain*. Clarke, Moore et Wittgenstein soulignent chacun à leur manière, la prodigieuse et paradoxale structure de l'ordinarité qui rend possible le *philosopher* alors même qu'elle se prête fort peu à l'analyse philosophique traditionnelle

¹⁸⁶ P. H. Grice, *Studies in the Way of Words*, Harvard University Press, 1989, p. 340.

¹⁸⁷ C. Alsaleh, « Paul Grice : la signification sans l'usage », Op. Cit. p. 198.

¹⁸⁸ C. Alsaleh, *Id.*, p. 209.

4.1.4.2 La question des traits structurels de la phénoménalité.

Lorsque les épistémologues traditionnels prétendent mener une enquête philosophique à propos du monde extérieur, ils paraissent chercher et revendiquer l'identification des traits invariants de la phénoménalité. Dans leurs enquêtes philosophiques, ils prétendent se hausser à la hauteur des exigences des sciences empiriques. L'examen clarkien de la nature de l'épistémologie traditionnelle souligne le caractère scientiste de certaines approches philosophiques des processus de la connaissance. Les épistémologues mettent ainsi en oeuvre des situations fictives et des modèles théoriques, des sortes d'expérimentations par la pensée qui leur permettent de prétendre analyser ce qu'est dire voir un objet physique¹⁸⁹.

Dans un récent article¹⁹⁰, Sabine Plaud, caractérise cette méthode d'indexation de certaines procédures épistémologiques à celles des sciences empiriques comme une « *méthode des variations* ». Cette dernière correspond à la mise en oeuvre de techniques qui résultent de jeux de langage, c'est-à-dire d'un certain usage de nos mots. La méthode des variations en philosophie correspondrait ainsi à un ensemble de procédures mises en oeuvre afin de clarifier la signification de nos énoncés épistémiques¹⁹¹. Une telle méthode des variations présente l'intérêt de faire varier les différentes significations, par exemple, de *ce qu'est dire voir*. Pour Clarke, une telle méthode conduit à montrer une dimension plurielle irréductiblement attachée à la question de la signification des énoncés épistémiques. Elle permet de dénoncer le dogme de l'invariance sémantique traditionnellement soutenu par maints philosophes de la connaissance. Montrer l'effectivité de la variation sémantique consiste pour Clarke à exposer ainsi le caractère fondamentalement contextuel et vivant de la signification. S'appuyant sur son examen typologique des différents arguments en faveur de la connaissance empirique, Thompson Clarke souligne que la création théorique d'une situation volontairement simplifiée et schématique conduit les philosophes, à prétendre isoler certains traits structurels propres à la phénoménalité¹⁹². En retour, Clarke montre combien ces mêmes variations de ce qu'est dire voir tel ou tel objet physique, issu d'expérience de pensée purement philosophique, relèvent plus encore de « *certaines traits propres à notre usage du langage* »¹⁹³. Clarke montre que la majeure partie des problèmes épistémologiques des

¹⁸⁹ T. Clarke, *Voir les surfaces et les objets physiques*.

¹⁹⁰ Sabine Plaud, « Morphologie grammaticale et méthode des variations. Wittgenstein, Husserl et la quête des essences », in Chauviré C. (dir.) *Wittgenstein et les questions du sens*, Revue L'art du comprendre, n°20, Paris, 2011, p. 195-213.

¹⁹¹ S. Plaud, *Ibid.*

¹⁹² S. Plaud, *Id.*, p. 197.

¹⁹³ *Ibid.*

philosophes touchant les questions de la vérité, de la correctibilité, de l'adéquation des énoncés épistémiques avec la réalité s'inscrivent dans un arrière-plan de variations mentales ou expériences de pensée. Autrement dit, la méthode des variations opérée par les épistémologues traditionnels ou l'expérimentation par la pensée de la valeur et de la justification des énoncés épistémiques tend à déployer des représentations schématiques clarifiées de l'expérience de la phénoménalité.

Dans une veine wittgensteinienne¹⁹⁴, Clarke substitue à cette méthode des variations la sienne. Sa méthode concentre son attention sur les articulations conceptuelles qui régissent les termes de nos discours et les manières qui nous sont offertes à l'applicabilité conceptuelle. Cette méthode clarkienne des variations ou examen de l'emprise du langage et de l'expérience vise un objectif : celui de rendre compte de la grammaire du lexique philosophique. Plus encore, cette méthode vise à rendre compte de la grammaire des concepts qui n'ont pas une seule et unique application ou destination. L'applicabilité des concepts est labile et seule une méthode des variations sur la grammaire des concepts est à même non de le dire, mais de le montrer. Les fluctuations de l'applicabilité conceptuelle montrent que le monde conceptuel est un lieu de variations qui s'attache aux concepts en général. Implicitement, Clarke souligne qu'il n'y a rien de tel qu'une invariance sémantique ou une essence à la variation eidétique¹⁹⁵ qui conditionnerait les variations attachées aux usages de nos concepts¹⁹⁶. La morphologie de la signification est indéfectiblement liée à une naturalité normative à la pluralité de l'applicabilité conceptuelle. Elle nous permet de faire varier naturellement les significations de nos mots, selon une pluralité de variations à l'exemple des formes que prennent nos existences, philosophiques ou non. Pour ces raisons, la conception clarkienne de la morphologie sémantique qui rend compte de la signification obvie ou objective des concepts, conduit Clarke à défendre une conception renouvelée et singulière du contextualisme épistémique. En rendant compte de certains traits du langage, ce contextualisme clarkien explicite les raisons pour lesquelles les problèmes et les polémiques épistémologiques peuvent être compris comme étant principalement dû à une restriction morphologique de l'applicabilité conceptuelle. Cette restriction morphologique résulte de jeux de langage proprement philosophiques¹⁹⁷ qui tendent à établir des cas idéaux de la nature processuelle de

¹⁹⁴ S. Plaud, *Id.*, p.199.

¹⁹⁵ Edmund Husserl, *Expérience et jugement*, trad. par D. Souche-Dague, Paris, PUF, 1970.

¹⁹⁶ Pour une analyse comparative de la question de la variation entre Husserl et Wittgenstein, voir l'article de S. Plaud précédemment cité.

¹⁹⁷ Denis Perrin, « L'intelligibilité synoptique. Ressemblance, aspect, morphologie », in, Chauviré C. (dir.) *Wittgenstein et les questions du sens*, Revue *L'art du comprendre*, n°20, Paris, 2011, p. 13-34.

la connaissance, selon le présupposé qui prétend que les philosophes sont de purs et simples observateurs de la phénoménalité ou de la mondanéité.

Clarke perçoit ainsi dans la pratique épistémologique un apparentement avec « *un travail de dérivation morphologique*¹⁹⁸ » qui tend à récuser selon les mots de Friedrich Waismann « *l'arrière-fond infini de possibilités dont notre langage se détache*¹⁹⁹ ». Pour ces raisons, la philosophie du langage ordinaire d'Austin apparaît inappropriée à Clarke, « *car comprendre que tout ce qui est possible, dans le langage, est également permis, c'est comprendre que rien n'est plus naturel au langage que d'aller contre ses propres usages.*²⁰⁰ » Par conséquent, l'invocation et la convocation du "langage ordinaire" comme méthode de résolution et de dissolution des problèmes philosophiques est invalidée, car tel usage linguistique ordinaire ne saurait caractériser l'usage philosophique et inversement. L'expression philosophique n'est ni soluble dans l'expression scientifique, ni soluble dans une philosophie du langage ordinaire. Elle répond seulement à un changement de vision ou d'aspect du *plain* qui n'est en rien modélisable ou réductible à une forme de la pensée, une forme de l'applicabilité conceptuelle, voir une forme de vie.

Pour ces raisons, Clarke comprend que l'impossibilité d'axiomatiser l'exercice et le langage philosophique a pour contrepartie l'impossibilité d'axiomatiser la nature du *plain* et le langage qui s'y rapporte.²⁰¹ Il y a une hétérogénéité logique du langage dans l'exercice philosophique et dans l'exercice non philosophique, le *plain*. La porosité des concepts du langage ordinaire donne l'illusion qu'il serait possible définitivement de *circonscrire leur signification à une liste de règles et la sensibilité de leur signification au contexte*²⁰²(circonstances), comme le prétend une certaine philosophie du langage ordinaire. Autrement dit, Clarke pense que la valeur des concepts philosophiques ne réside pas dans une complétude des concepts ordinaires, comme l'affirment le plus généralement les philosophes traditionnels. Pour lui, les usages divers du langage, à l'exemple des usages philosophiques et des usages non philosophiques, sont indépendants les uns des autres. Ils ne peuvent donc, ni être confondus, ni établir des relations d'appartenance ou d'inclusion. Ce sont des usages distincts, catégorisés afin de souligner dans le langage des niveaux hétérogènes par lesquels

¹⁹⁸ D. Perrin, *Id.*, p. 24

¹⁹⁹ Jean-Philippe Narboux & Antonia Soulez, *Friedrich Waismann. Textures logiques*, Cahier de philosophie du langage, Vol. 6, Paris, l'Harmattan, 2008.

²⁰⁰ Jean-Philippe Narboux, *Id.*, Introduction à "la philosophie telle que je la vois" de F. Waismann, *Op. Cit.*, p. 70.

²⁰¹ J. P. Narboux, *Id.*, p. 65.

²⁰² J. P. Narboux, *Id.*, p. 32.

nous pouvons exprimer et signifier quelque chose que nous ne pourrions pas nécessairement faire, lors du passage d'un niveau à un autre. D'une certaine manière, Clarke déploie un contextualisme radical proche de celui de Waismann, même si ce dernier nous paraît plus élaboré et largement plus explicite. L'un et l'autre considèrent l'existence d'une stratification logique du langage que manifeste le polymorphisme sémantique de nos concepts selon l'applicabilité. L'idée d'une stratification du langage rend possible la thèse suivante : nos différents énoncés épistémiques (philosophiques ou non) à propos du monde extérieur tiennent d'une certaine incomplétude conceptuelle de l'ordinarité qui tend à étendre l'usage ordinaire à un usage considéré par les philosophes comme extra-ordinaire ou « *au-delà de l'ordinaire*. »²⁰³ Mais, la dimension plurale de l'applicabilité conceptuelle n'était-elle pas justement d'être simplement commune, c'est-à-dire ordinaire ?

4.1.5 DE LA CONNAISSANCE ORDINAIRE AU SCEPTICISME ÉPISTÉMOLOGIQUE : LE CONTEXTUALISME CLARKIEN.

4.1.5.1 Le contextualisme épistémique.

Selon Franck Lihoreau, l'hypothèse fondamentale sur laquelle repose le contextualisme épistémologique est la suivante : les conditions de vérité des attributions de connaissance varient en fonction de certaines caractéristiques du contexte de celui qui les effectue et son approche est au croisement de la philosophie de la connaissance et de la philosophie du langage²⁰⁴. En conséquence, les arguments présentés en faveur du contextualisme épistémologique sont tout aussi bien d'ordre épistémologique que linguistique. Par ailleurs, l'intérêt intellectuel porté au contextualisme épistémologique tant

²⁰³ T. Clarke, *Le legs du scepticisme*, § au-delà de l'ordinaire.

²⁰⁴ Franck Lihoreau, *Scepticisme, contextualisme, et clôture épistémique. La connaissance en contexte*, Thèse inédite, Op. Cit., p. 8.

par ses détracteurs que ses partisans oblige à considérer avec soin le supposé caractère probant de données linguistiques résultant de l'observation de nos pratiques langagières effectives d'attribution épistémique²⁰⁵. Lihoreau accentue son propos sur un point important qui nous paraît également caractériser le cadre des analyses clarkiennes²⁰⁶ : l'attention portée exclusivement aux discursivités ordinaires et philosophiques sur la connaissance fait que « *pour l'instant, le contextualisme ne semble pas avoir trouvé un terrain favorable dans le domaine de la philosophie des sciences.* »²⁰⁷ Pour cette raison, le contextualisme s'attache particulièrement à analyser la valeur de non énoncés épistémiques ordinaires et philosophiques.

Communément, l'idée de connaissance ordinaire renvoie au genre de connaissance auquel nous sommes enclins à concéder et à croire, tant à propos d'une certaine expérience extériorisée du monde qu'à propos d'une certaine expérience intériorisée. Nous présumons ou pensons pouvoir légitimement en disposer en recourant à des concepts et schèmes épistémiques standard ou traditionnels²⁰⁸. Cette prétendue connaissance de vérités ordinaires ou communes sur le monde est supposée susceptible d'être acquise, combinée, conservée, exploitée. Elle le peut soit par le médium du témoignage des sens, telle la perception, ou par notre mémoire, soit par les jugements inférentiels tels certains arguments ou hypothèses, ou bien encore, par certaines actions ou affirmations testimoniales d'autrui, voir même l'introspection. Par le recours à ces moyens, additionnés ou non, nous sommes conduits à attribuer ou à qualifier la connaissance dite ordinaire à propos d'un grand nombre de choses²⁰⁹. La connaissance de notre environnement physique et celle de nos états mentaux peuvent être ainsi subsumées sous l'expression de connaissance du monde extérieur. Elle constitue l'ensemble de ce dont nous pensons *avoir* connaissance *ordinairement*. Cette connaissance ordinaire du monde extérieur qui se distingue de la connaissance scientifique, mais aussi de la connaissance philosophique, généralement, nous la caractérisons comme celle que nous pensons *avoir* du *monde extérieur*.

Régulièrement, les philosophes et théoriciens de la connaissance accordent aux concepts épistémiques de *connaissance*, de *croissance justifiée* et de *justification* une attention privilégiée. En retour, le scepticisme épistémologique se caractérise par son opposition à reconnaître le bien-fondé d'une telle attention en soulignant le fait qu'il ne peut véritablement

²⁰⁵ F. Lihoreau, *Ibid.*

²⁰⁶ T. Clarke, *La nature de l'épistémologie traditionnelle*, Op. Cit., inédit.

²⁰⁷ F. Lihoreau, *Ibid.*

²⁰⁸ T. Clarke, *Le legs du scepticisme* ; F. Lihoreau, *Id.*, p. 12.

²⁰⁹ F. Lihoreau, *Ibid.*

exister quoi que ce soit auquel ces concepts épistémiques puissent se rapporter ou s'appliquer correctement et idéalement²¹⁰. Ce type de scepticisme prétend analyser la connaissance ordinaire et la connaissance philosophique selon une présupposition essentielle, celle d'une perspective infaillibiliste ou non faillibiliste de la connaissance. Epistémologues et sceptiques partagent l'idée selon laquelle si nous voulons considérer avec raison les composantes fondamentales de la connaissance, nous devons alors stipuler des conditions nécessaires et suffisantes pour la connaissance qui puissent être satisfaites. Ces conditions stipulées sont le plus généralement celles qui visent « à saisir les composantes essentielles de la connaissance.²¹¹ », comme celle d'*objectivité* ou de *vérité*, mais aussi celle de *subjectivité* qui est identifiée à celle de *croissance*. C'est pourquoi une part non négligeable des controverses épistémologiques ont pour objet l'idée principielle suivante : le concept ordinaire ou commun de connaissance est assimilable à celui de la question de la croissance dans sa corrélation appropriée ou non à la question de la vérité. L'hypothèse alors unanimement acceptée par les uns et par les autres est que le concept de connaissance implique nécessairement l'idée de vérité, car lorsque nous savons quoi que se soit, nous ne pouvons pas savoir quelque chose de faux. La vérité ou véridicité constitue en sorte la propriété logique et essentielle de toute authentique connaissance. *Connaître* ou *savoir* quelque chose revient à ce que les conditions de vérité de connaître ou de savoir soient effectivement et nécessairement remplies.

Mais, si la vérité est une condition nécessaire à la connaissance, elle n'en est pas pour autant suffisante. Notre connaissance de quelque chose est nécessairement celle de quelqu'un ou d'un sujet pensant. Ce fait conditionne de manière advenue la réalisation effective de toute connaissance et souligne particulièrement la dimension subjective que requiert toute possible connaissance. Par conséquent, il doit y avoir également un genre d'état subjectif requis qui soit épistémiquement approprié pour conditionner la connaissance²¹². L'articulation entre la condition objective de vérité et la condition subjective d'un état épistémique, qui tient pour vraie telles ou telles affirmations ou choses selon une variance de degrés allant de la supposition à la certitude, établit ainsi auprès de la plupart des analyses traditionnelles de la connaissance le prétendu caractère d'évidence suivant : toute connaissance implique comme condition nécessaire la vérité, mais également requiert comme condition suffisante la croissance d'un sujet. Si toute connaissance implique la croissance, entendue comme concepts épistémiquement compatibles sous la modalité rationnelle du *tenir pour vrai*, alors, les

²¹⁰ F. Lihoreau, *Scepticisme, contextualisme, et clôture épistémique*, Op. Cit., p. 11.

²¹¹ F. Lihoreau, *Id.*, p. 17.

²¹² F. Lihoreau, *Ibid.*

analyses traditionnelles des épistémologues et des sceptiques doivent être considérées avec la plus grande attention.

L'ensemble des philosophes qui considèrent la connaissance comme réductible à une croyance véridiquement justifiée, pense également que si le concept de justification peut admettre l'idée de variabilité graduelle, le concept de connaissance quant à lui, est un concept absolu n'admettant aucune possibilité de variation graduelle. Autrement dit, si la connaissance est absolue, sa justification est relative. En effet, selon les cas, un certain degré suffit de manière arbitrale à franchir le seuil de l'idée de justification pour qu'une croyance puisse être considérée comme véridiquement justifiée et conséquemment constituer une vraie connaissance. Mais cette relativité de la justification fait problème. Car si nous considérons la notion de connaissance d'un point de vue commun ou ordinaire, l'infailibilité de la notion de connaissance requiert l'infailibilité de la notion de justification épistémique. Une conception infailibiliste de la connaissance et de la justification paraît ainsi la plus plausible lorsque, par exemple, un sujet a une croyance vraie à propos de la perception d'un objet physique sur le fondement d'une certaine évidence visuelle²¹³. Ainsi, un sujet A est justifié à croire qu'un objet X est de telle ou telle façon, en excluant toute possibilité d'erreur, même la plus infime. Cependant, la possibilité d'une alternative est réelle et c'est bien ce que nous révèlent les controverses épistémologiques des philosophes de la connaissance. Par conséquent, la conception infailibiliste de la connaissance considère que toute possibilité d'alternative à une proposition épistémique est exclue, car elle serait nécessairement erronée. Plus encore, cette possibilité d'erreur constitue non seulement le point d'achoppement de polémiques épistémologiques traditionnelles incessantes, mais plus encore, elle peut conduire au scepticisme. Pourquoi ?

En effet, l'infailibilisme épistémique peut générer un type d'argument sceptique dont la conclusion conduit à énoncer que « *nous ne savons rien de ce dont nous nous attribuons d'ordinaire la connaissance* »²¹⁴. En suspectant la vérité de l'ensemble de nos croyances les plus ordinaires, en soumettant à l'examen du scepticisme épistémologique, l'ensemble de nos évidences et intuitions à propos de l'état du monde dans lequel nous sommes et notre possibilité d'en déterminer quoi que se soit, la réalité de certaines hypothèses du scepticisme radical ou hyperbolique, à l'exemple fameux du Malin Génie de Descartes²¹⁵ ou du cerveau

²¹³T. Clarke, *Voir les surfaces et les objets physiques*. C'est la thèse implicite qui fonde les controverses épistémologiques de l'épistémologie traditionnelle à dire *ce qu'est dire voir un objet physique*, selon les critères d'une certaine évidence empirique et perceptive.

²¹⁴F. Lihoreau, *Scepticisme, contextualisme, et clôture épistémique*, Op. Cit., p. 46.

²¹⁵R. Descartes, *Méditations métaphysiques*, Première méditation, (1641), A.T. VIII, 22-3.

dans la cuve de Putnam²¹⁶, paraît manifeste. Comme le note très justement Lihoreau²¹⁷, ces formulations d'hypothèses sceptiques ne doivent pas être prises au premier degré. Car ni Descartes, ni Putnam ne sont de véritables tenants du scepticisme. Le premier use de l'hypothèse sceptique afin de mettre en évidence son *cogito* ; le second fait appel au scepticisme pour mieux exposer sa thèse de l'externalisme sémantique. Si l'impossibilité technique peut apparaître, du moins à un moment donné et peut-être plus à un autre de la civilisation humaine²¹⁸, dans l'une ou l'autre de ces hypothèses sceptiques, l'hypothèse logique quant à elle est largement plausible.

Au demeurant, la question de la plausibilité n'est pas essentielle. L'important, c'est que ces deux célèbres hypothèses sceptiques soient l'une et l'autre logiquement possible. Cela requiert une formulation cohérente qui exige de formuler correctement l'hypothèse d'une indétermination ou indiscernabilité du monde. Mais, pour cela, il faut rendre possible la non-évidence à l'appel ordinaire à nos ressources épistémiques standards tels la perception, les jugements inférentiels, les témoignages des sens et d'autrui, etc. L'appel à l'intuition ou à l'évidence de certains traits du monde est ainsi rendu caduc par l'hypothèse sceptique d'une expérience hallucinatoire typique qui ne nous permet plus de discerner le réel de l'illusion.

Ce type d'hypothèses est également illustré dans le taoïsme, comme l'exemplifie l'anecdote questionnement du philosophe chinois Tchouang Tseu ne sachant plus discerner lorsqu'il rêve, s'il est un papillon ou si, éveillé, il est un papillon qui rêve qu'il est Tschouang-tseu²¹⁹.

²¹⁶ H. Putnam, *Raison, vérité et histoire*, trad. fr. Gerschenfeld, Paris, Editions de Minuit, 1984, p. 15-32.

²¹⁷ F. Lihoreau, *Ibid.*

²¹⁸ Voir l'hypothèse du film *Matrix* (1999) d'A. & L. Wascowski, premier volet d'une trilogie qui s'inspire très largement de l'hypothèse du cerveau dans la cuve pour établir l'idée de monde virtuel et de vie dans un simulacre, la matrice, opposé à un monde réel. Voir également le commentaire philosophique auquel la trilogie a donné lieu par A. Badiou, E. Diring, D. Rabouin, *Matrix, machine philosophique*, Paris Ellipses marketing, 2003. La trilogie reprend la question éminemment philosophique de l'hypothèse sceptique, à savoir : le réel est-il illusoire ?

²¹⁹ Voir, *Philosophes taoïstes. Lao-Tseu, Tchouang-tseu, Lie-tseu*, § L'oeuvre complète, Bibliothèque de la Pléiade, Paris, Gallimard, 1980, p. 87-337.

4.1.5.2 Contextualisme et scepticisme.

La force d'une telle hypothèse sceptique réside dans le fait de nous amener à croire que nous ne pouvons aucunement savoir qu'un tel type d'hypothèses sceptiques peut être faux. Car pour savoir cela, il nous faudrait avoir la possibilité d'une connaissance qui puisse exclure la possibilité qu'un tel type d'hypothèses sceptiques soit vrai.

Autrement dit, l'évidence de la réalité devrait nous permettre d'exclure toute possibilité d'imaginer que nous serions victimes d'une illusion produite soit par un quelconque Malin Génie cartésien, soit par un savant fou putnamien. Clarke perçoit cela. Son analyse du scepticisme rend compte de la puissance de ce type d'arguments sceptiques consistant à nous faire admettre ou reconnaître que nous sommes dans l'impossibilité d'accéder à un genre de connaissance qui d'emblée nous délivrerait de toute tentation sceptique.²²⁰ Cette propension au scepticisme est-elle pour autant naturelle ? Que faut-il entendre par l'idée de naturalité du scepticisme ? Autrement dit, comment nous est-il possible d'articuler le scepticisme épistémologique au naturalisme ou au réalisme ? La réponse à ces questions divise les héritiers directs et indirects de Clarke²²¹. Non seulement à propos de la nature du scepticisme et de son objet, mais également à propos de son legs qui s'il nous a donné beaucoup à penser, nous donne de nouveau quelque chose à peser²²². La réponse à cette question nous contraint également à envisager la compréhension de la structure de l'ordinaire et du philosophique dans une perspective dialectique implicite. En 1972, cette perspective est proposée à l'état programmatique à notre jugement par Clarke dans son *Legs du scepticisme*. Elle semble être restée plus ou moins en l'état depuis cette date, malgré la manifestation de la poursuite de ce questionnement dans les enseignements Clarkien à l'Université de Berkeley²²³, en collaboration ou non avec Barry Stroud.

Cette voie dialectique d'une possible compréhension de la structure de l'ordinaire et du philosophique à partir du travail séminal de Thompson Clarke constitue l'un des

²²⁰ T. Clarke, *Le legs du scepticisme*, § Contre-interrogatoire du sens commun ph, et plus précisément, les paragraphes *La possibilité épistémique du sceptique* et *La possibilité non épistémique*.

²²¹ L'une des oppositions les plus riches est celle qui confronte Barry Stroud et Michael Williams sur la naturalité du genre de doute qui caractérise généralement le scepticisme épistémologique. Voir plus précisément, Barry Stroud, *The Significance of Philosophical Scepticism*, Oxford University Press, 1984, Michael Williams, *Unnatural Doubts. Epistemological Realism and the Basis of Scepticism*, Princeton University Press, 1995.

²²² T. Clarke, *Le legs du scepticisme*, § le legs du scepticisme.

²²³ Nous fondons notre affirmation à partir d'une conversation informelle avec Barry Stroud lors du colloque international consacré à Thompson Clarke, en juin 2011 à l'Université de Bordeaux 3. Barry Stroud a longtemps collaboré à l'enseignement et aux recherches de Clarke lors de leurs séminaires respectifs et communs à l'université de Berkeley. Malgré l'existence de cahiers qui justifient la poursuite du questionnement, le fait qu'il n'y ait pas eu d'autres publications clarkiennes faisant suite au *Legs du scepticisme* pourrait s'expliquer de cette manière.

principaux legs de la pensée clarkienne. Certains lecteurs contemporains ont choisi de suivre cette voie, en particulier, James Conant, Neil Gascoigne et Jean-Philippe Narboux. Notre propre lecture de l'oeuvre clarkienne leur emboîte le pas, même si en certaines occasions, nous nous démarquons de leurs lectures respectives. En accord avec N. Gascoigne, nous retiendrons foncièrement l'idée suivante : la défense clarkienne de la pensée mooréenne à propos de la structure de l'ordinaire paraît bien moins restreinte que celle de ces opposants épistémologues traditionnels et sceptiques, voire certains partisans de la philosophie du langage ordinaire. Et ce, en incluant apparemment une certaine dimension philosophique, à partir de l'acceptation d'une certaine vérité, possiblement dé(monstrative) de l'existence d'objets physiques²²⁴. Clarke voit dans le geste moréen une tentative de circonscrire l'ordinaire en essayant d'éliminer les possibilités du scepticisme philosophique. Cependant, en retour, il est également possible de lire *Le legs du scepticisme* comme une tentative de circonscrire, en fin de compte, la structure de l'ordinarité et par là même, d'appliquer l'analyse clarkienne de la pensée de Moore au travail de Clarke lui-même²²⁵.

Autrement dit, il est possible de proposer une lecture sceptique du *Legs du scepticisme* qui fasse que non seulement le legs philosophique de Thompson Clarke puisse aussi appartenir à l'héritage des néosceptiques, mais qui fasse de Clarke lui-même un philosophe sceptique, même à son corps ou plutôt à son esprit défendant, quant à une possible résolution de l'indétermination fondamentale de l'ordinarité. N'est-ce pas en quelque sorte l'interprétation implicite qu'en propose Barry Stroud ?²²⁶ Après tout, Stroud a eu le privilège d'avoir été l'un de ses plus proches collaborateurs. Par ailleurs, cela ne serait-il pas l'une des raisons dignes de considération, parmi d'autres, qui fassent qu'il n'y ait pas eu de suite rendue publique des recherches clarkiennes postérieures à la publication du *Legs du scepticisme* ?

²²⁴ Neil Gascoigne, « The Legacy of Clarke » in *Jarhbuch Wittgenstein studien* 2003-2006, p. 20 -21.

²²⁵ Neil Gascoigne, *Id.*, p. 21

²²⁶ B. Stroud, *The Significance of Philosophical Scepticism*, Oxford University Press, 1984 ; *Understanding Human Knowledge ; Philosophical Essays*, Oxford University Press, 2000.

4.2. DU SCEPTICISME AU CONTEXTUALISME : PENSER L'ORDINARITÉ.

4.2.1 LE PROBLÈME DE LA RELATION DIALECTIQUE ENTRE L'ORDINARITÉ ET LE PHILOSOPHER.

4.2.1.1 L'expression du scepticisme épistémologique : une certaine manifestation à récuser l'ordinarité.

Que devons-nous entendre sous le terme générique de *scepticisme* et plus précisément sous l'expression de *scepticisme épistémologique* ? À cette interrogation, nous avons déjà en partie répondu précédemment, tout au long de notre travail, en soulignant la complexité de proposer une réponse définitive. Une dense littérature épistémologique contemporaine s'est consacrée à circonscrire tel ou tel aspect, en mettant l'accent sur la multiplicité des distinctions qui peuvent être établies à l'endroit de la nature du scepticisme et de la dimension plurielle qu'il peut recouvrir¹. D'après Stephen Luper², l'objet du scepticisme épistémologique s'articule selon deux modalités fondamentales : soit le problème de la connaissance, soit le problème de la justification de nos énoncés épistémiques. Selon les cas traités, suivant la prévalence de l'une ou l'autre de ces modalités, le scepticisme épistémologique ayant pour objet la connaissance se caractérise alors par une quasi-vacuité³ du concept de connaissance. Ainsi, l'ensemble des cas de connaissance identifiés et reconnus ordinairement comme tels ne l'est pas réellement. Quant au scepticisme faisant prévaloir la

¹ Voir en particulier, Barry Stroud, *The significance of Philosophical Skepticism*, Oxford University Press, 1984 ; Michael Williams, *Unnatural doubts. Epistemological realism and the Basis of Skepticism*, Princeton University Press, 1996 ; Stephen Luper (Eds), *The Sceptics. Contemporary Essays*, Ashgate Epistemology and Mind series, 2003 ; Neil Gascoigne, *Scepticism*, McGill's Queen University Press, 2002 ; Neil Gascoigne, "The metaphilosophical Significance of Scepticism, article, in University of Sterling, March 19th, 2004, Claudine Tiercelin, *Le doute en question. Parades pragmatistes au défi sceptique*, Paris, Éditions de l'éclat, 2005 ; Ernest Sosa, Jaegwon Kim, Jeremy Fantl & Matthew McGrath (Eds), *Epistemology. An anthology*, Blackwell Publishing, 2nd edition, 2008 ; Ram Neta & Duncan Pritchard (Eds) *Arguing about knowledge*, London & New York Routledge, 2008.

² S. Luper (dir.), *The Sceptics. Contemporary Essays*, Op. Cit., p. XI.

³ F. Lihoreau, *Scepticisme, sens commun, et clôture épistémologique*, Op. Cit., p. 11.

question de la justification, il dénonce la quasi-vacuité du concept de justification en soulignant que la presque totalité de nos croyances prétendument justifiées ordinairement ne l'est pas véritablement.

Rappelons que le scepticisme quant à la possibilité de la justification est celui que l'on rencontre le plus généralement dans la littérature épistémologique contemporaine. En effet, si le scepticisme radical, quant à la quasi-vacuité du concept de connaissance, est quasiment intenable sans mettre en cause proprement la thèse du scepticisme, celle de l'affirmation *que je sais que je ne peux jamais savoir*, le scepticisme quant à la quasi-vacuité du concept de justification présente l'avantage de faire d'une pierre deux coups. Car le scepticisme quant à la justification conduit indirectement au scepticisme quant à la connaissance, comme le montre depuis l'antiquité, ⁴ l'argument dit de la régression à l'infini ou régression épistémique, connu également sous le nom de "Trilemme d'Agrippa". Il a été plus récemment formulé par J. F. Fries sous le nom de « Trilemme de Münchhausen »⁵. L'argumentation en faveur du scepticisme envers la justification peut être aisément reformulée en faveur d'une argumentation sceptique envers la connaissance, si nous considérons que toute connaissance qualifiée comme vraie ou authentique présuppose qu'elle soit justifiée. Il est donc possible de produire une argumentation sceptique qui signale le risque d'une régression épistémique infinie quant à la connaissance qui résulte de la structure même de la justification épistémique⁶. En effet, comme le montre le trilemme d'Agrippa⁷, si l'exigence de justification peut être résorbée d'un point de vue théorique, dans la pratique de justification de nos connaissances, à un moment ou à un autre, nous ne sommes plus en mesure, quelle qu'en soit la raison, de produire la justification de l'ensemble de nos énoncés qui justifient eux-mêmes d'autres énoncés, ces derniers en justifiant d'autres, etc. La régression à l'infini de la justification conduit à y mettre un terme d'une façon ou d'une autre. Ceci constitue alors le fondement sur lequel le scepticisme peut prétendre dénier la possibilité de connaître ou de savoir. Néanmoins, il est possible de contrer un tel scepticisme en affirmant l'existence d'une croyance fondationnelle, ayant un caractère d'évidence et d'auto-justification comme le *Cogito* cartésien ou bien encore, les données sensibles ou *sense-data* de l'empirisme.

⁴ IIe siècle de l'ère chrétienne, le scepticisme pyrrhonien. Sextus Empiricus, *Esquisses Pyrrhoniennes*, Introd., trad. et Commentaires par P. Pellegrin, Paris, Éditions du Seuil, 1997.

⁵ Voir Julien Dutant & Pascal Engel, *Philosophie de la connaissance. Croyance, connaissance, justification*, Paris, Vrin, 2005, p. 63-69 ; Voir également leurs cours non publiés de l'année universitaire 2003-2004 à l'université de Paris IV Sorbonne nouvelle et auxquels nous avons eu accès.

⁶ F. Lihoreau, *Op. Cit.*, p. 358.

⁷ Sextus Empiricus, *Op. cit.*, I, p. 164-169.

Il est également envisageable de pouvoir répondre à cette forme de scepticisme en affirmant qu'il doit exister des croyances pour lesquelles il doit y avoir des croyances qui ne soient pas infiniment justifiables inférentiellement. Cette remarque présente un réel bénéfice. Celui de pouvoir contrer la menace sceptique de la régression à l'infini sur son propre terrain. En effet, nous ne pouvons pas infiniment justifier une croyance par référence à une autre croyance additionnelle. Selon les partisans de cette thèse, il y aurait ainsi des croyances inférentiellement non justifiables qui constitueraient des fondations ou des fondements justifiés pour toute autre croyance, mais qui seraient non inférentiellement justifiables. Cette réponse est celle produite par des philosophes de la connaissance contemporains. Ils soutiennent la thèse dite du *fondationnalisme* selon laquelle nous avons des croyances fondationnelles qui conditionnent l'ensemble de nos croyances et qui sont inconditionnelles, car elles ne dérivent de rien d'autre que d'elles-mêmes⁸. Par conséquent, le fondationnalisme constitue une authentique réponse frontale à la thèse sceptique selon laquelle aucune croyance ne serait véritablement justifiée.

Une autre réponse peut être opposée au défi sceptique en soutenant l'idée que nos énoncés épistémiques et nos croyances sont justifiés lorsqu'ils sont cohérents avec tout ou partie d'un système de croyances qui les comprend. Autrement dit, comme le fondationnalisme, le *cohérentisme* conçoit la notion de justification comme une relation structurante entre des croyances. À l'inverse du fondationnalisme, le cohérentisme ne conçoit pas ce type de relation entre les croyances selon le modèle de la verticalité hiérarchique, mais plutôt sur le modèle de relations horizontales de cohérence entre des croyances⁹. Dans une telle démarche, une croyance sera considérée comme justifiée, si et seulement si, elle relève d'un système cohérent de croyances dont il faudra spécifier la valeur de cohérence (à l'exemple de la non contradiction, la confirmation, la corroboration, etc.) afin que les conditions de justification soit satisfaites. Le concept de justification peut être ainsi compris en un sens faible, si seulement une partie du système de croyances concourt à la justification. Au contraire, en un sens fort, si l'ensemble de systèmes concourt à la justification. L'idée de justification dans le cohérentisme peut être qualifiée soit comme positive, soit comme négative, selon que nous pensions qu'une telle justification requiert ou non de bonnes ou de mauvaises raisons afin d'accepter ou non telle croyance. À l'instar du fondationnalisme, le

⁸ Voir Moritz Schlick, *Théorie générale de la connaissance*, trad. C. Bonnet, Paris, Editions Gallimard, 2009, Roderick Chilsholm, *The Foundation of Knowing*, Prentice Hall, Englewood Cliffs, 1989 ; D. M. Armstrong, *Belief, Truth and Knowledge*, Cambridge University Press, 1973.

⁹ F. Lihoreau, *Scepticisme, sens commun, et clôture épistémique*, Op. Cit., p. 359.

cohérentisme tourne à son avantage la régression épistémique infinie de la menace sceptique¹⁰ de la manière suivante. Pour le cohérentiste, nous ne pouvons accepter la régression à l'infini, tout comme nous ne pouvons pas non plus donner notre accord à l'idée d'une justification ultime de nos croyances. Car cette dernière peut être considérée comme un acte au mieux discrétionnaire, au pire arbitraire envers le processus rationnel qu'est la régression. Pour cette raison, selon le cohérentisme, nous devons alors admettre et quels qu'en soient les défauts, une conception circulaire de la justification affirmant la thèse qu'une croyance ne peut être justifiée que relativement à son inscription dans un système cohérent de croyances¹¹. Le cohérentisme déploie ainsi une conception holistique de la justification.

Néanmoins, selon le scepticisme épistémologique radical, si la connaissance implique ou nécessite la justification et si la justification épistémique a un sens, cela relève d'une structure inférentielle. Mais cette nature inférentielle de la justification constitue des tentatives insatisfaisantes afin de répondre aux exigences sceptiques. Pour le scepticisme, le caractère inférentiel du concept de justification réduit cette dernière à une fiction épistémique sur laquelle nous ne pouvons rien fonder en toute certitude. Par conséquent, si la connaissance implique l'idée de justification, le sceptique en conclut légitimement que le concept de connaissance est un concept vidé de toute signification réelle à l'égal de celui de justification.

Certains philosophes, héritiers plus ou moins directs des investigations clarkiennes, tels entre autres, Michael Williams¹² ou bien encore Duncan Pritchard¹³ poursuivent leur travail en ce sens. Ils revendiquent une forme de contextualisme inférentiel ou sémantique qui porte leur attention plus spécifiquement sur la structure de la connaissance et de la justification plutôt que sur les conditions vériconditionnelles d'attribution véridictive de connaissance.

¹⁰ F. Lihoreau, *Ibid.*

¹¹ Laurence Bonjour, *The Structure of Empirical Knowledge*, Cambridge, Harvard University Press, 1985.

¹² M. Williams, *Unnatural Doubts. Epistemological Realism and the Basis of Skepticism*, Op. Cit., 1996.

¹³ Duncan Pritchard, « Contextualism, Scepticism and Warranted Assertibility Manoeuvres », in *Knowledge and Skepticism*, (Eds.) S Keim-Campbell, M. O'Rourke & H. Silverstein, MIT Press, 20005, p. 1-19.

4.2.1.2 L'ordinarité : entre dialectique et plasticité.

Pour certains philosophes comme Crispin Wright, le legs de Thompson Clarke pourrait apparaître comme précurseur de leurs propres analyses. Clarke aurait ainsi le mérite de montrer tout autant la profonde difficulté que nous avons à être en capacité de répondre aux paradoxes sceptiques que celle de les désamorcer¹⁴. Pour d'autres, comme James Conant, en redessinant l'espace logique de la problématique sceptique, Clarke illustre une manière nouvelle et radicale de penser la relation dialectique entre l'ordinaire et le philosophique¹⁵. En effet, la relation entre l'ordinaire et le philosophique n'est en rien analogue à la relation entre le scepticisme et le *common sens* tel que l'entend l'héritage humien. Plus encore, la conception clarkienne de la relation entre le *plain* et le *philosophical* n'est pas non plus strictement analogue à la relation entre le philosophique et le non philosophique telle que l'ont conçue respectivement Wittgenstein et Austin¹⁶. Cette conception si singulière relèverait alors moins d'une structure d'opposition irréductible entre le philosophique et l'ordinarité que d'une structure dialectique au sens hégélien¹⁷. Selon Conant, Clarke voit en cette structure quelque chose qui nous conduit plutôt à réfléchir à la façon dont nous articulons nos pratiques conceptuelles aux conceptions restreintes ou non restreintes d'utiliser nos concepts¹⁸. Ainsi, la conception classique de l'usage de nos concepts au sein de l'épistémologie traditionnelle tend à déployer une conception restreinte de notre pratique conceptuelle qui conduit à ne voir que deux manières d'utiliser nos concepts. La première manière est celle qui défend l'idée que nous ne pouvons utiliser un concept qu'en accord avec notre pratique conceptuelle, pratique qu'il faut comprendre comme étant de type standard¹⁹. La seconde manière est celle qui défend l'idée que nous pouvons utiliser nos concepts en dehors de nos pratiques, de quoi que ce soit qui constitue la nature essentielle, des parties fondamentales ou primitives de notre nature humaine²⁰.

¹⁴ Crispin Wright, « (Anti-) Sceptics Simple and Subtle: G.E. Moore and John McDowell », in, *Philosophy and Phenomenological Research* 65 (2002), p. 330-348 ; C. Wright, « Internal-External: Doxastic Norms and the defusing of Skeptical Paradox », in *Journal of Philosophy*, 105 (2009) .

¹⁵ Nous renvoyons ici à la conférence inédite de James Conant "The Dialectical Relation between the Plain and the Philosophical in Thompson Clarke", exposée lors du Colloque « The legacy of Clarke : from Skepticism to Contextualism », 8-11 juin 2011, Université Michel de Montaigne Bordeaux 3

¹⁶ J. Conant, *Id.*, inédit.

¹⁷ D'une certaine manière, l'union inséparable des contradictoires, le *plain* et le *philosophical*, conduit le processus de la pensée humaine en un possible mouvement d'appréhension infini, celui de conceptualiser la totalité du monde en lequel consiste sa vraie nature propre.

¹⁸ T. Clarke, *Le legs du scepticisme* .

¹⁹ T. Clarke, *Id.*, *Philosopher : ses caractéristiques et son but*.

²⁰ J. Conant, *Id.*, inédit.

Articulant l'héritage hégélien à celui de la philosophie analytique, James Conant voit dans les analyses clarkiennes à propos du problème de l'applicabilité de nos concepts, une résolution à la manière de Brandom. La création et l'usage des concepts a pour finalité de nous permettre de conceptualiser ce qui est le cas dans l'univers. Configurer le monde constitue alors l'un des critères fondamentaux par lesquels nous savons avoir un usage correct ou non de nos concepts. Car il constitue l'enjeu des propositions philosophiques d'élaboration de modèles conceptuels et positifs d'intelligibilité²¹.

À propos de la nature de la structure relationnelle entre l'ordinaire et le philosophique, Conant et Neil Gascoigne font un même constat. Dans son article *The legacy of Clarke*²², Neil Gascoigne montre que la volonté philosophique incessante de circonscrire la structure de l'ordinaire, en opposition à celle du philosophique afin d'éliminer la possibilité du scepticisme philosophique, conduit paradoxalement à légitimer ce dernier. Selon Gascoigne, c'est la leçon ou le legs de Clarke retenu par les néosceptiques ou néohumains²³ tel Stroud à propos de toute tentative philosophique d'isoler l'ordinaire du philosophique²⁴. En effet, toute tentative d'essayer de circonscrire et de disjoindre l'ordinaire du philosophique se retrouve confronté à un double problème. D'une part, ces tentatives prennent le risque de priver ou de déposséder la possibilité de nos engagements dans l'ordinaire en considérant ou condamnant le doute philosophique comme hors de propos. De l'autre, ces tentatives doivent affronter l'apparente naturalité du doute philosophique comme un problème intuitif²⁵. En conséquence, le legs de Clarke réside fondamentalement dans la signification métaphilosophique du scepticisme²⁶. Le scepticisme épistémologique exploite l'intuition de l'existence aussi bien de conflits et de convergences entre le philosophique et l'ordinaire. Le scepticisme se nourrit fondamentalement de cette expérience intuitive de continuité et de discontinuité entre l'ordinaire et le philosophique²⁷. La manifestation de cette vérité ou signification métaphilosophique du scepticisme, nous l'éprouvons constamment dans nos vies

²¹ Robert Brandom, *Rendre explicite. Raisonnement, représentation et engagement discursif*, 2 Vol., Trad. franç. sous la direction d'I. Thomas-Fogiel, Editions du Cerf, 2010.

²² Neil Gascoigne, « The Legacy of Clarke », in *Jarhbuch Wittgenstein studien 2003-2006*, 24 p.

²³ Pour plus de précisions, voir Elise Domenach, *La vérité du scepticisme. Stanley Cavell et le renouveau du scepticisme dans la philosophie anglo-américaine depuis 1945*, Partie II, §5 Le renouveau du scepticisme humain, Op. Cit., Thèse inédite, p. 511- 702.

²⁴ Neil Gascoigne, *Id.*, p. 21.

²⁵ *Ibid.*

²⁶ *Ibid.* Pour une étude originale de cette question, voir Richard Fumerton, *Metaepistemology and Skepticism*, Rowman & Littlefield Publishers, Inc, 1995. Fumerton soutient que nos éléments de preuve à l'égard de la connaissance du monde extérieur ne nous garantissent par de l'erreur et que nous ne pouvons aucunement espérer obtenir, prochainement, les idéales normes cartésiennes de la connaissance. Fumerton recentre donc notre attention sur le fait de savoir, si nous pourrions trouver des justifications à nos croyances selon des critères moins idéalisées.

²⁷ *Ibid.*

quotidiennes. Ceci explique les raisons pour lesquelles Clarke a consacré une part importante de sa thèse *La nature de l'épistémologie traditionnelle*, à rendre compte de l'articulation des doutes philosophiques et des doutes ordinaires. Les revendications philosophiques spécifiques de la nature de *voir* et de *savoir* tant de la part des épistémologues traditionnels que celles des sceptiques se nouent autour de cette constante continuité et discontinuité relative aux liens entre l'ordinarité et le philosophique²⁸. Pour ces raisons, nous partageons avec Conant et Gascoigne l'idée majeure que le legs de Clarke à propos de la nature du scepticisme réside finalement dans ce mouvement dialectique qui articule le philosophique à ce qui ne l'est pas.

En d'autres termes, nous pensons que la nature du *Philosopher*, selon Clarke, réside dans cette paradoxale équivocité de l'ordinarité dont nous faisons l'expérience intuitive dans nos vies quotidiennes. Cette paradoxale équivocité est également à l'oeuvre dans l'épistémologie traditionnelle et le scepticisme philosophique qui tentent indéfectiblement d'établir et de fixer la nature ou la structure de l'ordinarité. L'épistémologie traditionnelle et son pendant le scepticisme constitue ainsi deux manières symétriques de pratiquer une certaine exigence intellectuelle, le philosophe, autour du problème de l'ordinarité. Pour notre part, ce problème de la nature ou de la structure de l'ordinarité se fonde implicitement sur la question de l'emprise de l'expérience et du langage sur les conditions de la connaissance et du scepticisme. Le dessein opiniâtre partagé par l'épistémologie traditionnelle et le scepticisme à vouloir absolument et définitivement circonscrire et dissocier l'ordinarité du philosophique trouve son origine dans cette question de l'emprise de l'expérience et du langage.

Dès lors, l'enseignement que nous pouvons retirer du legs de Thompson Clarke, à la suite de Gascoigne et de Conant, est d'être très vigilant à ce qu'opèrent véritablement les philosophes dans leurs apparents rendus descriptifs du monde et dans ce qu'ils prétendent respectivement découvrir au regard de leurs investigations épistémologiques. Les tentatives philosophiques et législatrices de fonder définitivement la nature ou la structure de l'ordinarité apparaissent à Clarke comme l'illusion partagée par l'épistémologie traditionnelle et le scepticisme. Cela éclaire la nature du propos final de Clarke dans son *Legs du scepticisme* : « *Le scepticisme nous laisse le problème de l'ordinaire, de sa structure et l'origine de sa relative "non-objectivité", et un outil majeur pour révéler ses secrets, les possibilités sceptiques ordinaires. Il est assez évident que cette structure doit être ô combien radicalement différente du type standard, si elle est capable de permettre à des concepts*

²⁸ Nous considérons que la thèse de Clarke *The Nature of Traditional Epistemology* soutenue en 1962 préfigure de manière séminale cette constatation rendue explicite dans l'article de 1972, *The legacy of Scepticism*.

ayant les caractéristiques du Rêve d'être des concepts, et aux possibilités sceptiques ordinaires d'être des possibilités²⁹.»

En s'appuyant sur cette citation, les héritiers directs et indirects de l'enseignement clarkien insistent sur la prudence que nous devons avoir dans nos manières d'aborder la structure de l'ordinarité. Nous devons être attentifs aux risques encourus par toute tentative législatrice et isolationniste de réduire la structure de l'ordinarité et de restreindre conceptuellement l'ordinaire à ce qu'il n'est pas³⁰. Combiner ou articuler l'ordinarité au philosopher, le philosophique au non philosophique, contraint les tenants de l'épistémologie traditionnelle ou les néotraditionnalistes³¹ à rencontrer et affronter le philosophe sceptique sur son propre terrain en acceptant de reconnaître le fait que les doutes sceptiques ont un sens. Selon Gascoigne, ces partisans de l'épistémologie traditionnelle doivent parallèlement veiller à ce que certaines prémisses des arguments sceptiques ne soient pas inexpugnables. Si ces conditions sont remplies, ils peuvent dans une veine stratégique moréenne distinguer l'ordinarité ou le non philosophique du philosophique³². Mais, pour cela, ils doivent éviter de reconduire une traditionnelle distinction à l'exemple de celle établie entre nos croyances fondamentales et ce que serait un cas paradigmatique de *philosopher*³³, c'est-à-dire le produit d'un savoir empirique ou d'un examen philosophique³⁴. Par conséquent, si les frontières de l'ordinaire sont plus poreuses au philosophique que ne le prétendent généralement les investigations philosophiques des épistémologues et des sceptiques, l'ordinarité ne peut être circonscrite de manière légiférée par le seul entendement philosophique. Ces raisons conduisent Clarke à proposer implicitement un programme d'exploration de la perspective dialectique des relations entre l'ordinaire et le philosophique. Et ce, afin d'examiner et de comprendre la possible structure de l'ordinarité combinée à celle du philosopher. Telle est notre thèse.

Quant à Harata Hamawaki,³⁵ proche d'une lecture cavellienne, la différence clarkienne réside entre l'usage ordinaire et l'usage philosophique du terme *savoir*. Cette différence réside moins dans une différence de degré de la signification de nos concepts que dans une

²⁹ T. Clarke, *Le legs du scepticisme*, § Le legs du scepticisme.

³⁰ C'est ce que nous semble retenir précisément James Conant et Neil Gascoigne du « Legs de Clarke ».

³¹ Neil Gascoigne, *The Legacy of Clarke*, Op. Cit., p. 21.

³² *Ibid.*

³³ N. Gascoigne, *Ibid.*

³⁴ J. P. Narboux, Séminaire "Le legs de Thompson Clarke", 1ère séance du 17/01/2011, inédit.

³⁵ A. Hamawaki, « In Search of the Plain and the Philosophical: Skepticism, Self-Knowledge and transcendental Illusion » (reading copy) University of Chicago, 05/05/2011, conférence inédite, 41 p. Nous tenons à rappeler qu'A. Hamawaki est l'un des membres d'un groupe de lecture sur l'oeuvre de Clarke à l'Université d'Auburn (Alabama, USA) auquel appartiennent également Dafi Agam-Segal, Keren Gorodeiski et Kelly Jolley.

différenciation par laquelle les philosophes essayent de signifier ce qu'ils veulent signifier avec leurs mots³⁶. Selon Hamawaki, la distinction Clarkienne entre l'ordinarité et le philosophique n'est donc pas une différence de la signification des mots ou de contenu de nos concepts, mais elle relève d'une différence dans ce que *Je* ou *Nous* cherchons à signifier dans les usages de nos mots. Clarke prétendrait ainsi que les philosophes ne parviennent pas véritablement à signifier leurs mots par les voies/voix dont ils ont besoin et qu'ils ont choisies. Même si le philosophe et l'homme ordinaire ont un usage égal et exact des mots (comment ne le serait-il pas ?), néanmoins, ils *signifient* chacun différemment *quelque chose* au moyen de leurs mots³⁷. Dans une veine proche de Conant, la dimension de la signification discutée par Hamawaki, à travers sa lecture de Clarke, correspond au problème de la signification en un sens étroit ou restreint, celle de la signification des mots eux-mêmes³⁸. À cela s'ajoute, la question de ce que nous *faisons* lorsque *Je* ou *Nous* signifions dans l'usage que *Je* ou *Nous* faisons des mots que nous mobilisons³⁹.

Pour ces raisons, les philosophes, qu'ils soient partisans de la défense philosophique du sens commun ou tenants du scepticisme philosophique échouent ensemble à rendre compte de ce qu'ils veulent véritablement signifier. Ils partagent en commun un même type d'illusion à propos de la signification. Par conséquent, le sens de la découverte philosophique du sceptique à propos de la nature de *savoir* et de ce que *savoir* requiert est lui-même une illusion⁴⁰. Même s'il nous faut rendre justice, comme le fait Clarke, à une certaine irréductible expérience phénoménologique du scepticisme, le sens de la découverte sceptique et l'instabilité de cette apparente découverte à propos de ce que *savoir* requiert échouent à reconnaître le fait majeur suivant : le philosophe sceptique se projette comme seul maître du langage⁴¹.

³⁶ A. Hamawaki, *id.*, p. 41

³⁷ *Ibid.*

³⁸ A. Hamawaki, p. 40

³⁹ *Ibid.*

⁴⁰ A. Hamawaki, *Id.*, p. 41

⁴¹ A. hamawaki, *Id.*, p. 40

4.2.2 LE SCEPTICISME COMME ARTEFACT DE LA PHILOSOPHIE OU LE PARADOXE DE LA CONDITION HUMIENNE.

4.2.2.1 La vérité du scepticisme selon Cavell et le legs du scepticisme selon Clarke : des considérations contrastées à propos de la « condition humienne ».

Dans sa récente autobiographie intellectuelle⁴², Stanley Cavell souligne combien peu à peu s'est installée une différence de traitement, entre son ami Clarke et lui-même, à propos de la question de la nature et de la valeur du scepticisme. En date du 14 juin 2004, Cavell affirme la chose suivante : « *Clarke voyait, plus clairement que moi-même, j'ai fini par croire, combien était après tout différentes sa vie et la mienne. [...] Si décisif soit-il le fait que nous étions prêts à reconnaître que l'autre ait été proche en tant qu'ami, la persistante obstination de Clarke concernant son projet philosophique, et la mienne concernant la découverte de mon propre chemin, ne pouvait plus soutenir les heures que nous avons passées en conversation. Il avait le besoin d'être libéré de la philosophie tandis que pour moi la philosophie était ma libération puisqu'elle était empreinte de littérature, de théâtre et de musique.*⁴³ » Cette apparente douloureuse constatation, à propos de l'état et de l'issue possible d'une amitié réelle, mais passée, provient d'une distinction fondamentale entre Clarke et Cavell qu'il s'agit de prendre réellement en compte dans une lecture comparative.

L'un et l'autre considèrent et pratiquent différemment le rigoureux et exigeant exercice philosophique. Tandis que Cavell est fondamentalement mû par un questionnement esthétique et politique pour philosopher, Clarke, quant à lui, s'interroge essentiellement comme un authentique épistémologue. Si, ceci constitue un réel point d'achoppement à propos de leurs analyses distinctes du problème et de la valeur du scepticisme, cela se manifeste également, au cours de leur charge d'enseignement à Berkeley, par une sorte de délitement de leurs relations amicales qui s'établit à l'aune du devenir de leurs travaux philosophiques respectifs⁴⁴. Par ailleurs, comme l'un et l'autre considèrent différemment la

⁴² Stanley Cavell, *Little Did I Know. Excerpts from Memory*, Stanford University Press, 2011. Je tiens à remercier M. Jean-Phillipe Narboux de m'avoir vivement conseillé de prendre connaissance de cette autobiographie de Cavell qui a confirmé certaines de mes intuitions et répondu à certaines interrogations concernant les relations entretenues à Harvard puis à Berkeley, entre Clarke et Cavell, mais aussi entre Clarke, Cavell et Khun.

⁴³ S. Cavell, *Little Did I Know*, p. 415. C'est nous qui traduisons.

⁴⁴ S. Cavell, *Id.* p. 477, 490, 491 & 496.

valeur de l'épistémologie et même si Cavell⁴⁵ a été fortement influencé par Clarke, une profonde divergence s'est installée peu à peu, nous semble-t-il. Il pouvait difficilement en être autrement, car leurs motifs pour philosopher ne sont pas véritablement analogues. À l'un des moments de son récit autobiographique, Cavell souligne combien ses amis et collègues philosophes lisent peu finalement. Alors que lui est inconditionnellement à l'affût de l'ensemble de ce qu'a produit culturellement l'Occident, à travers la philosophie, la littérature, l'esthétique, ou bien encore le cinéma. Ceci le rapprochera ultérieurement de Jacques Derrida qui articule également une réflexion de la littérature à la philosophie. Cela conduit aussi Cavell à penser, sous l'influence de la lecture d'Emerson, une éthique de la vertu, fruit de considérations à la fois esthétiques, morales et politiques sur les conditions humaines⁴⁶ qu'il nomme perfectionnisme.

Finalement, dans une veine relativement austinienne, Cavell est amené à dévaluer les prétentions épistémologiques des philosophes traditionnels alors que Clarke prétend sauvegarder l'esprit de ces prétentions afin de rendre compte de l'élégance de l'épistémologie traditionnelle⁴⁷. De fait, comme le rapporte Cavell à propos de certaines conversations avec Bernard Williams, Thompson Clarke et Thomas Khun étaient plutôt méfiants à l'égard des méthodes et travaux d'Austin et l'on considérait généralement que l'un et l'autre faisaient des travaux qui changeraient la philosophie⁴⁸. Il ajoute en date du 17 août 2003 : « *Il se peut que leurs efforts dans ce monde ne réussissent pas (pour toutes les raisons que les efforts ne réussissent pas toujours) [...], mais ils ne seront pas surpassés ou uniquement par leurs propres contributions*⁴⁹. Nous percevons ici, comme ailleurs dans d'autres remarques, une profonde admiration et une dette intellectuelle de Cavell à l'égard de Clarke et de Khun⁵⁰, teintées d'un certain dépit du fait d'un manque de considération qu'ils affichent, semble-t-il, par rapport à ses propres travaux et recherches. Nous voyons en cela toute la distance qui sépare le projet philosophique de Cavell à celui de Clarke qui est foncièrement et uniquement tourné vers la philosophie de la connaissance. Mais aussi, les rapprochements possibles entre Clarke et Khun dans l'envergure intellectuelle et le legs respectifs qu'ils transmettent aux générations futures d'épistémologues. Bien que leurs projets soient foncièrement distincts et

⁴⁵ Voir la thèse de Cavell, *Les voix de la raison* qui est dédiée à Austin et à Clarke en remerciement de leur profonde influence.

⁴⁶ Voir, entre autres, « Conditions nobles et ignobles. La constitution du perfectionnisme moral émersonien », in *Qu'est-ce que la philosophie américaine ?*, trad. par S. Laugier, Paris Gallimard, 2009, p. 153-434.

⁴⁷ T. Clarke, *The Nature of Traditional Epistemology*.

⁴⁸ S. Cavell, *Little Did I Know*, Op. Cit., p. 149.

⁴⁹ *Ibid.*

⁵⁰ S. Cavell, *Little Did I Know*, p. 149 et p. 384.

que le poids de leur notoriété le soit également, relativement au volume de leurs publications, Clarke et Khun ne manquent pas de signifier leurs talents philosophiques aux fins esprits qu'ils rencontrent⁵¹. L'un comme l'autre, ambitionne distinctement de repenser la nature de l'épistémologie afin de redonner un nouveau souffle à la philosophie de la connaissance. Ici, comme en d'autres instants, se joue encore la question du souci de la tradition en philosophie. Pour Clarke comme pour Khun, une même volonté respective de faire exploser les cadres traditionnels de l'épistémologie est à l'oeuvre dans leurs ambitions philosophiques, et ce afin de les repenser par le truchement des concepts d'ordinarité et de paradigme. Pour autant, leurs projets respectifs peuvent sembler encore trop largement emprunts des présupposés de l'épistémologie traditionnelle, soit en terme d'aprioricité pour Clarke, soit en terme d'historicité pour Khun, à l'aune d'un programme de naturalisation de l'épistémologie comme le revendique l'un de leurs plus éminents professeurs de Harvard, en l'occurrence Quine. Si, Clarke et Cavell ont en commun l'idée selon laquelle le problème fondamental du scepticisme réside dans la relative non-objectivité⁵² de l'ordinarité, cependant, les manifestations de la vérité du scepticisme sont à leurs yeux distincts. Loin de considérer le problème du scepticisme philosophique comme possiblement soluble dans une conception de la philosophie comme littérature⁵³, Clarke cherche fondamentalement à penser à travers l'ensemble de son oeuvre, les critères qui sont censés affirmer notre connaissance du monde⁵⁴, depuis un point de vue strictement épistémologique, à l'inverse de Cavell. Ceci explique les raisons pour lesquelles Clarke ne pouvait aucunement envisager un traitement de la question du scepticisme, à partir d'une synthèse multidisciplinaire de la production intellectuelle humaine dans laquelle Cavell, lui, voit au contraire, une authentique prise en compte dans l'histoire et l'expérience humaine, d'une certaine forme de naturalité du scepticisme⁵⁵.

Par ailleurs, Cavell considère que l'attitude clarkienne à l'endroit de l'héritage philosophique austinien est ingrate. Non seulement l'interprétation clarkienne de l'oeuvre d'Austin est discutable, mais plus encore Clarke apparaît à Cavell comme un jeune philosophe parmi d'autres qui tend à minimiser l'influence d'Austin sur son propre travail⁵⁶.

⁵¹ S. Cavell, *Id.*, p. 149.

⁵² T. Clarke, *Le legs du scepticisme*, § Le legs du scepticisme.

⁵³ Comme nous l'avons précédemment souligné, en cela, Stanley Cavell et Jacques Derrida furent philosophiquement proches. Chacun travaillant à cela dans leur aire respective, américaine et française, en interrogeant également la question de la tradition en philosophie.

⁵⁴ S. Cavell, *Little Did I Know*, p. 375.

⁵⁵ S. Cavell, *Les voix de la raison*, Op. Cit.

⁵⁶ S. Cavell, *Little Did I Know*, p. 405.

Plus généralement, aux yeux de Cavell, Clarke tend à rabaisser l'importance épistémologique⁵⁷ du philosophe d'Oxford en matière de philosophie de la connaissance⁵⁸. Il faut bien reconnaître qu'un ouvrage tel que *Le langage de la perception*⁵⁹, qui paraît la même année que la soutenance de Clarke, pouvait difficilement contenter ce dernier, en raison de l'ironie austinienne qui se manifeste tout au long de l'ouvrage à propos des prétentions épistémologiques des philosophes traditionnels. Dans leur ensemble, pour Clarke, les critiques et la méthode d'Austin font figure d'analyses caricaturales de la véritable nature de l'épistémologie traditionnelle. Il nous est ainsi possible d'interpréter le projet doctoral Clarkien⁶⁰ comme une tentative intellectuelle qui prétend pour le moins rivaliser avec le projet austinien et ses prétentions, si ce n'est s'y substituer définitivement. Nous comprenons mieux ainsi les raisons qui conduisent Clarke à critiquer fortement les philosophes oxoniens et leurs méthodes mal appropriées, aux défis intellectuels fondamentaux qu'ils prétendent relever, tels celui de la nature de la perception ou celui du scepticisme⁶¹.

Pareillement, Cavell note un certain ressentiment clarkien et une amertume⁶² à l'endroit d'Austin qu'il ne s'explique pas totalement. Comme il le fait remarquer : « *Mais aucune autre intervention en philosophie plus clairement que celle d'Austin n'a provoqué une conscience de nos échecs apparents de vouloir dire ce que nous disons.*⁶³ » Pour ces raisons, Cavell souligne que : « *Tout le monde avait pris conscience de la révolution positiviste,⁶⁴ mais il y avait encore un autre virage supplémentaire [...] on ne pouvait plus enseigner les questions traditionnelles de la philosophie de manière traditionnelle* »⁶⁵. Il ajoute cette précision afin de conforter son impression à propos de l'attitude de Clarke envers Austin qui lui semble paradoxale. « *J'ai trouvé le travail de Clarke profond et je ne l'ai pas caché. Mais j'ai pensé qu'il était injuste en ce qui concerne les implications des travaux d'Austin, dans la mesure où c'était à cause d'Austin que le nouveau problème de la motivation*

⁵⁷ Voir à ce propos, C. Al-Saleh, *J. L. Austin et Le problème du réalisme*, Op. Cit., p. 357-377.

⁵⁸ S. Cavell, *Id.*, p. 357 « *J'ai trouvé le travail de Clarke profond et je ne l'ai pas caché. Mais j'ai pensé qu'il était injuste en ce qui concerne les implications des travaux d'Austin, dans la mesure où c'était à cause d'Austin que le nouveau problème de la motivation épistémologique a été soulevé. Je continue à penser que Clarke a mal supporté les accomplissements et succès d'Austin, qu'il a été moins reconnaissant envers les travaux de ce dernier en ce qui concerne ses propres travaux qu'il ne l'aurait dû être....* ».

⁵⁹ J.L. Austin, *Sense and Sensibilia*, Op. Cit.

⁶⁰ Nous pouvons pour le moins noter, la très ferme ambition clarkienne d'incarner dans le titre de sa dissertation *La nature de l'épistémologie traditionnelle*.

⁶¹ T. Clarke, *La nature de l'épistémologie traditionnelle et Le legs du scepticisme*.

⁶² S. Cavell, *Id.*, p. 357.

⁶³ S. Cavell, *Id.*, p. 357.

⁶⁴ C'est nous qui soulignons.

⁶⁵ *Ibid.*

épistémologique a été soulevé »⁶⁶. Cavell pointe le fait que d'après lui, « l'importance à mes yeux d'Austin était d'autant plus grande qu'elle résidait, à mon propre sens, dans la découverte qu'il ne prétendait pas seulement vider de son sérieux ou de son intérêt le scepticisme, il montrait que sa possible existence était nécessaire et démontrait l'évidente persistance de ses non naturelles, mais très spécifiques questions bizarres.⁶⁷»

C'est pourquoi l'ensemble de ces notes biographiques nous paraît digne d'être rappelé. L'analyse de ces informations nous permet de circonscrire l'origine intellectuelle de la divergence entre Clarke et Cavell, à propos de l'importance d'Austin, quant à la nature réelle du scepticisme. Elles marquent aussi les liens riches et complexes entretenus par de jeunes et impétueux philosophes que furent Clarke, Cavell et Khun, promis à un avenir parmi les plus brillants. Cet avenir réside très largement dans le legs respectif qu'ils transmettent à la communauté des philosophes qu'ils fussent ou non, néotraditionnels, sceptiques ou bien encore tout autres, et plus largement, au devenir de la philosophie elle-même.

Ces éléments biographiques précisent, peu ou prou, les influences comme les désaccords d'une jeune génération de philosophes d'hommes ordinaires⁶⁸. Elles caractérisent à leur façon les raisons pour lesquelles il est possible tant pour Clarke que pour Cavell de voir en la manifestation du scepticisme un artefact de l'expression philosophique. Par conséquent, Clarke a manifestement raison de poser la question suivante dans l'incipit de son article, *The Legacy of Skepticism* : « *What is the skeptic examining : our most fundamental beliefs, or the product of a large piece of philosophising about empirical knowledge done before he comes on stage ? And what do his reflections, properly construed, reveal ?* ».⁶⁹

⁶⁶ *Ibid.*

⁶⁷ S. Cavell, *Little Did I Know*, p. 366.

⁶⁸ T. Clarke, *Le Legs du scepticisme*, § Moore : l'homme ordinaire invétéré.

⁶⁹ T. Clarke, *The Legacy of Skepticism*, Incipit.

4.2.2.2 Le paradoxe de la condition humaine selon Clarke.

Dans son étude consacrée au legs de Thompson Clarke⁷⁰, Neil Gascoigne souligne l'importance du caractère apparemment sans limites ou libre du scepticisme (*Scepticism Unbound*). Dans la vie quotidienne, nous avons toutes sortes de *croiances* dont la plupart équivalent à des cas de *savoir*. Par exemple, nous *savons* que les zèbres existent, qu'il est mercredi ou bien encore que Richard est plus grand que moi. Si, l'on nous demande : « *quelles sont les raisons de croire à ces choses-là ?* », que ce soit pour nous-mêmes ou pour autrui qui pose la question, nous aurions généralement une idée assez claire de la manière dont nous viendrions à répondre. Nous consulterions mon guide sur la faune en Afrique sub-Saharienne ; nous voyons indiquer la date sur tel journal ; nous placerions Richard à côté de nous afin d'évaluer sa taille, etc.. Nous n'avons donc ordinairement aucune raison de douter de ce type de croyance et de *savoir*. Par contre, si quelqu'un affirmait que le guide pourrait se tromper, que la date du journal serait mensongère ou que Richard serait composé d'une matière élastique, nous serions forts désappointés. Nous serions alors certainement très perplexes, voire irrités, si nous devions douter et exprimer une forme de scepticisme à l'endroit de ce type de croyance et de savoir.

Selon Gascoigne, Clarke désigne par le concept *Plain* ou « l'ordinaire », le domaine de la vie quotidienne, c'est-à-dire l'objet auquel se rapportent les doutes sceptiques soulevés quant aux affirmations particulières de croyances et de savoirs. Or, ces doutes si spécifiques sont en partie invalides. En effet, ces doutes ne peuvent se fonder que selon un choix limité de possibilités alternatives qui n'ont aucun rapport avec notre droit et manière de légiférer philosophiquement le concept de connaissance. Par conséquent, dans le domaine de *l'ordinaire* ou du commun, nous pouvons réfléchir sur nos croyances et nous demander si nous sommes bien justifiés à les croire. Gascoigne nomme cette constatation clarkienne, la thèse (T1)⁷¹.

Ce type de doute ne semble pas épuiser cependant les possibilités. Par exemple, si nous envisageons une affirmation empirique *q*, il semble tout à fait naturel d'insister sur la question de comment est-ce que nous savons que *q* est bien le cas *d'une autre manière*. Maintenant, nous nous trouvons en train de faire une observation *générale* quant au fait que nos croyances empiriques dépendent de l'expérience. En mettant entre parenthèses le

⁷⁰ N. Gascoigne, *The legacy of Clarke, Op. Cit.* C'est nous qui traduisons et qui suivons ici dans son ensemble l'analyse de Gascoigne.

⁷¹ Neil Gascoigne, *Ibid.*

particulier de cette manière, nous déterminons que bien que l'on fait appel à l'expérience pour justifier les affirmations empiriques sur la base de son objectivité, nous n'avons jusque-là pas de preuve pour l'objectivité de l'expérience.

Si, nous ne faisons pas une pétition de principe, toute preuve potentielle ne peut pas présupposer l'existence d'objets matériels. Nous concluons donc que nos affirmations de connaissance empirique ne peuvent être considérées comme étant justifiées que dans la mesure où nous pouvons identifier une base de preuve évidente ou épistémiquement sûre à partir de laquelle nous pouvons *déduire* leur existence postérieurement. Nos propres croyances sensorielles subjectives semblent être les meilleures candidates pour ces choses, les objets matériels ou physiques. Mais nous découvrons que cela introduit un nouveau type de possibilité : c'est-à-dire que nous pouvons être en train de rêver ou que notre cerveau pourrait être dans une cuve⁷². Le résultat est le suivant : le sceptique conclut que, puisque notre expérience subjective pourrait être telle qu'elle est, indépendamment du fait, ou non, que les choses externes existent *en fait*, rien dans cette expérience ne pourrait expliquer comment nous pouvons savoir ce que nous affirmons savoir. Nous sommes donc forcés d'en conclure qu'après tout, nous ne savons pas ce qu'est exactement, notre expérience des objets externes, et qu'après tout, nous ne savons pas que *q* :

Les doutes sceptiques surviennent alors naturellement chaque fois que nous passons du point de vue de l'engagement (l'*ordinaire*) à celui du réfléchi (le *philosophique*). Telle est la seconde thèse de l'argumentation clarkienne, selon Gascoigne, nommée (T2).

Le caractère « naturel » de la transition de (T1) à (T2) met donc le non-sceptique en face de ce que nous appellerons *le problème de l'intuition* : démontrant qu'il y a quelque chose d'illusoire dans le soupçon ressenti, cela révélerait alors quelque chose de significatif concernant notre dilemme cognitif. La raison pour laquelle ceci constitue une forte contrainte résulte du fait que cette transition rend l'argument familier suivant comme inévitable :

S ne sait pas que non-*sp*

Si *S* ne sait pas que non-*sp* alors *S* ne sait pas que *q*

Donc,

S ne sait pas que *q*

Pour revenir au récit du sceptique, il semble évident qu'une preuve empirique en tant que telle n'est pas adéquate pour justifier nos croyances, lorsqu'elles sont soumises à cette sorte de possibilité. Mais, une conception de preuve non empirique suggère un domaine de

⁷² Référence implicite de Gascoigne à l'expérience paradigmatique de Putnam, in *Raison, vérité et histoire*, §1 Des cerveaux dans une cuve, Op. Cit., p. 11-32.

discours qui est en partie – *peut-être même entièrement* – distinct de l’empirique. Le problème est que lorsque le doute ordinaire peut nous troubler, précisément, parce qu’il est limité naturellement par les exigences de la vie, le doute philosophique, une fois admis, n’a pas de rapport évident avec nos pratiques. Et puisqu’il est sujet uniquement à un traitement *non* empirique, il n’y a pas de contraintes pratiques à un tel traitement.

À la lecture des arguments clarkiens, selon Gascoigne, le problème ainsi présenté est résumé d’une façon poignante par David Hume : « *Les réflexions très raffinées ont peu ou pas d’influence sur nous ; pourtant nous ne l’érigeons ni ne pouvons l’ériger en tant que règle, qu’elles ne devraient pas avoir une influence ; ce qui implique une contradiction évidente.* »⁷³ Gascoigne appelle ceci le *paradoxe de Hume (paradoxe Humean)*⁷⁴ : d’une part, l’ordinaire semble être isolé du doute philosophique *et* des réponses anti-sceptiques à ce doute (ils ne sont pas convaincants) ; d’autre part, la facilité de la transition de (T1) à (T2) suggère aussi bien la continuité (le sceptique exploite ou expose un aspect quelconque de l’ordinaire) que le conflit (la conclusion du sceptique est en contradiction avec la connaissance ordinaire) entre les points de vue philosophiques et ordinaires.

Cette relation paradoxale entre le *philosophique et l’ordinaire* peut être exprimée comme suit : le doute philosophique n’est pas convaincant au niveau de l’ordinaire. Bien que nous sentions que le manque de conviction *devrait* comporter un fondement pour rejeter le doute philosophique, cela ne semble pas être le cas et la suspicion reste donc qu’un tel doute révèle quelque chose à propos de l’ordinaire. Gascoigne nomme cet élément de l’argumentaire clarkien, (T3).

En conclusion, Neil Gascoigne souligne un point très important que décèle Thompson Clarke. Le paradoxe du Hume saisit l’attrait phénoménologique qui donne naissance au problème de l’intuition en établissant un défi pour le non sceptique. Puisqu’il concerne directement la nature et les limites de la relation entre les régions discursives de l’expérience engagée (ordinaire) et la réflexion (philosophique), le *paradoxe humien* a une portée métaphilosophique évidente. En tant que tel, il fournit un contexte approprié pour évaluer la teneur ou la signification de la réponse dé(monstrative) mooréenne au scepticisme. Mais aussi, pour ceux qui l’approuvent et ceux qui la désapprouvent⁷⁵.

⁷³ David Hume, *A Treatise of Human Nature*, Book 1, § 4 Of the Sceptical and other System of Philosophy, 2nd edition, L. A. Selby- Bigge, Oxford University Press, 1978, p. 268.

⁷⁴ Neil Gascoigne, *The Legacy of Clarke*, p. 5.

⁷⁵ Neil Gascoigne, *Id.*, p. 5.

Ce paradoxe humien⁷⁶ vient conforter, nous semble-t-il, la condition humienne⁷⁷ de notre humanité en laquelle Crispin Wright⁷⁸ perçoit également la manifeste existence de chocs cognitifs, entre des traits contrastés de notre pensée profondément ancrée en nous, à propos de la nature de la connaissance. Tel est donc en quelque sorte le paradoxe de notre condition humienne, d'après Clarke.

4.2.3 L'ÉVENTUELLE NATURE DE L'ORDINARITÉ SELON CLARKE.

4.2.3.1 Le problème de l'ordinarité : concept & phénoménalité.

Dans un essai incisif consacré à la question, « Que savons-nous de la réalité ? », Claudine Tiercelin nous rappelle « *qu'il nous faut être gouvernés par la réalité **pratiquement** sous peine de ne plus pouvoir distinguer les questions auxquelles on ne peut pas répondre de celles auxquelles on le peut* »⁷⁹. Elle précise son propos en affirmant : « *Entendons-nous bien : **pratiquement**, pour un pragmatiste, signifie **théoriquement**, car le sens d'un concept, comme je l'ai dit, est purement et simplement l'ensemble de ses effets sensibles ou pratiques **concevables**.*⁸⁰ » Par conséquent, poser la question de l'éventuelle nature de l'ordinarité revient non à céder à un quelconque vertige métaphysique, mais simplement à formuler l'interrogation suivante : *qu'est-ce que la réalité de l'ordinarité ?* Puisqu'un mot peut se révéler comme n'étant pas suffisamment bien défini empiriquement et non pour des raisons

⁷⁶ Dixit Neil Gascoigne.

⁷⁷ Claudine Tiercelin, *Le doute en question. Parades pragmatistes aux défis sceptiques*, Éditions de l'Éclat, 2005.

⁷⁸ Crispin Wright, « Wittgensteinian Certainties », in *Wittgenstein and Skepticism*, (Eds) D. MacManus, 2004.

⁷⁹ C. Tiercelin, *Le Ciment des choses. Petit traité de métaphysique scientifique réaliste*, Introduction, Paris, Éditions Ithaque, 2011, p. 36.

⁸⁰ C. Tiercelin, *Ibid.*

conceptuelles⁸¹, il importe d'apporter une réponse à la question du rapport entre l'aspect *a priori* de l'analyse et son aspect *a posteriori*⁸². En d'autres termes, il ne suffit pas de concevoir quelque chose comme *l'ordinaire* ou *l'ordinarité* pour que celle-ci soit possible, ni de concevoir un type de doute spécifiquement philosophique pour que celui-ci soit de l'ordre du possible.

Les liens que nous sommes en mesure ou non d'établir entre le concevable et le possible, entre la possibilité conceptuelle et la possibilité métaphysique circonscrivent les conditions de possibilité de notre connaissance⁸³ et le scepticisme épistémologique. L'approche conceptualiste de Clarke du problème de l'ordinarité et du scepticisme centre son analyse autour de la conception de la signification dans les investigations des épistémologues traditionnels. Clarke prétend rendre compte du contenu de ce que les philosophes de la connaissance pensent et signifient avec leurs mots lorsqu'ils visent une connaissance qui nous informe sur l'état des choses⁸⁴. Si, la voie d'accès à l'objectivité et au réel pour l'épistémologie traditionnelle fait qu'elle nous renvoie constamment au réalisme empirique et à son pendant l'idéalisme transcendantal ; à l'inverse, l'analyse conceptuelle clarkienne présente l'avantage de définir et d'identifier ce dont nous parlent les philosophes. Mais, à quoi peut véritablement prétendre l'analyse conceptuelle clarkienne ?

Elle nous permet de répondre à la question de savoir, si les manières dont les choses sont qualifiées dans le lexique épistémologique des philosophes correspondent ou non, au moyen d'une procédure véridative, aux manières dont elles nous sont apparemment données dans le lexique épistémologique des hommes ordinaires⁸⁵. L'analyse conceptuelle clarkienne respecte ainsi les recommandations wittgensteiniennes et peirciennes de ne pas considérer à tort « *une simple différence dans nos mots ou nos idées pour une différence dans les choses.*⁸⁶ » Elle offre de mettre à jour les nécessités à la fois conceptuelles et logiques qui oeuvrent à l'établissement de nos croyances et à l'énonciation de nos propositions épistémiques. L'analyse conceptuelle clarkienne présente l'avantage de montrer combien des faits, à l'exemple du fameux *H.M. Fact*, sont des faits plus conceptuels que physiques qui nous informent sur notre grammaire, notre logique, autrement dite, notre *cartographie*

⁸¹ C. Tiercelin, *Le Ciment des choses*, § Comment contourner les illusions modales, Op. Cit., p. 94.

⁸² *Ibid.*

⁸³ C. Tiercelin, *Id.*, p. 84.

⁸⁴ C. Tiercelin, *Id.*, p. 85. Ceci est particulièrement manifeste dans *La nature de l'épistémologie traditionnelle et Voir les surfaces et les objets physiques*.

⁸⁵ T. Clarke, *La nature de l'épistémologie traditionnelle*. C'est l'un des enjeux de la dissertation de Clarke.

⁸⁶ C. Tiercelin, *Le ciment des choses*, Op. Cit., p. 7.

conceptuelle⁸⁷. À tel point que nous ne pouvons véritablement comprendre le sens et *Le legs du scepticisme* sans que nous soyons également conduits à considérer avec précision les concepts tels que ceux de *Common sens*, de fait, de Plain, de *Rêve*, etc. que mobilisent les philosophes de la connaissance et les sceptiques. Comme le note Putnam,⁸⁸ l'un des principaux philosophes directement influencés par l'oeuvre Clarkienne, l'analyse conceptuelle offre le privilège d'attirer notre attention sur les conditions qui doivent être satisfaites pour qu'une proposition ait un sens. Cette question du sens ou de la signification de nos propositions épistémiques est alors bien moins relative à l'expérience et à leurs justifications dans l'expérience que relative aux conceptions ou à l'arrière-plan qui configurent le type de questionnement et de théories qui sont à l'oeuvre dans les énoncés épistémologiques de philosophes. Putnam souligne ainsi que le vrai problème n'est pas tant de décrire le jeu de langage que nous jouons avec nos mots tels que "signification" et "compréhension", mais bien plutôt de répondre à cette interrogation cruciale : « À quoi rime le jeu ? ». Putnam exprime de cette façon la caractérisation de son réalisme pragmatiste, c'est-à-dire une certaine conception du réalisme⁸⁹ qui rejette le positivisme ou l'idée selon laquelle les propositions épistémiques des sciences naturelles nécessitent une réinterprétation en termes philosophiques⁹⁰.

En 1929, le philosophe britannique Franck Plumpton Ramsey, l'un des principaux interlocuteurs de Moore, Russel et Wittgenstein à Cambridge, faisait déjà remarquer que certaines de nos questions philosophiques ont du sens tant que nous ne savons pas qu'aucune expérience ne peut en décider. Selon Ramsey, le sens de certaines de nos questions et de nos propositions épistémiques dépend foncièrement d'axiomes généraux et de propositions particulières de nos théories en la matière⁹¹. Par ailleurs, la philosophie pragmatiste de Ramsey anticipe et déploie ce que nous appellerions en termes plus contemporains une conception causale et fiabiliste de la connaissance⁹². Comme le note J. Dokic et P. Engel, selon Ramsey, « nos propositions générales sont des projections de nos habitudes de croyances singulières, de même que nos jugements de probabilités sont des projections de nos degrés de confiance en nos croyances singulières. »⁹³

⁸⁷ C. Tiercelin, *Id.*, p. 79. A distinguer de l'archéologie des représentations de la diversité humaine en matière d'esprit, Marc Crépon, *Géographies de l'Esprit*, Paris Payot, 1996.

⁸⁸ Hilary Putnam, « Mind, Language, and Reality » , in *Philosophical Papers*, Vol.II, Cambridge University Press. (Mass.), 1975.

⁸⁹ C. Tiercelin, *Hilary Putnam, l'héritage pragmatiste*, Paris, PUF, 2002, p. 24.

⁹⁰ C. Tiercelin, *Id.*, p. 18.

⁹¹ F. Ramsey, *Logique, philosophie et probabilités*, trad. sous la direction de P. Engel & M. Marion, Paris Vrin, 2003, p. 274-275.

⁹² Jérôme Dokic & Pascal Engel, *Ramsey. Vérité et succès*, Paris, PUF, 2001, p. 42 et ss.

⁹³ J. Dokic & P. Engel, *Op. Cit.*, p. 149.

En d'autres termes, l'analyse conceptuelle clarkienne énonce que ce que nous pouvons connaître indépendamment de ce que nous pouvons connaître par ailleurs du monde peut être dit *a priori*⁹⁴. Et ceci, en dehors même de toute inscription dans un réalisme modal qui viendrait à soutenir que le possible et l'impossible sont des propriétés objectives des choses, propriétés déliées de nos facultés à imaginer et à concevoir le monde selon telles ou telles caractéristiques⁹⁵.

Finalement, ce type d'analyse concentre son objectif sur ce qu'il nous est possible de comprendre des énoncés épistémiques des philosophes de la connaissance et par contrecoup, ce qui est également à l'origine de l'intelligibilité des choses⁹⁶. L'analyse conceptuelle clarkienne se soustrait alors en grande partie à l'emprise d'une certaine « *humilité épistémique*⁹⁷ » qui caractérise en propre l'épistémologie traditionnelle. Cette humilité épistémique énonce simplement l'idée que « *notre connaissance est contrainte par une accessibilité limitée*⁹⁸ » qui caractérise tant le scepticisme humien que l'idéalisme transcendantal kantien. Cependant, le programme philosophique clarkien est également traversé par une humilité épistémique, mais d'un autre genre. Ce dernier emprunte largement à la philosophie wittgensteinienne et à ses prescriptions thérapeutiques. Il nous recommande la prudence quant à notre désir ou notre penchant d'être au monde exclusivement sur la modalité épistémique⁹⁹. C'est pourquoi, le philosophe Clarke préconise tout autant tant dans nos vies quotidiennes que philosophiques¹⁰⁰, une certaine mesure et une certaine vigilance dans notre affrontement¹⁰¹ au questionnement sceptique, lorsque nous cherchons coûte que coûte à fixer ou à circonscrire les prétendues limites à l'ordinarité (*plain*).

⁹⁴ C. Tiercelin, *Le Ciment des choses*, Op. Cit., p. 75.

⁹⁵ C. Tiercelin, *Idid.*, p. 69.

⁹⁶ *Id.*, p. 377

⁹⁷ *Id.*, p. 365

⁹⁸ *Ibid.*

⁹⁹ Cavell oppose une sérieuse critique à ce penchant singulièrement philosophique dans *Les voix de la raison*.

¹⁰⁰ T. Clarke, *La nature de l'épistémologie traditionnelle et Le legs du scepticisme*.

¹⁰¹ Neil Gascoigne, *The Legacy of Clarke*, Op. Cit., p. 21.

4.2.3.2 La question de l'applicabilité conceptuelle de l'ordinarité.

Dans son recueil d'essais de philosophie morale, *L'importance d'être humain*, la philosophe américaine Cora Diamond caractérise l'un des traits spécifiques de la vie humaine, comme étant notre capacité langagière à établir des contrastes qui résultent de notre sens de ce qu'il y a de mystérieux dans la vie humaine¹⁰². Cette définition du langage humain, aux accents wittgensteiniens, s'expliquerait, selon Diamond, en raison de notre faculté à appréhender le mystique¹⁰³ qui pénètre ce que nous disons, faisons, ressentons et pensons.

Dans ce même recueil, Diamond pose, dans un brillant article, le problème de savoir en général comment nous réagissons au changement conceptuel¹⁰⁴. Elle s'interroge également de façon plus précise sur « *la question de savoir en quoi un concept constitue un bien et ce qu'on perd en perdant ses concepts*¹⁰⁵ ». Nous considérons que le propos de C. Diamond est en partie en mesure d'apporter un éclairage non dénué d'intérêt sur le projet clarkien et sa méthode, l'analyse conceptuelle. Le fait qu'elle vienne à commenter certains passages des *Voix de la raison* de Cavell nous conforte dans notre hypothèse comparative, en dépit de la perspective foncièrement éthique du propos. En étudiant à travers Marx, Anscombes, MacIntyre, Cavell et Iris Murdoch, le contraste entre l'usage actuel des mots et celui qui serait adéquat à la nature humaine¹⁰⁶, Diamond, analyse l'importance des contenus et de l'intelligibilité de certains de nos concepts qui requiert des conditions de fond¹⁰⁷ ou arrière-plan. Plus ou moins opérantes, ces conditions régulent notre possibilité d'utiliser nos mots ou concepts et articulent leur signification en ce sens. En s'appuyant sur l'essai *La souveraineté du Bien* d'Iris Murdoch¹⁰⁸, Diamond souligne « *comment les erreurs de conception philosophique du langage sont liées à l'aveuglement à ce à quoi ressemble notre vie conceptuelle.*¹⁰⁹ » Elle affirme, à la suite de Murdoch, qu'une part importante des philosophes traditionnels et des philosophes du langage n'ont pas porté une attention suffisante à la nature

¹⁰² Cora Diamond, *L'importance d'être humain et autres essais de philosophie morale*, trad. par E. Halais, S. Laugier & J. Y. Mondon, Paris PUF, 2011.

¹⁰³ La grande spécialiste de Wittgenstein qu'est Cora Diamond ne démentirait certainement pas cet usage non trivial du terme "mystique" qui est celui convoqué par Wittgenstein dans son *Tractatus-Logico-philosophicus* dans les propositions suivantes : 6.522 « *Il y a assurément de l'indicible. Il se montre, c'est le mystique* » ; 6.54 « *Sur ce dont on ne peut parler, il faut garder le silence.* », trad. fr. par G. G. Granger, Paris, Gallimard, 1993.

¹⁰⁴ Cora Diamond, « *Perdre ses concepts* », in *L'importance d'être humain* ; § 4, Op. Cit., p. 133-172. Elle remercie pour leurs commentaires et suggestions, entre autres, Juliet Floyd et James Conant. Voir p. 133-135.

¹⁰⁵ Cora Diamond, « *Perdre ses concepts* », in *L'importance d'être humain*, § 4, Op. Cit., p. 135.

¹⁰⁶ C. Diamond, *Id.*, p. 137.

¹⁰⁷ *Ibid.*

¹⁰⁸ Iris Murdoch, *La souveraineté du Bien*, (1970), trad. C. Pichevin, Combas, l'Eclat, 1994.

¹⁰⁹ C. Diamond, *Id.*, p. 147

réelle du langage en général¹¹⁰. Ils se bornent donc à faire l'hypothèse ou à imaginer simplement le monde humain comme il serait, si la vie conceptuelle humaine était supposément et radicalement approuvée¹¹¹. Remarquons que Clarke oppose rigoureusement la même critique aux philosophes traditionnels de la connaissance et aux sceptiques¹¹².

En conséquence, les philosophes spécifiquement occidentaux, d'après Murdoch, ne nous donnent pas une description réelle ou un récit exact de ce qui est possible dans notre vie conceptuelle et morale. Ils affligent le monde conceptuel et la vie morale humaine de pertes conceptuelles qui tendent à nous transformer en être aux capacités conceptuelles et morales restreintes et affublées d'un lexique intellectuel également amoindri et restreint. N'est-ce pas précisément l'exacte constatation, la dimension morale en moins, prise en charge à l'inverse par Cavell, que Clarke fait à propos du prétendu dispositif conceptuel standard des épistémologues traditionnels ?¹¹³ Diamond poursuit son argumentation en affirmant une profonde critique, à savoir : « *Le choix de type de concepts que nous offre la philosophie analytique contemporaine ne convient pas à la réalité.*¹¹⁴ » Sans aller jusqu'à cette radicale affirmation, Clarke n'interroge-t-il pas tout autant notre (in)compréhension et notre (in)capacité à rendre compte véritablement du problème constitué par la dimension de règle et la dimension de non-règle à propos de l'applicabilité conceptuelle ?

L'un et l'autre, Clarke et Diamond, nous questionnent sur ce qu'est véritablement saisir un concept, même descriptif. Ils énoncent distinctivement que cela ne réside en aucune manière dans la question de savoir comment nous subsumons les choses sous un vocable particulier¹¹⁵. Ils affirment, implicitement pour Clarke, et plus explicitement pour Diamond, que saisir un concept, *c'est être capable de prendre part à la vie-avec-le-concept. Les différentes sortes de concepts descriptifs sont fonction des différentes allures que la vie-avec-un-concept peut avoir*¹¹⁶. Afin d'exemplifier cette thèse, Diamond poursuit de la manière suivante : « *Pouvoir utiliser le concept "être humain", c'est être capable de réfléchir sur la vie humaine et ce qui s'y produit ; ce n'est pas être capable de prendre des êtres humains parmi d'autres choses ou recommander qu'on leur fasse certaines choses ou qu'ils fassent certaines choses. La critique que je fais peut être exprimée de cette façon : les philosophes*

¹¹⁰ *Ibid.*

¹¹¹ *Id.*, p. 146.

¹¹² C'est l'une des thèses communes et implicites qui articulent l'article *Voir les surfaces et les objets physique et Le legs du scepticisme*.

¹¹³ T. Clarke, *Le legs du scepticisme*, § *Philosopher : ses caractéristiques et son but*.

¹¹⁴ *Id.*, p. 151.

¹¹⁵ C. Diamond, *Id.*, p. 152.

¹¹⁶ *Ibid.*

*linguistiques ont importé dans leur étude du langage une conception approuvée de ce qui est compris dans la vie conceptuelle.*¹¹⁷» N'est-ce pas précisément la critique virulente faite par Thompson Clarke à l'égard de la méthode austinienne, la *phénoménologie linguistique*¹¹⁸, comme entreprise de recension des usages du langage ordinaire ? Cette méthode présentée à Harvard devant Clarke et Cavell représente ce que Clarke honnit le plus. Car elle ne peut aucunement prétendre, en convoquant les prétendues ressources du langage ordinaire, rendre compte de la force et de la singularité intellectuelle que représente la philosophie de la connaissance. Autrement dit, la méthode austinienne ne peut expliquer la puissance intellectuelle et la beauté de l'épistémologie traditionnelle¹¹⁹. Pour Clarke, Austin et sa méthode tombent dans l'illusion d'être en mesure de circonscrire l'ordinarité. D'une part, en recourant à des stratagèmes *quantitatifs* du type de « *ce que nous dirions quand* » et à des stratagèmes *qualitatifs* quant à une prétendue qualité de l'ordinarité que nous pourrions circonscrire au moyen d'un recensement possiblement fini du langage ordinaire. Car, comme le note Gilles Lane, dans l'introduction à la publication française des célèbres conférences données à Harvard en 1955, à l'encontre de Wittgenstein, Austin est persuadé que les multiples usages du langage ne sont pas infinis¹²⁰. Par ailleurs, il note malicieusement que les philosophes dans leur ensemble sont trop enclins à parler d'infini¹²¹.

La critique établie par Cora Diamond à l'endroit de la philosophie analytique et de la philosophie du langage s'explique par le fait que ce qu'opère ce type de philosophie du langage avec le concept d'être humain est faux. Ce type de philosophie nous donne une idée erronée de la façon dont les concepts se distinguent les uns des autres et établissent des contrastes entre les choses¹²². Ce genre de "philosophie analytique" pour Diamond, comme le genre de "philosophie du langage ordinaire" critiquée par Clarke fait abstraction des différences d'aspect de la vie avec tel concept plutôt qu'avec tel autre¹²³. Clarke tout comme Diamond, héritiers l'un et l'autre de Wittgenstein, soulignent que « *la description elle-même est pensée comme quelque chose que l'on peut retirer du contexte de la vie et des intérêts humains, dans lequel les descriptions ont leur place normale.*¹²⁴» Diamond et Clarke considèrent alors que les conceptions classiques de la philosophie du langage ont un caractère

¹¹⁷ *Ibid.*

¹¹⁸ J. L. Austin, *Quant dire, c'est faire*, Op. Cit.

¹¹⁹ T. Clarke, *La nature de l'épistémologie traditionnelle*, p. 144.

¹²⁰ J.L. Austin, *Op. Cit.*, p. 17.

¹²¹ *Ibid.*

¹²² C. Diamond, *Id.*, p. 152.

¹²³ *Ibid.*

¹²⁴ C. Diamond, *Id.* p. 153.

limitatif de nos usages langagiers et de nos applications conceptuelles qui sont le plus souvent désincarnés de leur contexte et arrière-plan¹²⁵. Selon eux, nos capacités d'usage des termes descriptifs et concepts ont la faculté de contribuer à la vie d'où ils proviennent. Cela nous paraît foncièrement manifeste dans la dissertation de Clarke *La nature de l'épistémologie traditionnelle*. Ces capacités expliquent en grande partie que les revendications épistémiques si spécifiques des philosophes puisent leurs sources dans celles de la vie quotidienne des hommes ordinaires. Les ambitions et les prétentions de l'épistémologie traditionnelle sont nécessairement articulées à l'investigation épistémologique mondaine ou *Mundan Epistemology Investigation*¹²⁶ des hommes ordinaires dans leurs vies quotidiennes. D'ailleurs comment pourrait-il en être autrement ? Car, nos capacités descriptives consistent en de nombreuses espèces d'activités distinctes¹²⁷. Pour ces raisons, nous produisons constamment en régime philosophique ou ordinaire des formes différentes de descriptions, à mesure que se développent et se modulent nos formes discursives sur le monde et sur nous-mêmes¹²⁸.

De cette constatation, Clarke tire une possible justification du projet épistémologique de la connaissance empirique des philosophes à vouloir se substituer à la connaissance non philosophique des hommes ordinaires dans *The Daily Life*¹²⁹. Par ailleurs, Clarke énonce en toute fin de sa dissertation que cela constitue un point fondamental pour toute philosophie du langage. Car, il s'agit d'un problème réel qui manifestement a été manqué par les critiques de la philosophie du langage oxonienne à propos de l'épistémologie traditionnelle¹³⁰. Ceci constitue pour Clarke la faiblesse majeure de la philosophie du langage ordinaire d'Austin. Elle prétend résoudre la nature des revendications épistémiques des philosophes en invoquant le recours au langage ordinaire. Mais elle ne fait que présenter une caricature de la nature de l'épistémologie traditionnelle et des raisons de son emploi d'un vocabulaire spécifique qui se justifient de manière interne par rapport aux usages des jeux de langages d'une certaine pratique traditionnelle de la philosophie.

En résumé, d'après Clarke, la philosophie austinienne manque indubitablement l'analyse de la nature de l'épistémologie traditionnelle. Car elle présume trop de la nature de l'ordinarité en prétendant simplement discerner celle-ci dans les usages communs ou triviaux

¹²⁵ T. Clarke, *Le legs du scepticisme*, § Philosophes ses caractéristiques et son but. Pour illustrer cette question, Clarke met en oeuvre le fameux exemple des humanoïdes et leur apprentissage à détecter les traits des avions.

¹²⁶ T. Clarke, *The Nature of Traditional Epistemology*, § III.

¹²⁷ C. Diamond, *Id.*, p. 154.

¹²⁸ *Ibid.*

¹²⁹ T. Clarke, *The Nature of Traditional Epistemology*, § IV, p. 247.

¹³⁰ T. Clarke, *Id.*, p. 246.

du langage dit « ordinaire ». Par conséquent, la philosophie d'Austin est alors impropre à être en capacité d'étudier réellement ce que font véritablement les philosophes dans leurs analyses et leurs investigations descriptives du monde. De ce fait, l'ambitieux projet clarkien d'analyse de la nature de l'épistémologie traditionnelle se justifie. Il prétend se substituer à celui de la philosophie austinienne afin de corriger les errances d'une philosophie du langage et de l'expérience perceptive¹³¹ qui par voie de conséquence, ne peut en aucune façon être en mesure de se confronter réellement à la nature du scepticisme philosophique¹³².

En d'autres termes, Clarke pense que la philosophie austinienne échoue à rendre compte de l'objet de son vœu le plus cher, *rendre explicite*¹³³ la structure de l'ordinarité par l'appel au langage commun, prétendument non philosophique. La tentative à la fois théorique et pratique à laquelle elle aspire et cherche à s'identifier, prétend localiser la source de l'ordinarité, comme dimension normative de la discursivité philosophique, dans une opposition archaïque et primitive au philosopher. Elle prétend élucider l'espace de l'ordinaire ou établir une topographie de l'ordinarité à l'extérieur de nos pratiques conceptuelles normatives. La philosophie du langage ordinaire qu'est la méthode austinienne manque de rappeler que nos pratiques normatives sont également internes et qu'elles consistent finalement à constituer des raisons d'agir et de penser dans le monde de telle ou telle manière. Pour cette raison, rendre explicite la structure implicite de l'ordinarité ne consiste pas, comme le croit Austin, à prétendre établir une démarcation entre le philosophique et le non philosophique depuis un point d'ancrage, le langage ordinaire. Pour Clarke, cela s'avère une mystification tant du point de vue de la nature du *philosopher* que de *l'ordinarité*. Car, le projet austinien présuppose ce qu'il entend démontrer et conduit donc à un raisonnement circulaire. Ce raisonnement repose sur l'idée selon laquelle il existerait une distinction foncièrement irréductible et naturelle entre le langage ordinaire et le langage philosophique. Austin reconduirait alors tacitement la paradoxale vision humienne de l'opposition entre la vie des philosophes « à l'extérieur de leurs études »¹³⁴ et la vie des philosophes à leurs cabinets philosophiques. En retour, cette vision pourrait conforter et légitimer le philosophe sceptique à soutenir la thèse de l'irréductible possibilité pour le philosophe traditionnel à discerner qu'elle est la vie la meilleure.

¹³¹ J. L. Austin, *Le langage de la perception*, Op. Cit.

¹³² C'est ce que soulignent implicitement les propos de l'incipit de l'article *Le legs du scepticisme*.

¹³³ Nous empruntons ici les termes du projet de R. B. Brandom afin d'expliquer notre lecture de la critique clarkienne à propos du projet austinien.

¹³⁴ T. Clarke, *Le Legs du scepticisme*, Incipit.

Comme nous l'avons analysé dans la section précédente, ce « paradoxe humien » caractérise l'esprit du scepticisme épistémologique¹³⁵. Il saisit l'attrait phénoménologique qui donne naissance au problème de l'intuition et établit un défi pour le philosophe non sceptique. Car, il concerne directement la nature et les limites de la relation entre les régions discursives de l'expérience engagée, *l'ordinarité*, et la réflexion, *le philosophe*. Pour ces raisons, il a donc une portée manifestement métaphilosophique¹³⁶. De surcroît, cette vision paradoxale humienne de la structure de l'ordinarité et de la naturalité du scepticisme conduit à voir une certaine fascination dans « *la Défense et la Preuve de Moore* »¹³⁷. L'étymologie du terme fascination rend compte de cet attrait particulier mêlant attraction et répulsion pour le caractère (dé)monstratif et performatif des énoncés mooréens. C'est pourquoi, selon Gascoigne, pour les détracteurs de la démarche philosophique de Moore, ses propositions à l'endroit de la structure de l'ordinarité et du scepticisme épistémologique font que « *Moore is Less* »¹³⁸. À l'inverse, pour les partisans de Moore, ces mêmes propositions font que « *Less is Moore* »¹³⁹. En effet, nous pourrions nous interroger sur le fait de savoir si la seule contemplation du caractère actif et performatif de l'ordinarité telle qu'elle se manifeste dans sa Preuve constitue une preuve évidente et suffisante de la structure du *Plain*.

La défense clarkienne de Moore est ainsi motivée par l'idée que la pensée critique des détracteurs de Moore présuppose une conception bien trop restreinte de ce qu'est l'usage correct du langage¹⁴⁰. Cette défense clarkienne des propositions mooréennes se fonde sur l'idée que Moore déploie explicitement une conception de la structure de l'ordinarité bien moins restreinte que ses détracteurs philosophes de la connaissance. Selon Clarke, l'usage manifeste de Moore des ressources de la structure de l'ordinarité, comme instrument de (dé)monstration de l'existence du monde extérieur, caractérise fondamentalement la pertinence de la démarche mooréenne sur celles de ses adversaires et détracteurs. Elle souligne, peu ou prou explicitement, la conception implicite de la structure de l'ordinarité dans la philosophie mooréenne. Elle rend compte également d'une proximité intellectuelle entre Moore et son successeur à la chaire de philosophie de Cambridge, Wittgenstein. En particulier avec certaines conceptions tractatusiennes de Wittgenstein. Celles, d'une part, quant à l'idée selon laquelle la logicité des propositions du langage ordinaire reste

¹³⁵ Neil Gascoigne, *The legacy of Clarke*, § Scepticism Abound, p. 3-5.

¹³⁶ Neil Gascoigne, *Id.*, p. 3.

¹³⁷ T. Clarke, *Le legs du scepticisme*, Moore : l'homme ordinaire invétéré.

¹³⁸ Neil Gascoigne, *Id.*, p. 5.

¹³⁹ *Id.*, p. 20.

¹⁴⁰ *Ibid.*

relativement obscure, d'autre part, que les philosophes sont en proie aux rets que tend le langage. Car, si la philosophie a pour objectif de clarifier la forme logique de la réalité, cependant, « *ce qui peut être montré ne peut être dit* ¹⁴¹ ». Telle est la dimension manifeste du mystique qui échappe à toute mesure coercitive du langage et à ses ressources descriptives. Par ailleurs, comme le note Wittgenstein, si le scepticisme n'est pas irréfutable, pour autant, il est dépourvu de sens quant il prétend douter là où ne pouvons pas poser de questions. Car un doute ne peut subsister que là où une question subsiste, une question peut subsister seulement là où peut subsister une réponse. Et, s'il peut substituer une réponse, c'est seulement là où quelque chose peut être dit. Comme, il y a assurément de l'indicible dans la mesure où il ne relève que de la monstration, sur ce dont nous ne pouvons rien dire, nous devons donc garder le silence ¹⁴². N'est-ce pas ce qu'enseignent, en quelque sorte, *la défense et la preuve de Moore* ¹⁴³ à propos de la structure de l'ordinarité et de la nature du scepticisme ?

Moore, philosophe de la connaissance, s'en tient à l'idée wittgensteinienne que la pratique philosophique est en capacité de signifier l'indicible en figurant le dicible dans sa clarté ¹⁴⁴. L'apologie clarkienne de *la Défense et la Preuve de Moore* indiquent que ce dernier peut être considéré comme un authentique philosophe d'hommes ordinaires ¹⁴⁵ pour cette raison. Car, il a en partie compris que la solution au défi du scepticisme réside dans le fait de cesser de considérer que nous pourrions circonscrire les frontières de l'ordinarité, entre le philosophique et le non philosophique, en légiférant du seul point de vue de l'entendement philosophique. La structure de l'ordinarité lui paraît ainsi échapper à toute tentative d'être circonscrite par le seul jugement philosophique. Mais, à l'inverse, cette structure est possiblement rendue manifeste et visible par le seul fait d'énoncer une proposition très générale du type : « *Je sais que j'ai une main : la voici !* ». Le projet philosophique de Moore se confronte alors au paradoxe humien tel qu'il est défini par Gascoigne. Comment ? Tout simplement, en mettant à mal toute possibilité législative et restrictive de fixer les termes de l'ordinarité et du philosophique, selon les critères classiques de l'épistémologie traditionnelle et les critères sceptiques. Ces critères sont très largement identiques puisqu'ils ont en commun des présupposés similaires.

¹⁴¹ L. Wittgenstein, *Tractatus-Logico-Philosophicus*, § 4.1212, Op. Cit., p. 59.

¹⁴² L. Wittgenstein, *Id.*, § 6.51, § 6.522, § 7, p. 111-112.

¹⁴³ T. Clarke, *Le Legs du scepticisme*, § Moore : l'homme ordinaire invétéré

¹⁴⁴ L. Wittgenstein, *Id.*, § 4.115, p. 58.

¹⁴⁵ T. Clarke, *Le Legs du scepticisme*, § Moore : l'homme ordinaire invétéré.

4.2.4 L'HÉRITAGE CLARKIEN DE LA QUESTION DU CONTEXTUALISME, DE L'ORDINARITÉ ET DU SCEPTICISME.

4.2.4.1 Relativité conceptuelle et relative non-objectivité *versus* relativisme épistémologique.

Dans un récent article¹⁴⁶, Majid Amini, caractérise essentiellement l'influence clarkienne par l'enseignement de son *Legs du scepticisme*. Pour Amini, Clarke nous met en garde contre le scepticisme, mais d'une manière très originale qui constitue son legs philosophique à la postérité. Clarke ne reformule aucunement l'idée selon laquelle il serait possible par une voie idéaliste ou, à l'inverse, par la voie d'un réalisme empirique, de prétendre échapper au pièges que le sceptique nous tend. D'après Amini, pour Clarke, le problème du scepticisme demeure foncièrement dans la construction de ses arguments qui résistent à l'ensemble des thèses qui lui sont opposées, qu'elles relèvent du dogmatisme ou de l'idéalisme¹⁴⁷. Alors, à quoi Clarke nous prévient-il de rester vigilants ?

Cette prévention clarkienne ne réside aucunement dans le traditionnel fait de vouloir chercher absolument à rejeter les objections du scepticisme philosophique, en le discréditant au moyen de telles ou telles preuves véridiques et par des voies diverses. Il s'agit plutôt et plus efficacement de se prémunir des conditions requises afin que le scepticisme philosophique puisse se formuler idéalement par un type spécifique de questionnement¹⁴⁸. Autrement dit, Clarke ne nous demande pas d'accroître les critères de nos assurances ou de nos certitudes à dire *croire* et à dire *savoir*. Il nous demande simplement d'avoir une acuité plus critique : d'une part, de procéder à une analyse des moyens par lesquels les scénarios du scepticisme se réalisent, ce qu'ils présupposent quant à leur effectuation, d'autre part, de comprendre ce que révèle de parasite et d'illicite son type de questionnement¹⁴⁹. Autrement dit, les revendications épistémiques des philosophes aussi bien que leurs dénégations sceptiques, prises ensemble, seraient alors de parasites fictions que nous devrions effacer des livres¹⁵⁰. Le diagnostic clarkien mettrait donc l'accent dans son analyse sur la méthode et

¹⁴⁶ Majid Amini, « How relativists are sceptics? », in *Cogito. Multidisciplinary Research Journal*, Vol. III, n°1, March 2011, p. 5-15.

¹⁴⁷ *Id.*, p. 5

¹⁴⁸ *Ibid*

¹⁴⁹ *Ibid.*

¹⁵⁰ *Ibid.*

sur ce qui motive fondamentalement les ressources du scepticisme. Par ailleurs, Amini rappelle que l'on reconnaît généralement en Clarke et son apport philosophique, l'image d'un précurseur à part entière du contextualisme épistémique. Et ce, du fait qu'il a su véritablement rendre compte de l'applicabilité conceptuelle¹⁵¹. Nonobstant, le regard porté à l'entreprise clarkienne de déconstruction des arguments et procédures sceptiques, que nous jugeons son analyse valide ou non, il nous faut reconnaître la pertinence durable du propos clarkien présenté dans son *Legs du scepticisme*, selon Amini¹⁵². Cette pertinence se fonde principalement sur un renouvellement de la question de la signification philosophique du scepticisme¹⁵³. Clarke affirmerait, en nous alertant à propos du problème de la constitution et de l'application de nos concepts, à propos de la structure de notre schème conceptuel standard et par le biais de deux usages distincts du langage, une nouvelle possibilité programmatique de considérer le scepticisme qui constitue un nouveau challenge pour les philosophes de la connaissance¹⁵⁴. Il y a donc loin pour Clarke de prétendre rejeter toute ambition épistémologique comme pourrait le laisser suggérer une lecture superficielle de son oeuvre. Ni d'abandonner toute réelle ambition à la philosophie de la connaissance, comme le laissent entendre certains partisans de la philosophie du langage ordinaire tel Austin, voire comme Cavell¹⁵⁵. Ce Challenge programmatique peut être réalisé à partir de l'examen Clarkien du legs du scepticisme, à savoir : un nouvel éclairage apporté à la nature et aux procédures du scénario sceptique montre manifestement que la prétendue objectivité attribuée à l'ordinarité n'est que superficielle ou relative¹⁵⁶. *Philosophiquement*, nous prétendons pouvoir savoir comment sont *absolument* les choses et non comment sont les choses dans le monde dont nous sommes irréductiblement parties prenantes. Par voie de conséquence, du point de vue philosophique, le monde est lui-même considéré comme l'une de ces choses que nous aurions librement la possibilité de contempler et de considérer comme de "purs" observateurs¹⁵⁷. Dès lors, cette forme de *relativisme*¹⁵⁸ dans la conceptualisation, dans la compréhension et dans la connaissance du monde, c'est ce que présente et dénonce tout à la fois *Le Legs du scepticisme*.

¹⁵¹ M. Amini, *Id.*, Voir note de bas de page n°1, p. 6.

¹⁵² M. Amini, *Id.*, p. 7.

¹⁵³ C'est ce que retient fondamentalement Barry Stroud de sa collaboration intellectuelle avec Clarke et de son projet.

¹⁵⁴ M. Amini, *Ibid.*, p. 7.

¹⁵⁵ C'est la constatation à laquelle sont respectivement conduit Austin et Cavell dans *Sense and Sensilia* et dans *The Claims of Reason*.

¹⁵⁶ T. Clarke, *Le Legs du scepticisme*, La quête intellectuelle, in § *Philosopher : ses caractéristiques et son but*.

¹⁵⁷ T. Clarke, *Ibid.*

¹⁵⁸ M. Amini, *Ibid.*, p. 7.

Dans la poursuite de son commentaire, Majid Hamini tend à interpréter le constat clarkien de *la relative non-objectivité* de la structure de l'ordinarité comme l'acceptation et la reconnaissance du relativisme épistémique. Dans le sillage de cette conception clarkienne de la signification du scepticisme¹⁵⁹, M. Amini, lit un possible rapprochement à faire avec la constatation qu'établit Roger White dans son article *Epistemic subjectivism*.¹⁶⁰ White note que l'essence du relativisme épistémique consiste en une forme de scepticisme à propos de l'universalité de la pluralité ou variété des normes épistémiques¹⁶¹. Amini fait également un rapprochement qui n'est peut-être pas sans arrière-pensée, entre les thèses défendues dans *Adieu la raison*, par Paul Feyerabend¹⁶² et celle de Clarke avec *Le legs du scepticisme*. Car, l'un et l'autre furent enseignants dans le même département de philosophie à Berkeley pendant au moins trois décennies. Néanmoins, nous considérons ce rapprochement risqué même, si ces deux philosophes se sont forcément côtoyés, car rien n'indique dans leurs travaux respectifs une quelconque influence de l'un sur l'autre. Même, si l'un et l'autre sont des êtres d'exception par le fait qu'ils déploient un certain "anarchisme" intellectuel dans leur singularité d'esprit et attitudes, l'hypothèse de rapprocher la signification de leurs thèses nous semble osée. Cette hypothèse nous paraît fortement réductrice afin d'évaluer leur singularité relativement à leurs projets épistémologiques respectifs. Il n'est aucunement certain que les thèses de *The legacy of Skepticism* conduisent à soutenir un rapprochement analogique et plus encore logique à celles soutenues dans *Farewell to Reason*. Nous considérons que si le *Legs du scepticisme* pose le problème de la *relative "non-objectivité"*¹⁶³ de la structure de l'ordinarité, de ses origines et de ses caractéristiques, pour autant, il n'affirme aucunement un quelconque relativisme épistémique à la manière de Feyerabend. Clarke soulève seulement le problème suivant : si les possibilités du scepticisme ordinaire et du scepticisme philosophique existent, cela résulte, sans aucun doute, du fait que l'ordinarité n'a pas une structure réductible ni à *l'objectivité*, ni à *l'objectivité* telle que l'entendent généralement l'épistémologie traditionnelle et le scepticisme. En d'autres termes, l'ordinarité n'est ni un objet à l'image des objets physiques, ni une chose. L'idée clarkienne de relative non-objectivité ne nous paraît en aucune mesure strictement identifiable ou réductible à un relativisme épistémique ou à un subjectivisme épistémique.

¹⁵⁹ *Ibid.* Dans le texte original, « *In the wake of this clarkean construal of scepticism* ».

¹⁶⁰ Roger White, « Epistemic subjectivism », *Episteme*, 4, 2007, p. 115-129.

¹⁶¹ R. White, *Id.*, p. 115

¹⁶² Paul Feyerabend, *Adieu la raison*, (1987), trad. fr. B. Jurdan, Paris, Éditions du Seuil, 1989.

¹⁶³ T. Clarke, *Le Legs du scepticisme*, § Le legs du scepticisme.

D'après Amani¹⁶⁴, Feyerabend décrirait dans son célèbre ouvrage le relativisme épistémique de la manière suivante. Il considère le relativisme épistémique comme étant un type de conception pour laquelle chaque énoncé, chaque théorie constitue un point de vue qui permet d'avoir de bonnes et vraies raisons ; mais il considère qu'il existe aussi des arguments montrant des alternatives conflictuelles à ce qu'elles soient aussi bonnes. Hamani¹⁶⁵ poursuit son propos en affirmant qu'il est d'accord avec Feyerabend qui soutient l'idée selon laquelle finalement les anciens sceptiques avaient réalisé cela avec leur mot d'ordre de paix mentale et sociale. Dans les faits, Feyerabend affirme que le rejet de sa version du relativisme épistémique requerrait des analyses empiriques, conceptuelles et historiques plus détaillées¹⁶⁶. Or, nous ne les trouvons aucunement dans les objections coutumières au scepticisme et au relativisme. Pour conclure, Hamani énonce qu'il existe une parenté entre le relativisme et le scepticisme.

Comme il l'affirme, la question fondamentale dont il veut traiter dans son article réside dans le fait que le scepticisme et le relativisme partageront encore longtemps, selon lui, le même pedigree épistémique¹⁶⁷. De l'usage clarkien de l'expression "*relative non-objectivité*", Amani conclut abusivement à l'idée selon laquelle cette expression conduirait à défendre une théorie *relativiste* de la connaissance. Comme si pareillement, nous concluons des théories einsteiniennes de la *relativité* restreinte et générale qu'elles sont des conceptions relativistes du temps et de l'espace et que par conséquent, elles soutiennent un relativisme épistémique. Il est absurde d'affirmer une telle chose, tant au regard de la physique d'Einstein qu'au regard de l'épistémologie clarkienne. Certes, Clarke dénonce l'illusion épistémologique des philosophes traditionnels à prétendre être de "purs" observateurs et contempteurs du monde. Toutefois, il ne défend aucunement une conception qui ferait des philosophes d'"impurs" spectateurs où chacun des observateurs aurait de manière équivalente son mot à dire quant à la Vérité, comme le soutient généralement le relativisme. Tout ne se vaut pas comme le prétendent l'historicisme et le relativisme de Feyerabend. Bien au contraire, pour Clarke, il est plus que souhaitable de savoir constituer et renouveler nos hiérarchies épistémiques et leurs critères qui fondent nos revendications épistémologiques et philosophiques.

¹⁶⁴ M. Amini, *Id.*, p. 7.

¹⁶⁵ M. Amini, *Ibid.*

¹⁶⁶ P. Feyerabend, *Id.*, § Notes sur le relativisme, Op. Cit. p. 27-108.

¹⁶⁷ F. Amani, *Ibid.*

Par ailleurs, s'il est possible d'envisager l'idée selon laquelle le scepticisme ancien répond en partie au scepticisme moderne ou épistémologique, de la manière dont le prétend Amani¹⁶⁸, à la suite de Feyerabend, il serait également loisible de considérer avec un certain sérieux, l'aide que finalement peut nous procurer les anciens sceptiques dans cette entreprise de confrontation avec les différentes formes du scepticisme moderne¹⁶⁹. Sans forcément assimiler le scepticisme pyrrhonien au relativisme de Protagoras¹⁷⁰, Amani soutient l'idée selon laquelle tout relativiste, ancien ou moderne, est un sceptique qui s'ignore ou non. Le relativisme et le scepticisme auraient ainsi en commun l'idée que l'échec ou la faillibilité épistémique, la possibilité de produire des thèses contradictoires qui puissent expliquer ou vérifier un même fait, rendent finalement impossible toute connaissance vraie et absolue. Mais, n'est-ce pas justement ce présupposé que dénonce Clarke ? Clarke pense que c'est précisément l'idée d'infailibilité qui conduit à articuler symétriquement le scepticisme, à l'empirisme, à l'idéalisme. Et, plus généralement, à articuler le scepticisme épistémologique à toute conception dogmatique qui prétend légiférer définitivement sur la nature du réel.

Un fin lecteur de Clarke, tel Michael Williams, note que le relativisme est en quelque sorte une réaction au scepticisme qu'il est difficilement possible de distinguer du scepticisme lui-même.¹⁷¹ Ceci explique en grande partie les raisons pour lesquelles certains philosophes et épistémologues sont tentés de les identifier. Ils sont tentés de ne voir dans le relativisme et le scepticisme, qu'une seule et même conception intellectuelle ou pedigree épistémique, c'est-à-dire comme ayant une ascendance commune. Pour ces derniers, les relativistes et les sceptiques sont issues d'une même espèce de penseurs. Certes, ces derniers cherchent à rendre intelligibles les processus épistémiques, mais en soulignant notamment les caractères faillibles de ces mêmes processus. Ce fait conduit alors peu ou prou, mais irréductiblement sur la voie de l'irréalisme.

¹⁶⁸ F. Amani, « How relativists are sceptics ». *Op. Cit.*, 2011. En mobilisant les travaux des spécialistes de la philosophie antique, du scepticisme ancien et moderne tels que Barnes, Burneyeat, Sedley, Stought, Striker, Unger, Williams, Amani tend à réduire le relativisme au scepticisme. Pour cela, il s'appuie sur leurs travaux par le truchement d'équivalence de certaines thèses épistémiques qui articuleraient ensemble, scepticisme, conventionalisme, constructivisme, anti réalisme, pragmatisme et subjectivisme.

¹⁶⁹ Neil Gascoigne, « The Legacy of Clarke », *Op. Cit.*, p. 22.

¹⁷⁰ M. Amani, *Id.*, p. 13.

¹⁷¹ Michael Williams, *Problems of Knowledge*, Oxford University Press, 2001, p. 221.

4.2.4.2 La relative « non-objectivité » structurelle de l'ordinarité d'après Clarke.

Si, selon notre interprétation, Amani se trompe sur la compréhension et l'usage de l'expression clarkienne de "relative non-objectivité", à propos de la structure de l'ordinarité, cependant, il est possible de voir en Clarke un sceptique. Clarke ne soutient pas la thèse d'une *indiscernabilité* de fond de l'ordinarité qui conceptuellement et structurellement fonde la légitimité discursive de n'importe quel scepticisme épistémologique. À l'inverse, il pense qu'il y a une réelle *indétermination* de la structure de l'ordinarité. Clarke ne nous dit pas qu'il nous est impossible de discerner, c'est-à-dire de distinguer, identifier, reconnaître ou percevoir la structure de l'ordinarité. Il nous dit plutôt que nous ne pouvons pas véritablement la caractériser, la circonscrire, la définir, la fixer ou la localiser ou bien encore l'évaluer de la manière dont le prétendent les épistémologues et par contrecoup les sceptiques. Nous retrouvons ici implicitement la distinction wittgensteinienne entre dire et montrer. En effet, l'ordinarité ne peut se dire, car elle ne fait que se montrer ou se manifester au moyen de notre faculté de lui appliquer des concepts. Telle est la paradoxale structure de l'ordinarité. Elle se montre donc, elle est discernable, mais elle est foncièrement indéterminée. Car les ressources du langage et les procédures de l'épistémologie traditionnelle sont dans l'incapacité à pouvoir caractériser l'ordinarité, tant comme une chose ou un objet physique que de circonscrire sa structure de manière topographique qui viendrait à la localiser de manière absolue. Selon Clarke, il n'existe pas de traits internes à l'expérience. Il suggère simplement que l'existence des objets nous est confirmée à partir de traits caractéristiques que nous discernons, reconnaissons et identifions comme tels. Ces traits qui caractérisent les objets nous permettent d'établir l'applicabilité des concepts. Or, l'ordinarité n'a pas proprement de traits qui la restreindraient à être de telle ou telle manière, comme le prétendent les philosophes et les sceptiques. Cette prétention relève d'un *rêve*¹⁷² d'une complétude intégrale de la concevabilité de la structure de l'ordinarité que partagent implicitement les philosophes de la connaissance et leurs détracteurs, les sceptiques. Le rêve et la veille ne sont pas deux expériences au sein d'un genre qu'il suffirait d'identifier. Tout comme le rêve n'a pas de traits caractéristiques qui viendraient déterminer son application ou sa non-application, l'ordinarité n'a pas de traits en propre qui nous permettent fondamentalement de déterminer et de fixer, ni une limite à celle-ci, ni une frontière absolue entre le philosophique et le non philosophique.

¹⁷² C'est tout le sens de la conclusion du *Legs du scepticisme*.

Pour ces raisons, nous ne savons pas foncièrement, ni ce qu'est un concept, ni pourquoi tout concept et son application, comme ceux de *Plain* et de *Philosophical*, sont susceptibles d'être sensibles à la contextualité¹⁷³.

En d'autres termes, prétendre pouvoir déterminer la structure de l'ordinarité reviendrait à prétendre affirmer savoir de quoi se compose réellement l'étoffe de nos rêves. Mais, pour Clarke, la structure de l'ordinarité est peu ou prou équivalente à « *l'étoffe dont sont faits nos songes et que notre petite vie, un somme la parachève*¹⁷⁴ », dixit Prospero. Nous sommes alors véritablement incapables de déterminer indubitablement si le songe cartésien du malin génie n'est qu'un rêve philosophique illusoire ou un réel état. Car, avoir la faculté de juger ou non de la structure de l'ordinarité nous conduit à faire appel à la conception d'un ultime et dernier témoin. Ce témoin, Dieu ou un quelconque malin génie, nous pouvons le concevoir, mais nous ne pouvons en aucune façon apporter un possible témoignage de son existence. Le propre de l'expérience cartésienne du Rêve est qu'elle est aussi indissociable de l'illusion de l'expérience. Le concept de *Rêve* ne possède pas de traits caractéristiques qui rendraient compte nécessairement d'une application manifeste. Dans une veine wittgensteinienne, Clarke constate que nous n'avons pas de traits internes à l'expérience qui puissent distinguer une position interne d'une position externe sur cette dernière. De ce fait, le *rêve* et la *veille* ne peuvent pas être deux expériences au sein d'un genre plus englobant de l'expérience sur lequel nous pourrions porter notre regard de « purs observateurs » afin d'être en capacité de les distinguer les unes des autres. Le concept philosophique de rêve n'a pas de traits caractéristiques qui déterminent son application ou sa non-application, car ses possibles traits sont eux-mêmes incorporables dans le concept anodin ou non philosophique de rêve.¹⁷⁵

Les philosophes et les sceptiques présupposent l'existence d'un au-dehors du rêve ou un au-delà de l'ordinarité qui nous permettrait d'en juger comme de simples objets physiques situés dans l'espace-temps. Mais, cette dernière constatation nous oblige alors à nous interroger sur le fait de savoir, si, en fin de compte, les analyses de Thompson Clarke ne venaient pas implicitement et à leur insu soutenir l'idée selon laquelle, nous aurions une constitution conceptuelle de type standard¹⁷⁶. L'ambition épistémologique de Clarke pourrait donner lieu à une telle lecture. Qu'en est-il exactement ?

¹⁷³ Séminaire de Jean-Philippe Narboux, *Le Legs de Thompson Clarke*, 9^e et 10^e séances, inédit.

¹⁷⁴ William Shakespeare, *La tempête*, Acte IV, scène 1, trad. Fr. de P. Leyris et E. Holland, *Oeuvres complètes*, Vol.2, Paris, Bibliothèque de La Pléiade, Gallimard, 1959, p. 1515.

¹⁷⁵ Séminaire de Jean-Philippe Narboux, *Le Legs de Thompson Clarke*, 9^e et 10^e séances, inédit.

¹⁷⁶ T. Clarke, *Le legs du scepticisme*.

Dans sa conférence sur « La force normative de l'expérience »¹⁷⁷, Arata Hamawaki nous rappelle qu' « *habituellement, nous traitons nos expériences comme des indices de jugements possibles que nous pourrions avoir sur le monde, jugements qui attribuent telle ou telle propriété à des objets. Mais pour Kant, ce n'est pas la seule attitude que nous pouvons avoir vis-à-vis de notre expérience, ou bien la seule attitude que nous avons, à travers notre expérience à l'égard du monde. Car la tâche d'un jugement réflexif requiert que nous traitions les objets de notre expérience dans la mesure où nous sommes capables de les expérimenter, comme réclamant de notre part que nous en extrayons des concepts ...* ». Selon Hamawaki, la tâche de donner expression à notre expérience nous singularise, nous individualise, et en même temps ne peut manquer d'être conçue en termes de communicabilité universelle¹⁷⁸. Par conséquent, interpréter toute dimension subjective qui opère à la production de certains de nos jugements en termes de scepticisme et de relativisme comme le laissent entendre certains, comme Amini, peut apparaître excessif.

Par ailleurs, les problèmes épistémologiques, ontologiques et sémantiques résultant du relativisme ne nous paraissent pas identifiables et transposables dans leur intégralité aux différentes formes du scepticisme philosophique. La possibilité réelle d'avoir des désaccords entre des thèses distinctes à propos de ce que nous savons ou prétendons connaître ne peut être simplement expliquée en termes de subjectivisme. Clarke nous paraît justement caractériser un fait très important. Lequel ? Il s'agit de savoir si nos concepts peuvent signifier des formes réelles de généralités. En d'autres termes, avons-nous la faculté de savoir si nos concepts généraux peuvent véritablement constituer des manières d'appréhender et de saisir des généralités qui ne dépendent pas du seul fait que nous y pensons. Clarke pose ainsi la question de la nature du réalisme épistémique en tentant d'échapper à la fois au rets du fondationnalisme et à ceux du relativisme. Il est alors possible d'interpréter son programme en termes plus pragmatistes, comme le réalise l'un de ses héritiers directs, Putnam¹⁷⁹. Pour ce dernier, « *la vérité est une idéalisation de l'acceptabilité rationnelle.* »¹⁸⁰ Pour ces raisons, l'acceptabilité rationnelle est à la fois marquée par nous et par le temps. Cette acceptabilité

¹⁷⁷ Arata Hamawaki, « The Force of Normative Experience », Journée internationale d'étude "Wittgenstein et l'autonomie des normes", 16 mars 2007 à Bordeaux organisé par J. P. Narboux et le Centre de recherche sur les philosophies de la nature, (CREPHINAT, EA 3654), départements de philosophie des Universités Michel de Montaigne Bordeaux 3 et de l'University of Chicago, inédit. C'est nous qui traduisons.

¹⁷⁸ A. Hamawaki, *Ibid.*

¹⁷⁹ Hilary Putnam, *Words and Life*, (Eds) James Conant, Cambridge (Mass.), Harvard University Press, 1994. Voir également Claudine Tiercelin, *Hilary Putnam, l'héritage pramatisse*, Paris, PUF, 2002.

¹⁸⁰ Hilary Putnam, *Raison, vérité et histoire*, § Deux points de vue philosophiques, Op. Cit., p. 67.

connaît des degrés, non d'acceptabilité et de justification, mais des degrés de précision de nos propositions épistémiques¹⁸¹.

Du point de vue philosophique ou épistémologique, nous faisons comme s'il existait authentiquement des conditions épistémiques idéales et nous affirmons qu'une proposition est vraie si elle est justifiée à l'aune de telles conditions idéales. Mais ces conditions épistémiquement idéales, si elles sont concevables, nous ne pouvons jamais les atteindre sur le plan pratique. Ces conditions idéales apparaissent à Putnam comme des plans sans frottements¹⁸² sur lesquels idéalement se déplacerait un mobile. Elles constituent donc en sorte d'idéales conditions pour penser l'objectivité, évaluer approximativement la nature de la réalité. Elles nous permettent ainsi d'établir nos revendications épistémiques selon des critères philosophiques¹⁸³. Putnam insiste sur l'idée selon laquelle « *nos conceptions de la cohérence et de l'acceptabilité sont profondément ancrées dans notre psychologie. Elles dépendent de notre biologie et de notre culture ; elles ne sont certainement pas "libres de valeur". Mais ce sont nos conceptions, et ce sont des conceptions de quelque chose de réel. Elles définissent un type d'objectivité, l'objectivité-pour-nous, même s'il ne s'agit pas de l'objectivité métaphysique, externaliste. L'objectivité et la rationalité humaine sont ce dont nous disposons ; c'est mieux que rien.* ¹⁸⁴ » Putnam, en bon lecteur de Clarke, comprend que l'idée de "relative non objectivité" signifie qu'il n'existe pas une réelle perspective externe ou épistémologie qui serait simplement vraie en soi, indépendamment de possibles observateurs. Comme le fait Putnam, après Clarke, récuser l'hypothèse de l'externalisme ne revient pas pour autant à prétendre identifier et confondre la vérité à la seule acceptabilité rationnelle, c'est-à-dire à défendre l'idée du caractère relatif de la vérité.

Pour ces raisons, rejeter la perspective de l'externalisme épistémologique ne conduit en aucune façon à défendre une conception relativiste de la vérité de la connaissance, ni à confondre l'idée de relativité avec celle de relativisme et celle de subjectivisme. Si les choses et nos idées peuvent être remises à la mesure de l'homme, pour autant, elles n'ont pas une égale valeur comme le prétend le relativisme. Nous pouvons très largement établir la vérité de nos énoncés épistémiques et avoir une mesure critique de nos idées qui passe par les fourches caudines de leur hiérarchisation. Pour cela, nous devons penser une conception de la vérité comme norme de nos assertions dont le degré élevé ou l'exigence épistémique relève de notre

¹⁸¹ Hilary Putnam, *Raison, vérité et histoire*, § Deux points de vue philosophiques, Op. Cit., p. 67.

¹⁸² *Ibid.*

¹⁸³ *Ibid.*

¹⁸⁴ *Ibid.*

concept de scientificité et de ses méthodes. Cette interrogation sur la dimension normative de nos croyances dans le débat internalisme et externalisme est aussi important pour un Crispin Wright afin d'être en mesure de désamorcer les paradoxes du scepticisme philosophique¹⁸⁵.

Les hypothèses cartésiennes du *Rêve* et du *Malin génie* selon Crispin Wright¹⁸⁶, sont équivalentes et elles reposent sur la présupposition que nous sommes dans un état qui ne nous permet pas de distinguer entre notre perception véritable du monde extérieur et ce qui nous semble en avoir l'air. Wright nomme scepticisme radical cette forme de doute philosophique qui se fonde sur l'idée selon laquelle nos motifs de croyances ne justifient pas ces dernières. Autrement dit nous pouvons aussi douter de nos justifications. Il l'oppose à une version plus souple selon laquelle nos motifs de croire ou de savoir ne prouvent pas nos croyances de manière concluante. Pour Wright, l'appel à notre bon sens et à ses explications comme le prétend Russell¹⁸⁷ doit être considéré comme un aveu que nous ne pouvons pas véritablement *prouver* l'existence du monde extérieur. Cette réponse ressemble alors plus à une « *retraite* » de la pensée ou de nos capacités rationnelles et philosophiques à opposer une authentique réponse à ce type de scepticisme épistémologique radical¹⁸⁸. Pour Barry Stroud, le problème n'a pas de solution¹⁸⁹. Pour Wright, la réponse russellienne peut uniquement répliquer à une forme de scepticisme moins radical. Car, le scepticisme épistémologique radical cartésien ou putnamien ne nous prive pas seulement de la connaissance, mais il nous prive surtout des moyens nécessaires et suffisants de croire et donc de savoir. Ce type de scepticisme affirme ainsi que nous sommes dans l'incapacité de discerner la distinction entre nos croyances fondées et infondées. Finalement, nos croyances ne sont jamais totalement justifiées¹⁹⁰. Si, nous parvenons à répondre à ce type de contrainte, alors, nous n'avons aucunement à nous inquiéter de la connaissance et de sa preuve. Selon Wright, les arguments sceptiques sont foncièrement des paradoxes ou des puzzles philosophiques que nous ne pouvons résoudre. Il faut donc s'attaquer de front au problème qu'il pose, ce qui ne consiste pas à proposer une solution à ses arguments exclusivement en termes contradictoires.

Il nous faut donc comprendre autrement l'importance ou la signification réelle du scepticisme, comme le dit Clarke, précurseur de Wright sur ce constat. Le scepticisme

¹⁸⁵ Crispin Wright, «Internal-External: Doxastic Norms and the defusing of Skeptical Paradox », in *Journal of Philosophy*, 105, 2008, p. 501-517.

¹⁸⁶ Crispin Wright, "Scepticism and Dreaming : Imploding The demon" in, *Mind*, 397, 1991, p. 87-116.

¹⁸⁷ Bertrand Russel, *Problèmes de philosophie*, trad. fr. de F. Rivenc, Paris, Payot, 1989.

¹⁸⁸ C. Wright, *Id.*

¹⁸⁹ Barry Stroud, *The significance of Philosophical Scepticism*, Oxford University Press, 1984.

¹⁹⁰ C. Wright, *Id.*

philosophique radical repose sur une contrainte fondamentale : nous n'avons aucune justification pour résoudre le problème ou le constat sceptique que nos croyances ne sont jamais justifiées dans leur intégralité. Pour cette raison, le sceptique n'a pas la nécessité de justifier ou de prouver ses arguments dans la mesure ou la puissance de son défi demeure dans notre impossibilité de justifier intégralement l'ensemble de nos croyances et de nos savoirs. Par conséquent, mêmes si les prémisses des arguments du scepticisme épistémologique ne sont ni justifiées, ni justifiable, néanmoins, nous n'avons aucun argument à lui opposer et pour refuser son défi. Quant à Stroud, reprenant Descartes sur ce point, il souligne que nous n'avons aucune indication concluante nous permettant de distinguer fondamentalement notre vie éveillée de notre songe¹⁹¹. Wright oppose à cette affirmation la thèse suivante. Si nous ne savons jamais que nous ne sommes pas en train de rêver, alors nous pouvons également affirmer, à l'inverse, que nous sommes le plus souvent certains que nous ne rêvons pas, mais que nous sommes dans l'incapacité de le prouver. Il ajoute aussi que la revendication sceptique est également injustifiée, car si *nous ne pouvons jamais savoir*, alors pourquoi le sceptique pose justement la question de *savoir*. Ces remarques de Wright nous paraissent fondamentalement partagées par Clarke et présentées implicitement dans son *Legs du scepticisme*. Elles indiquent combien le sceptique est tributaire de la question de *savoir* et plus qu'il ne le pense. Elles dévoilent combien le sceptique partage les présupposés épistémiques et épistémologiques de ses adversaires. Plus encore, malgré ses dénégations et ses arguments, le sceptique, philosophe et épistémologue, suppose sa propre omniscience et souligne l'incapacité de ses adversaires à faire de même.

Wright montre ainsi que les arguments du scepticisme épistémologique ne peuvent être formulés en termes de connaissance. Pour cela, il insiste sur le fait qu'il nous est particulièrement difficile d'accepter de renoncer à nos revendications d'avoir des croyances justifiées, alors même que nous pouvons accepter de vivre en abandonnant certaines de nos revendications à *savoir*. Par ailleurs, si nos croyances sont foncièrement injustifiées de manière intégrale alors nous n'avons pas de suffisantes raisons de les maintenir. Voir, nos prétendues croyances et savoirs ne le sont pas objectivement et peuvent donc être identifiés à de simples opinions ou intuitions triviales¹⁹². Nous ne pourrions donc jamais véritablement croire et savoir. À cette dimension d'inacceptabilité à laquelle nous contraint le scepticisme philosophique, Wright répond qu'il n'existe aucune raison ou aucun "mandat"¹⁹³ qui nous

¹⁹¹ B. Stroud, *Op. Cit.*

¹⁹² C. Wright, *Id.*

¹⁹³ *Id.*

dispose à croire que toutes nos propositions épistémiques ne doivent être impérativement justifiées sous peine d'être invalidées. Si nos croyances dépendaient d'un tel mandat ou disposition, alors le fait de pouvoir vérifier la proposition épistémique qu'il existe un monde extérieur ne peut être justifié par nos sens. Plus encore, l'ensemble de nos croyances à l'égard du monde extérieur serait donc injustifié. Car, rien ne peut véritablement justifier nos perceptions du monde extérieur de la façon dont le requiert le doute sceptique. Le philosophe sceptique, selon Wright, exige qu'à tout instant et à propos de n'importe quoi :

Si nous savons P, alors nous savons que nous savons P,

Si nous savons que P implique Q, alors nous savons que sur cette base Q

Paradoxalement, le philosophe sceptique radical suppose son omniscience et demande à ses détracteurs d'en faire de même ou de rendre compte de leur omniscience afin de prouver qu'il n'a pas raison. Le sceptique revendique également une forme de clôture épistémique parce qu'il présuppose de la nature de ce que sont *croire et savoir*. Quant à Wright, il raisonne sur un rejet de l'argument de la clôture épistémique qui consiste à affirmer que nous pouvons disposer d'une connaissance ordinaire, comme celle de nos mains, à l'exemple de la Preuve de Moore. Pour autant, nous ne disposerions pas d'une connaissance anti-sceptique qui infirmerait l'idée selon laquelle nous serions en train de rêver et d'être victimes du Malin génie ou que nous serions comme un cerveau dans la cuve putnamienne d'un savant fou. Cette argumentation théorique repose sur l'idée qu'une analyse satisfaisante des conditions de la connaissance est compatible ou ne requiert pas l'existence d'une clôture épistémique sous implication connue. Néanmoins, cette thèse soutenue par Wright et d'autres philosophes contemporains se trouve confrontée à un problème majeur. Comment est-il possible de concilier l'acceptabilité relative de nos connaissances en contexte ordinaire, possiblement formulée par un "scepticisme naturel" ou non philosophique, et en particulier, l'inacceptabilité d'une attribution de connaissance ordinaire en régime philosophique ?

Autrement dit, si nous suivons l'esprit et la lettre de la réflexion de Thompson Clarke, si nous savons bel et bien, ordinairement, que nous avons des mains, pour quelles raisons lors d'un contexte discursif épistémologique, nous sommes peu prédisposés à nous reconnaître et de même à autrui, comme détenteurs d'un tel savoir ? Plus encore, pourquoi les philosophes de la connaissance jugent-ils si inacceptable qu'une personne comme Moore puisse s'attribuer une telle connaissance dans un tel contexte ? Répondre à cela, constitue tout le sens de la convocation Clarkienne de Moore dans *Le legs du scepticisme* et de sa double définition : celle d'être à la fois un philosophe invétéré du commun et d'être un philosophe d'hommes

ordinaires¹⁹⁴. Clarke tente de répondre à la question qui motive les philosophes de la connaissance de refuser d'attribuer une telle connaissance à Moore. Pour cela, il propose une conception renouvelée du contextualisme épistémique. Un contextualisme radical étudié dans des sections précédentes de notre travail qui ne se satisfait pas d'un contextualisme "ordinaire", pour lequel les conditions de vérité de l'attribution épistémique varient en fonction du contexte dans lequel cette attribution épistémique est réalisée. Ce contextualisme "ordinaire" justifie ainsi relativement et naturellement l'attribution de connaissance d'*avoir des mains*, en contexte ordinaire ou non philosophique, par le fait que cette attribution épistémique est vérifiée et véridique dans ce contexte. Au contraire, si nous refusons une telle attribution de connaissance en contexte philosophique, cela résulte du fait que cette attribution épistémique n'est pas véridique et vérifiée dans un contexte philosophique où des possibilités majeures de douter philosophiquement existent. Si nous osions transgresser les critères ou réquisits d'une telle attribution épistémique en contexte ou régime philosophique alors nous serions conduits à établir une attribution épistémique erronée d'après ces mêmes critères. C'est également tout le sens du travail analytique de Clarke exposé dans son article *Voir les surfaces et les objets physiques*. En d'autres termes, Clarke nous interroge également sur le fait de savoir, s'il nous est possible de proposer une réponse pragmatique à l'acceptabilité relative de nos attributions épistémiques ordinaires et de répondre alors au scepticisme philosophique¹⁹⁵.

Précédemment, nous avons énoncé la thèse suivante : le philosophe sceptique radical suppose son omniscience et demande à ses détracteurs d'en faire de même ou de rendre compte de leur omniscience afin de prouver qu'il n'a pas raison. Le sceptique revendique ainsi une forme de clôture épistémique¹⁹⁶ à propos de l'ensemble de nos engagements à *savoir* et à savoir appliquer ou user correctement du concept *savoir*. Mais, si cela est de l'ordre du concevable, est-ce vraiment de l'ordre du possible ? Autrement dit, le scepticisme nous semble interroger la dimension anthropologique de nos facultés intellectuelles et capacités épistémiques ? Comment pouvons-nous alors comprendre l'idée de naturalité du scepticisme

¹⁹⁴ T. Clarke, *Le legs du scepticisme*, § Moore : l'homme ordinaire invétéré.

¹⁹⁵ Cette question du rejet de la clôture épistémique est au coeur de la réflexion du contextualisme contemporain d'auteurs tels que Keith de Rose, Fred Drestke, ou bien encore Peter Klein.

Pour une étude de la clôture épistémique et son rejet dans la philosophie contemporaine anglo-américaine, voir Franck Lihoreau, *Scepticisme, contextualisme et clôture épistémique. La connaissance en contexte*, Université de Rennes 1, 2005, inédite, p. 66-135.

¹⁹⁶ Pour une analyse d'ensemble et savante sur le contextualisme contemporain, nous renvoyons à la thèse précédemment citée de Franck Lihoreau, *Scepticisme, contextualisme et clôture épistémique. La connaissance en contexte*, Op. Cit.. Néanmoins, nous soulignons que nous n'avons vu aucunement mentionné dans cette thèse le travail séminal de Thompson Clarke et son *Legs du scepticisme*.

à l'aune de ces multiples analyses et constatations ? La philosophie Clarkienne nous laisse-t-elle la possibilité d'envisager une lecture anthropologique de la question de la structure de l'ordinarité et de la signification du scepticisme philosophique ? C'est sur ces dernières interrogations que nous aimerions apporter une lecture novatrice sur le projet philosophique et le legs de Thompson Morgan Clarke.

4.2.5 ANTHROPOLOGIE ET PHILOSOPHIE DANS LE LEGS DE THOMPSON CLARKE.

4.2.5.1 Philosophe : un exercice intermédiaire entre la naturalité de formes de vie et l'expression symbolique.

Dans son ouvrage *Tristes Tropiques*, Claude Lévi-Strauss souligne l'idée selon laquelle « *la nature du vrai transparait déjà dans le soin qu'il met à se dévoiler* »¹⁹⁷. Cette citation nous paraît être l'occasion de réfléchir à la *vraie* nature de l'ordinarité ou à la fonction de la notion de *plain* dans l'oeuvre clarkienne. Le *plain* ou l'*ordinarité* ne sont en aucune manière réductible à une chose que nous pourrions simplement déterminer empiriquement et définitivement, lors d'une investigation intellectuelle, si spécifique et rationnelle que soit l'expression philosophique. Pour autant, le *Plain* ou l'ordinarité sont-ils réductibles à un pur concept et pur vocable ? Par ailleurs, le *plain* ou l'ordinarité relèvent-ils du symbolique ?

Alain de Libéra attire notre attention sur le fait que « *le fantôme du platonisme est toujours glissé entre deux livres de la bibliothèque réelle* »¹⁹⁸, signifiant par là, la difficulté complexe de s'extraire d'une compréhension du réel sans avoir recours à une réalité transcendante. Généralement, la notion de symbolisme renvoie à l'idée de révélation d'une

¹⁹⁷ Claude Lévi-Strauss, *Oeuvres*, Paris, Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade, 2010, p. 1-445.

¹⁹⁸ Alain de Libéra, *la Querelle des universaux*, Paris, Seuil, 1996.

réalité préexistante sur un mode essentiellement analogique dans la mesure où il est fort difficile d'en rendre compte de manière conceptuelle. Le fait de révéler cette réalité préexistante et symbolique peut être conçu selon deux formes d'argumentaires.

Le premier, positif et radicalement anti-conceptuel, celui défendu par Gilbert Durand¹⁹⁹ et ses héritiers souligne que la révélation au moyen du symbole a plus de réalité que la seule tentative de réduction par l'analyse conceptuelle accessible au moyen des signes. À l'inverse, le second, négatif, affirme que la révélation par le symbole a moins de réalité, du fait de sa moindre teneur conceptuelle par rapport à l'usage raisonné des signes. Ce dernier argument est celui avancé par les penseurs structuralistes tels Ferdinand de Saussure et Claude Lévi-Strauss. Ces deux points de vue opposés et par ailleurs symétriques partagent un même présupposé. Car l'un comme l'autre renvoie à une interprétation selon laquelle le symbolisme est le révélateur d'une réalité préexistante, valorisée ou dévalorisée, selon les cas. Mais, plus encore, ils réfèrent à l'idée selon laquelle l'attribution de sens résulte d'une instance, d'un pouvoir de décision rendu effectif, soit par la révélation d'une réalité transcendante, soit par l'usage d'un ensemble de concepts. Ces deux systèmes d'interprétation de la nature du symbolisme expliquent que générer du symbolique par la révélation ou le concept fonde la distinction classique entre la croyance et le savoir qui sont générateurs de sens. De plus, ces interprétations conduisent à penser que ce qui relève de la nature du symbolique comporte des apories redoutables, concernant l'existence d'une réalité à révéler indépendante des sujets et des savoirs possibles qui lui correspondraient.²⁰⁰

C'est pourquoi nous privilégierons la thèse selon laquelle toute compréhension des représentations philosophiques de l'ordinarité est en partie symbolique. Cette compréhension est également liée à une problématique de l'institutionnalisation de la norme, elle-même inscrite au cœur d'une possible définition de la structure paradoxale de l'ordinarité. Le plus généralement, le symbolique se comprend comme ce qui se laisse identifier et confondre avec ce que l'on ne peut nommer, c'est-à-dire l'innommable, l'indicible, l'irreprésentable. En d'autres termes, à ce qui ne se laisse pas réduire à l'analyse. Pour cette raison, le symbolique viendrait à dire quelque chose de surrogatoire par rapport à ce qu'il présente ou manifeste. C'est pourquoi le symbolique est le plus souvent pensé comme ce quelque chose qui transcende le circonstanciel, l'évènementiel, en soustrayant ce qui est résiduel à la contingence d'un phénomène historique.

¹⁹⁹ Gilbert Durand, *Les structures anthropologiques de l'imaginaire*, 11^e éditions, Paris, Dunod, 1992.

²⁰⁰ Pour l'ensemble de cette partie, nous renvoyons aux thèses développées par l'anthropologue Jean Lassègue sur la fonction symbolique dans son séminaire « *Symbole, symbolisme, activités symbolique* », E.N.S./C.N.R.S., 1999/2001, inédit. Voir également, Dan Sperber, *Le symbolisme en général*, Paris, Éditions Hermann, 1974.

L'expérience philosophique relève d'une expérience proprement anthropologique : l'épreuve dualiste de l'expérience humaine de la vie et les multiples modes d'intelligibilité de comprendre cette dernière et le monde. Le plus souvent, l'expression et l'exercice philosophiques sont interprétés comme une expérience anthropologique fondamentalement duale de l'univers et de ce qui le compose. Par leur intermédiaire, nous cherchons à nommer ou décrire le visible et l'invisible, l'immanent et le transcendant. Nous postulons l'idée selon laquelle la réalité phénoménale de notre expérience commune et quotidienne de la vie ne peut nous suffire pour exister et rendre compte de la multiplicité qui constitue et traverse le réel. Nos facultés à symboliser participent à l'élaboration conceptuelle des représentations de nos actes, de nos énoncés et des objets de la connaissance. Le pouvoir de symboliser ou symbolicité constitue ainsi un élément de nos facultés conceptuelles en participant à la division dualiste de nos capacités et possibilités de comprendre notre environnement. Le registre à la fois théorique et pratique de l'exercice philosophique participe aux capacités humaines d'éprouver le réel et l'existence par la distanciation et la spéculation. Au demeurant, pour nombre d'entre nous, vivre une vie authentiquement humaine revient à comprendre combien la vie humaine se réalise par la pensée et comment la pensée participe à une certaine manière d'habiter le monde. La libre condition d'exercer sa pensée est au fondement de la pratique philosophique²⁰¹.

Le symbolique renvoie à un pouvoir d'évocation et à un potentiel de puissance. L'analyse du symbolique est fort complexe pour la raison suivante. Soit nous lui attribuons une valeur ontologique plus importante que le signe, en raison d'une prévalence chronologique ; soit, à l'inverse, nous lui déniions toute autre valeur que psychologique, en arguant du caractère plus formellement accompli du système des signes. De cette alternative, nous pouvons remarquer à la suite de Tzvetan Todorov²⁰², que la perspective structurale d'une interprétation du symbolique conduit à voir le langage comme un matériau dont on hérite et que l'on apprend, articulant une logique de l'abstraction à une logique de symbolisation. Par ailleurs, si les logiques de l'expression symbolique et celle de l'expression d'un système de signes peuvent être couplées, ces logiques distinctes de l'expression peuvent investir à leur tour leur propre champ sans que nous en ayons nécessairement conscience. Pour ces raisons, l'épreuve dualiste de l'expérience humaine de la vie tend à se manifester dans nos capacités à conceptualiser et à symboliser. Notre expérience quotidienne de l'irréductible étrangeté des

²⁰¹ Pour une analyse plus générale de cette question, Charles Ramond, (dir.), *«Une vie humaine...». Récits biographiques et anthropologie philosophique*, Presses Universitaires de Bordeaux, 2008.

²⁰² Tzvetan Todorov, *Théories du symbole*, Paris, Édition du Seuil, 1977.

phénomènes, des objets, des autres, de soi-même fonde la rationalité axiologique de nos systèmes de représentation et systèmes de pensées. Elle s'ancre très profondément dans ce qui l'excède et y puise sans aucun doute l'origine de nos investigations intellectuelles y compris philosophiques²⁰³. Cette épreuve dualiste de l'expérience de la vie humaine est liée au langage. Elle est attachée à notre pouvoir de nommer les choses et les êtres avec le recours de la distanciation et de la médiation intellectuelle qui nous incline à traiter le monde comme objet d'investigations spéculatives et non spéculatives.

Pour fonder l'unité spécifique de la philosophie, il faut produire une unité compréhensive de son objet. Le problème originel de la philosophie réside donc dans la délimitation de ce qui la constitue, autrement dit, ses objets et ses domaines d'application. La pratique philosophique se définit également comme la volonté d'être une forme d'intelligibilité irréductible à toute autre forme de savoirs, de connaissances et de sciences. L'une des caractéristiques essentielles de l'exercice philosophique données le plus généralement par les philosophes est la suivante. L'impression quand on s'y livre, de pouvoir simultanément parvenir à la plus haute certitude possible à l'endroit d'objets difficilement connaissables, tout en étant incapable de donner ou de construire une définition précise de son objet, c'est-à-dire son horizon. Que font donc la philosophie et les philosophes lorsqu'ils se réfléchissent dans le miroir de la réalité où s'agence la visée d'universalité et de transcendance propre à chaque être humain ? Il n'y a sans doute pas d'objets réels qui relèvent strictement et uniquement en droit de la pratique philosophique, mais seulement des manières philosophiques de les considérer. Si la philosophie ne cesse de se prendre elle-même pour objet et de s'interroger sur son propre sens, si elle invente et construit ses concepts, elle libère aussi de nouvelles possibilités de penser et de vivre, de vivre la pensée et de penser la vie. La multiplicité des identités philosophiques revient toujours à une constante dans l'image et les représentations que se l'on de fait du philosophe. Son être singulier reflète une part de nous-mêmes, c'est-à-dire notre propre projection existentielle à l'épreuve de la vie où sujets universels, nous essayons de conquérir notre être, par la raison et son histoire dans une confrontation à jamais achevée. L'expérience anthropologique d'être philosophe, au regard du sens commun (non philosophique) comme à celui de l'histoire de la philosophie, devient l'exercice intellectualisé d'une manière d'être au monde articulé à la maîtrise de pratiques opérantes dans l'existence. Identifier l'exercice de la philosophie requiert que l'on définisse la

²⁰³Max Weber, *Sociologie des religions*, trad. fr. par I. Kalinowski, Paris, Champs Flammarion, 2006.

philosophie comme un mode de vie, c'est-à-dire le style d'une existence ordonnée d'une manière ou d'une autre à la vérité. Tel est l'attribut philosophique par excellence visée par cet exercice intellectuel singulier qu'est *philosopher*.

Dans son ouvrage savant, *Iconographie et Philosophie*, Lucien Braun rappelle qu'« un attribut est un élément, naturel ou artificiel, associé à une figure pour en permettre ou en faciliter l'identification. Cette association, apparemment arbitraire, trouve sa justification et son efficacité dans le fait qu'elle s'est inscrite dans une mémoire collective qui continue à la porter [...] Nous avons vraiment affaire à un attribut lorsqu'il s'agit d'un élément associé à un personnage par la tradition, soit individuellement, soit génériquement »²⁰⁴. Les attributs ont ainsi cette redoutable fonction de faire signe à la reconnaissance de chacun pour faire sens, en l'occurrence, un sens philosophique. La variation des attributs accordés au monde des représentations de l'univers philosophique au cours de l'histoire s'est réalisée par la substitution de signifiants à d'autres, de valeurs à d'autres, en s'appuyant sur une capacité de lecture ou de déchiffrement partagé par une communauté. Si le fonds commun, c'est-à-dire le registre et les référents culturels partagés par un groupe social disparaissent, les attributs deviennent désuets. Les attributs qui n'ont de sens que pour une réalité socioculturelle déterminée font office d'indices à l'homme qui les reconnaît comme un signe d'appartenance à une communauté. Par là même, « ces images sont devenues un horizon de culture ; des *topoi* »²⁰⁵. Qu'est-ce donc alors un philosophe ? Un homme dont l'individuation est conditionnée essentiellement à sa relation à la vérité²⁰⁶ et par sa relation immédiate à la vie commune des hommes. Tels sont les préceptes platoniciens du *Sophiste*. Mais que symbolise une vie philosophique ? Qu'est-ce qu'une vie philosophique ? Que peut-elle représenter et nous faire comprendre de la condition humaine ? Michel Foucault en étudiant la manière dont la pensée antique a réfléchi l'*épimélèia heautou*, c'est-à-dire ce qu'il désigne comme le « souci de soi », avec le *gnôthi seauton*, « le connais-toi toi-même » de l'oracle delphique a tenté d'apporter une réponse à ces redoutables interrogations. Il a souhaité montrer comment l'accès à la vérité pour les Grecs ne résulte pas d'un acte de la connaissance, mais bien plutôt le fait d'une articulation à une pratique de soi impliquant une transformation de soi dans le processus d'individuation²⁰⁷. Pour Foucault, la philosophie dans l'antiquité grecque s'est

²⁰⁴ Lucien Braun, *Iconographie et philosophie*, Vol. II, Presses Universitaires de Strasbourg, 1996, p. 103.

²⁰⁵ Lucien Braun, *Iconographie et philosophie*, Vol. I, Presses Universitaire de Strabourg, 1994, p. 78.

²⁰⁶ Une compréhension naturaliste de la question de la vérité peut aussi renouveler cette interrogation de manière plus générale, en particulier, en soulignant la capacité humaine à dire le vrai comme un trait propre à l'espèce humaine. Voir Jean-Pierre Changeux, *L'Homme de vérité*, Paris, Odile Jacob, 2002.

²⁰⁷ Michel Foucault, *L'herméneutique du sujet*. Cours du Collège de France, 1981-1982, Hautes études-Gallimard –Seuil, 2001.

définie en partie comme une méditation de la mort, elle s'est mesurée à l'incommensurable en se réfléchissant comme « *la possibilité d'une expérience de l'éternité qui est en même temps pour l'homme le savoir essentiel de sa mortalité.* »²⁰⁸ Selon cette interprétation, le fait de réfléchir la vie humaine à l'aune d'une cosmologie a alors inscrit la pratique de la philosophie comme l'expérience de la pensée en relation à toute forme d'incommensurabilité et à sa reconnaissance. *Philosopher*, relève ainsi d'élaborations psychiques et intellectuelles dans l'expérience humaine qui induisent des pratiques, des effets de théories engendrant des représentations. L'expérience philosophique manifesterait alors l'épreuve fondamentalement anthropologique de la transcendance de la vie de la pensée dans l'expérience humaine.

À sa leçon inaugurale d'investiture au Collège de France, en date du 15 janvier 1953, Merleau-Ponty affirme que la plupart des philosophes « *n'ont jamais cessé de reconnaître pour patron un homme qui n'écrivait pas, qui n'enseignait pas (...) qui s'adressait à ceux qu'il rencontrait dans la rue et qui a eu des difficultés avec l'opinion et avec les pouvoirs.* »²⁰⁹ Merleau-Ponty rappelait ainsi à ses auditeurs combien l'exercice de la philosophie et le fait d'être philosophe se rattachent au fait de s'engager réellement dans l'existence. Les philosophes doivent pleinement assumer les conséquences d'un tel choix, sans considération aucune pour les différentes formes de reconnaissances que peut offrir une société à un individu. Par là même, le portait tutélaire de Socrate, sous-entendu dans la remarque de Merleau-Ponty, montre à chacun une grandeur, un idéal de vie philosophique : celui de vivre humainement. Comme nous l'avons précédemment souligné, à la suite de Neil Gascoigne²¹⁰, une filiation réelle dans l'exercice philosophique existe entre Socrate et Clarke sur ce dernier fait. Cette filiation n'est pas seulement celle du problème de l'ajustement philosophique entre théorie et pratique, elle est principalement celle du problème des usages de la philosophie elle-même²¹¹. Pour nombres d'entre nous philosophes ou non, généralement, vivre une vie authentiquement humaine, c'est comprendre combien la vie humaine se réalise par la pensée, comment la pensée participe à une certaine manière d'« habiter le monde ». C'est pourquoi, le *Bios* de la vie humaine renvoie au choix de notre *modus vivendi*, et ceci depuis Pythagore, Platon et Aristote pour lesquels, la vie, c'est l'affaire de la philosophie. Comment vivre pour

²⁰⁸ Vaysse Jean-Marie, « Qu'est-ce qu'une vie philosophique ? », in *Penser la vie*, Revue de philosophie *Kairos*, n°23, Presses Universitaires du Mirail, avril 2004, p. 20.

²⁰⁹ Maurice Merleau-Ponty, *Oeuvres*, Paris, Quarto Gallimard, 2010 ; *Éloge de la philosophie*, Paris, Idée Gallimard, 1985, p. 42-49.

²¹⁰ N. Gascoigne, *The Legacy of Clarke*, Op. Cit., p. 22.

²¹¹ Thomas Bénatouïl, « Les usages de Socrate », in *Revue Critique*, Vies de philosophes, n°627-628, Août-septembre 1999, p. 648. Cet article est une analyse de l'ouvrage d'Alexander Nehamas, *The art of Living. Socratic Reflection from Plato to Foucault*, Berkeley & Los Angeles, University of California Press, 1998, p. 188.

bien vivre ? Cette interrogation thématifiée dans l'antiquité gréco-latine est pérenne. Nous pourrions parler alors d'un *Bios philosophicos*. Il fait écho au *Bios theoretikos* développé dans les *Éthiques* et *Politiques* d'Aristote, répondant au *Gorgias* de Platon, au sujet des théories de « genre de vie »²¹², en assurant et formulant une pensée de la condition humaine. Ces théories développent l'idée maîtresse d'une certaine forme de conversion de soi pour arriver à une vie authentiquement vécue et intellectualisée. En cela, se singularise généralement et traditionnellement le geste philosophique d'être un philosophe. Ce n'est pas un acte anodin. Il s'inscrit dans un horizon où l'affirmation d'un être humain, d'une personne, d'une subjectivité clame sa reconnaissance spécifique d'être et de vivre d'une certaine manière, au regard de sa communauté humaine et qui appelle à une tradition. Il n'est pas le pâle reflet d'une sagesse mise en pratique, mais bien la mise en forme d'une interrogation particulière, occidentalisée, de son mode d'existence²¹³. C'est pourquoi, l'exercice du *philosopher*, élément indiscutable de notre culture, de notre manière de penser la vie et le monde par l'instrument de la rationalisation des étants et de l'être, constitue un objet d'attention pour Thompson Clarke. Les idées et les représentations produites au sujet de la philosophie et des philosophes renvoient fondamentalement à ce que nous sommes et à ce que nous construisons comme relations avec les autres. Plus encore, l'idée traditionnelle selon laquelle la philosophie se définit avant tout comme *modus vivendi*, comme un certain style d'existence suppose que l'on pense l'état et l'exercice philosophiques comme le *nexus* de l'articulation entre penser et vivre. C'est pourquoi l'idée si répandue qu'il y a dans l'accès à la vérité quelque chose qui réalise le sujet ou l'être pensant philosophe est si puissante dans la tradition intellectuelle. Ces idées et représentations réfèrent également à nos propres expériences de l'existence et à la multiplicité des formes de vie²¹⁴.

Traditionnellement, faire l'expérience de l'exercice et de la pratique philosophique constitue le paradigme même d'une certaine épreuve du monde, de soi-même et des autres.

²¹² Robert Joly, *Le thème philosophique des genres de vies dans l'antiquité*, Presses Universitaires de Louvain, 1950.

²¹³ Une grande partie de ces propos s'appuie sur les arguments et réflexions développés au cours du Séminaire de DEA « *La Vie dans le monde antique* », organisé par le département de philosophie de Toulouse Le Mirail, sous la direction de Laetitia Mouze, le 19 avril 2004, à la Maison de la Recherche, avec les participations de Sonia Macel, Régis Tomas, Sophie Van der Meer et Annie Neker.

²¹⁴ Ludwig Wittgenstein, *Recherches philosophiques*, Op. Cit. L'expression de « formes de vie » déploie l'idée d'un donné ultime que nous devons accepter qui constitue un fondement et une limite pour la constance de nos faits et gestes. Ainsi, selon Wittgenstein, l'homme est un animal culturel et il est dans sa nature de créer des conventions qui finissent par lui paraître naturelles. Le sens de la « forme de vie » est non seulement social et biologique, mais également anthropologique et éthologique. Cela relève d'un ensemble d'actions instituées qui sont indissociables d'un ensemble de réactions naturelles qui renvoie à l'idée de la reconnaissance d'une communauté humaine, forme de vie, parmi d'autres. Autrement dit, une forme de vie, c'est « *la forme que prend la vie* » dans un ensemble de régularités naturelle et d'habitudes que nous prenons et en lesquelles s'enracine l'apprentissage, par exemple, du langage.

Elle peut nous induire à répondre en partie par l'affirmative à l'idée, chère à Platon, de « *naturalité philosophique* »²¹⁵, dans notre expérience anthropologique fondamentalement duale de l'existence. Pour autant, cette prétendue « *naturalité philosophique* » est également un produit de l'histoire intellectuelle de l'exercice philosophique et de son enseignement. Penser la vie. Voilà une naturalité de l'ordre de l'esprit et de l'expérience de la vie humaine qui fait prendre un phénomène intellectuel et culturel, l'exercice philosophique, pour une caractéristique propre à tous les hommes. Pareillement, l'exercice philosophique prétend départager les humains entre philosophes et non-philosophes. Traditionnellement, l'expression philosophique postule et se réclame d'une action performative sur soi. Elle réalise une conversion, qu'elle soit à l'aune du choix d'un genre de vie ou qu'elle relève de la croyance à telle ou telle expérience d'une entité méta-empirique fondée par l'auto-validation de la suprématie de l'esprit sur la corporéité du monde. L'évidence de la rationalité de l'expérience philosophique apparaît alors comme l'exigence et la revendication d'un droit réel ou supposé comme tel à être seule en capacité de relater au mieux l'état des choses.

La pensée clarkienne fait éclater cette fiction intellectuelle selon laquelle nous pourrions véritablement et définitivement circonscrire le philosophique de ce qui ne l'est pas. Plus encore, Clarke se fait le critique de toute prétention philosophique qui tend à vouloir établir une telle démarcation en termes de certitude absolue, et ce par le seul recours de l'exercice philosophique.

4.2.5.2 Anthropologie et philosophie de la connaissance selon Thompson Clarke : que faisons-nous de nos concepts ?

En quels sens *l'Ordinarité* et le *Philosopher* tels qu'ils sont traités par Clarke peuvent-ils faire l'objet d'une lecture anthropologique et philosophique ? En d'autres termes, quels enseignements pouvons-nous tirer du legs de Thompson Clarke quant à une lecture anthropologique et philosophique de la connaissance et de nos revendications épistémiques ? Comme nous l'avons montré tout au long de notre travail, l'interrogation clarkienne quant à la nature de nos concepts et quant à leur applicabilité s'inscrit dans le legs wittgensteinien, à savoir : quelle fonction est dévolue aux concepts dans nos vies humaines ? Clarke pense que

²¹⁵ Platon, *Phédon*, 82c-84b, *Phèdre*, 277a-278e, *Oeuvres Complètes*, 2 Vol. Édition. L. Robin, Bibliothèque de La pléiade, Paris Gallimard, 1984 ; Platon, *Oeuvres complètes*, (dir.) Luc Brisson, Paris Flammarion, 2011.

si les concepts nous conduisent à faire des investigations de toutes sortes et en tout genre, cela résulte du fait qu'ils sont l'expression de nos intérêts et qu'ils les motivent²¹⁶. Nos concepts philosophiques sont ainsi l'expression de nos intérêts épistémiques et en retour ceux-ci motivent nos investigations conceptuelles sur la définition et la nature de ce qu'est dire voir et dire savoir, lorsque nous philosophons. Loin de partager le présupposé selon lequel le langage est fondamentalement vecteur de représentations, à l'inverse, ce legs caractérise fondamentalement le rôle du langage comme ce qui institue des démarcations de manière intelligible²¹⁷. Nos concepts ne sont pas réductibles à de simples enregistreurs ou moyens de reproduire et représenter des différences considérées comme étant dignes de l'être. Nos concepts informent et guident également nos usages, nos comportements et nos traditions, à l'exemple de *l'épistémologie traditionnelle*, dans la production d'expressions. Nous avons ainsi la capacité d'instituer ou non de la distinction ou des contrastes par l'ensemble de ces attitudes intellectuelles que sont *penser, décrire et représenter*. Mais également avec nos multiples façons de porter de l'intérêt aux choses et aux êtres, par le truchement de ce que nous faisons avec nos mots et nos concepts. La pertinence des études clarkienne réside en cela : nous montrer la pesanteur et la grâce de nos capacités à instituer du sens et de la signification à travers les concepts philosophiques tels que *voir* et *savoir*. Les études de Clarke interrogent subrepticement les manières dont nous instituons ordinairement et philosophiquement un contraste entre ce qui serait philosophique et ce qui ne le serait pas, en soulignant particulièrement, la dimension contextuelle de l'établissement de ce type de contraste.

Nous pourrions alors interpréter ce projet clarkien comme une façon d'interroger les raisons pour lesquelles il nous est difficile de montrer le caractère obvie de l'ordinarité et ce pour quoi nous avons ce penchant à philosopher. Selon Cora Diamond²¹⁸, Cavell définit ainsi la vision wittgensteinienne de ce en quoi consiste la nature complexe de philosopher²¹⁹. Ce dernier traduit aussi cette question en termes de répudiation de nos jeux de langage dans la vie quotidienne qui tend moins à faire échouer la rencontre de la pensée et de la réalité qu'à manifester le "déli de l'humain". Telle est la vérité du scepticisme selon Cavell.

²¹⁶ Ludwig Wittgenstein, *Recherches philosophiques*, § 569 & § 570, Op. Cit., p. 215.

²¹⁷ Sur cette question, nous renvoyons aussi à la conférence inédite d'Avner Baz « Who Knows? The Human Significance of Knowing taht Such and Surch », Département de philosophie de l'Université Michel de Montaigne Bordeaux 3, en date du 24/04/2007.

²¹⁸ C. Diamond, « La difficulté de la réalité », in *L'importance d'être humain*, Op. Cit., p. 305.

²¹⁹ S. Cavell: " Notes and Afterthoughts on the Opening of Wittgenstein's *Investigations* ", chapitre 6 de *Philosophical Passages : Wittgenstein, Emerson, Austin, Derrida*, Cambridge, Massachusetts, Blackwell, 1995, p. 125-186 ; la première partie a été reprise dans *The Cambridge Companion to Wittgenstein*, Cambridge University Press, 1996, p. 261-295. Traduit de l'américain par J.-Ph. Narboux. « Notes de cours et réflexions rétrospectives sur l'ouverture des *Recherches Philosophiques* » de Wittgenstein, à paraître.

Pour Diamond, le scepticisme philosophique ne réside pas dans le fait de savoir si nos mots peuvent ou non atteindre et s'ajuster à la réalité²²⁰. Il nous renvoie plus simplement à l'une des manifestations de l'expression philosophique, à savoir : de quelles manières sommes-nous capables de rendre compte des expériences et phénomènes ? Expériences et phénomènes pour lesquels nous appréhendons quelque chose dans la réalité *comme* résistant à ce que l'on pense ou *comme* étant impossible d'être circonscrit par l'esprit²²¹.

Il y a donc un impact anthropologique du fait de posséder ou non certains concepts comme ceux convoqués par l'expression philosophique. À la suite de Diamond, nous pouvons admettre qu'il y a un « *bien humain* »²²² à disposer d'un tel lexique même si nous avons des manières différentes de penser un tel bien. La philosophie de Thompson Clarke nous montre l'importance d'évaluer nos concepts, leur applicabilité, leur évolution, car cela participe à la prise en compte effective d'un tel bénéfice. Clarke et Cavell se rejoignent sur cette constatation. Comme le note Diamond, « *une sensibilité au monde conceptuel dans lequel se situent les remarques de quelqu'un est une partie de la sensibilité humaine ordinaire aux mots.* »²²³ Le contextualisme radical de Clarke se fonde sur ce fait et diverge des autres formes de contextualisme en partie pour cette raison. Loin de vouloir simplement prendre en compte la dimension contextuelle de nos énoncés à propos du monde dans laquelle ils s'inscrivent²²⁴, le contextualisme clarkien est plus radical. Il montre que la vie philosophique des concepts ne consiste pas en une sensibilité à des façons de parler et de penser qui ne ferait aucun sens au sein de la vie quotidienne, comme le prétend parfois ironiquement Austin. Clarke anticipe ainsi sur l'idée de Diamond selon laquelle nous pouvons reconnaître un approfondissement de la notion d'être humain dans la sensibilité au contexte ou "*la sensibilité à l'occasion*"²²⁵ que comprend un type général de sensibilité aux aspects de la vie conceptuelle²²⁶. La nature singulière du contextualisme Clarkien nous paraît fondamentalement résider en ce point. L'expression philosophique élabore et décrit des contrastes conceptuels dont la capacité demeure dans l'exercice d'une certaine sensibilité conceptuelle à penser à l'intérieur d'un contexte. Selon Clarke, l'expression philosophique ne requiert pas seulement des compétences strictement intellectuelles comme celle du jugement. L'expression

²²⁰ C. Diamond, « La difficulté de la réalité », *Op. Cit.*, p. 306.

²²¹ C. Diamond, *Id.*, p. 273.

²²² C. Diamond, « Perdre ses concepts », in *L'importance d'être humain*, *Op. Cit.*, p. 163-164.

²²³ C. Diamond, *Id.*, p. 164

²²⁴ Autrement dit, le contextualisme clarkien n'est pas un contextualisme réductible à une prise en considération des seules circonstances de l'énonciation.

²²⁵ Dixit Charles Travis.

²²⁶ C. Diamond, « Perdre ses concepts », *Op. Cit.*, p. 166.

philosophique sollicite aussi des capacités à établir de la signification à propos de la manière dont nous vivons les multiples aspects de la vie, fussent-ils considérés traditionnellement comme "purement" philosophiques ou non philosophiques. Par ailleurs, le problème de toute philosophie de la connaissance n'est-il pas finalement réductible à celui de la possibilité qu'il y ait, ou non, à poser un regard spécifiquement philosophique sur la connaissance et les savoirs de ces multiples aspects de la vie humaine²²⁷. Cette possibilité conditionne en grande partie la possibilité d'un tel regard qui prétend mettre à distance et réduire à l'état d'objet, ces multiples aspects²²⁸.

Clarke ne partage pas dans son intégralité l'idée cavellienne²²⁹ selon laquelle dans l'expression traditionnelle de la philosophie de la connaissance s'exprimerait une capacité qui semblerait montrer le dessin de quitter notre monde conceptuel commun. Pour Clarke, il n'est pas possible d'opposer frontalement et artificiellement l'idée d'un monde conceptuel philosophique à l'idée d'un monde conceptuel commun. Le monde conceptuel philosophique et le monde conceptuel non philosophique sont un seul et même monde dont les modalités d'usage sont déterminées par le dessein contextualiste de ce que nous voulons ou prétendons signifier avec nos mots. Clarke pense qu'il n'existe pas à proprement parler d'usage(s) strictement ou purement désincarné(s) de nos concepts, il y a seulement des prétentions en ce sens de la part des philosophes traditionnels. Clarke nous paraît se distinguer en cela d'Austin et de Cavell. L'idée clarkienne d'incarnation générale du monde conceptuel réside dans la singulière conception qu'il se fait de la notion de contexte. La pratique traditionnelle de la philosophie amène à penser de manière erronée qu'il y aurait des objets, des concepts, des jugements ou plus généralement des aspects de la vie humaine qui seraient soit philosophiques, soit non philosophiques. Cette pratique conduit subrepticement à énoncer l'idée erronée d'une limite ou d'une frontière plus ou moins perceptible entre deux ordres distincts, réifiés sous les concepts et vocables d'*ordinarité* et de *philosopher*. Cette conception dualiste du monde conceptuel apparaît invraisemblable pour Clarke. Comme son prédécesseur Wittgenstein, Clarke pense que la pratique philosophique et la connaissance philosophique résultent avant tout de la manière de voir et de considérer, sous l'angle conceptuel, certains aspects du monde et de la vie. Plus encore, il y a autant d'espèces différentes de penser la relation entre l'ordinarité et le philosopher, entre le philosophique et le non philosophique, qu'il y a de conception de la philosophie. Mais il y a aussi autant de distinction, d'une

²²⁷ Nicolas Adell, *Anthropologie des savoirs*, Paris, Armand Colin, 2011.

²²⁸ C'est l'un des aspects fondamentaux de l'expression philosophique et de l'épistémologie traditionnelle examiné de manière critique par Clarke.

²²⁹ S. Cavell, *Les voix de la raison*, Op. Cit.

conception à l'autre, de la variété de degrés d'intimité et d'intelligence qu'il puisse exister et que nous pouvons penser entre *philosophie* et *vie*. La pertinence de la lecture de James Conant à propos d'une conception dialectique entre l'ordinarité et le philosophe nous paraît résider dans le fait d'avoir circonscrit cet *aspect* wittgensteinien dans l'oeuvre clarkienne²³⁰.

À propos de nos engagements et désengagements par nos mots, Charles Ramond rappelle que si nos vies philosophiques sont également nos vies humaines, elles ne peuvent être restreintes à une vie de réflexion ou à une vie d'examen. Toute vie humaine et philosophique est aussi une vie d'excuses, de promesses et de paradoxes par laquelle nous nous dégageons de nos actions et de la réalité²³¹. Nos vies humaines ne sont pas seulement des vies d'engagements par les mots et par les concepts. Elles sont aussi des vies humaines et des vies d'actions structurellement incomplètes, inachevables et obscures que nous pouvons constater sans pour autant avoir, ni la moindre idée, ni même produire la moindre description des mécanismes qui les produisent²³². Par conséquent, s'il y a autant d'espèces différentes de penser la relation entre la vie et la philosophie, entre l'ordinarité et le philosophe, entre le philosophique et le non philosophique, qu'il y a de conception de la philosophie, quelle conception de la philosophie nous lègue alors Thompson Clarke ? Si cette dernière dépend pareillement de la variété des degrés d'intimité et d'intelligence qu'il peut exister entre *philosophie* et *vie*, en quoi la conception clarkienne diffère-t-elle d'une conception traditionnelle ?

Selon Merleau-Ponty, le philosophe se reconnaît à ce qu'il a inséparablement le goût de l'évidence et le sens de l'ambiguïté, et le fait de se borner à subir l'ambiguïté se nomme équivoque²³³. Clarke cherche foncièrement à nous sortir de l'ambiguïté ou équivocité de l'ordinarité en la thématissant au mieux afin de nous aider à contribuer à fonder nos certitudes à son sujet plutôt que de les menacer²³⁴. La conception et la pratique philosophique de Thompson Clarke nous paraissent foncièrement libérales, c'est-à-dire tolérantes, non dogmatiques, car non prescriptives, à l'inverse de nombres de penseurs contemporains. C'est en partie l'une des raisons pour lesquelles sa philosophie demeure programmatique. Sa

²³⁰ James Conant, "The Dialectical Relation between the Plain and the Philosophical in Thompson Clarke", Conférence inédite in Colloque international *The Legacy of Thompson Clarke: From skepticism to Contextualism*, Université Bordeaux 3, 7-11 Juin, 2011, inédit. Voir également à propos de Wittgenstein, James Conant, « Philosophy and Biography », in James C. Klagge (Eds), *Wittgenstein, Biography and Philosophy*, Cambridge University Press, 2001, p. 16-50.

²³¹ Charles Ramond, « Ces mots qui nous engagent, ces mots qui nous dégagent-Promesses et excuses d'une vie humaine (Spinoza-Austin) », in Charles Ramond, (dir.), « Une vie humaine... ». *Récits biographiques et anthropologie philosophique*, Presses Universitaires de Bordeaux, 2008, p. 164.

²³² *Ibid.*

²³³ M. Merleau-Ponty, *Éloge de la philosophie*, Op. Cit., p. 10.

²³⁴ M. Merleau-Ponty, *Ibid.*

conception et sa pratique de la philosophie soulignent pareillement le caractère vertueux et réaliste de la thèse clarkienne selon laquelle nos usages conceptuels sont incarnés dans nos formes de vie. Les occasions qui nous sont données d’user de nos termes ne sont donc pas dissociables en droit des choses auxquelles elles se rapportent, même si nous ne sommes pas assurés de pouvoir en rendre raison en toute certitude et évidence. Tel est le véritable sens du contextualisme Clarkien et du caractère obvie de ce qui semble être justement le moins obvie : *philosopher*. Par ailleurs, nous pourrions caractériser le projet philosophique clarkien comme la manifestation d’une volonté de réconcilier les philosophes avec le monde de la connaissance, en explicitant conceptuellement la rationalité immanente aux articulations du réel. Thompson Clarke est loin de proposer une réflexion sur l’idée de sens commun restreinte à une conception finie de ce dernier au seul service de la vie quotidienne. Il envisage ainsi la question de l’ordinarité et du philosophique comme ce quelque chose un tant soit peu tangible qui nous conduit à délier nos usages à penser le monde depuis la seule certitude sensible²³⁵, pour mieux nous en dévoiler l’irréductible dimension conceptuelle²³⁶. Pour ces raisons, la pensée clarkienne réconcilie le monde des philosophes de la connaissance avec celui de la vie quotidienne. Cette pensée souligne combien l’expression et l’exercice philosophique doit mettre fin à certains dualismes conceptuels qui peuvent scléroser la pensée humaine et conséquemment figer nos vies humaines. Au moyen de l’examen de la signification de l’expression philosophique, Clarke réaffirme le besoin que nous pouvons éprouver à édifier nos existences et à y chercher une vérité dans la liberté de penser le monde et la vie. Cette disposition d’esprit, proprement humaine, à décider de philosopher ou non, est rare et précieuse, car elle nous conduit courageusement sur le long et sinueux chemin de la patience du concept²³⁷.

C’est pourquoi, selon Clarke, le libre exercice de l’applicabilité conceptuelle qui s’opère dans nos jeux de langage et dans nos vies humaines, dont le contextualisme sémantique procède, peut nous dispenser de vouloir établir la connaissance ultime de notre connaissance de la réalité. Autrement dit, et ce malgré les nombreux démentis de l’épistémologie traditionnelle, notre humanité nous rappelle que nous ne pouvons pas prétendre établir le géométral²³⁸ d’un objet, c’est-à-dire l’objet vu de nulle part dans la mesure

²³⁵ F. W. Hegel, *La phénoménologie de l’esprit*, trad. B. Bougeois, Paris, Vrin, 2006.

²³⁶ F.W. Hegel, *Encyclopédie des sciences philosophiques*, t. 1 *la science de la logique*, trad. B. Bourgeois, Paris, Vrin, 1970.

²³⁷ Gérard Lebrun, *La patience du concept. Essai sur le discours hégélien*, Paris, Gallimard, 1972.

²³⁸ Wilhem Gottfried Leibniz, *Discours de métaphysique. Monadologie et autres textes*, (ed.) M. Fichant, Paris, Gallimard, 2004 ; *Discours de métaphysique & correspondance avec Arnauld*, (ed.) Georges Le Roy Paris Vrin, 1957 ; *Nouveaux essais sur l’entendement humain*, trad. par J. Brunschwig, Paris, Garnier Flammarion, 1990.

où il est vu de toutes parts²³⁹. Car nous ne pouvons jamais voir un objet tel qu'il serait vu de tous les points de vue possibles. Clarke critique implicitement dans l'idée de géométral²⁴⁰ une construction intelligible qui prétend rendre compte du perspectivisme de notre expérience de la phénoménalité et du monde. Prétendre établir un point de vue de Sirius²⁴¹ comme le font traditionnellement les philosophes de la connaissance, constitue une sorte de dogme qui affirme qu'un objet puisse être vu de tous ses points de vue à la fois. Dogme d'autant plus redoutable qu'il est articulé avec la croyance spécifiquement épistémologique selon laquelle tout philosophe est à même d'avoir un point de vue supérieur depuis lequel tous les aspects du monde puissent être vus et rapportés. Cette critique clarkienne de la possibilité d'un perspectivisme intégral exclusivement philosophique sur l'ensemble des aspects possibles du monde constitue l'une des articulations essentielles de l'article *Voir les surfaces et les objets physiques* avec l'article *le legs du scepticisme*. Cette critique souligne combien il est impossible d'avoir une impartialité dans l'établissement d'un point de vue sur le monde. Tout point de vue est partial, car partiel.

En conséquence, le fantasme philosophique de prétendre établir une non-limitation des aspects possibles ou des points de vue sur le monde amène au constat suivant. Le désir épistémologique d'avoir un jugement impartial, car non partiel, sur le monde conduit les philosophes à croire en l'objectivité absolue. Si la question du géométral porte sur le problème de la possibilité d'une perspective unifiée des aspects du monde, elle renvoie fondamentalement à une interrogation épistémologique. Cette volonté ou ce désir épistémologique irrépressible de prétendre établir une pluralité de points de vue est l'indice du caractère profondément humain dont procède l'expression philosophique. Pour les philosophes qui sont aussi des êtres humains, établir le géométral d'un objet fut-il une tomate, un morceau de fromage grignoté ou le monde, c'est l'indice d'une tension proprement humaine du fini vers l'infini. Mais, c'est également le rappel d'un engagement et d'une responsabilité qu'il doit avoir à l'endroit du monde et de ses concepts, par rapport à la perspective, même plurale, qu'il a choisie comme meilleur point de vue possible.

Par conséquent, selon Clarke, adopter un point de vue fut-il le point de vue de tous les points de vue possibles, c'est agir et décider de signifier nos concepts et le monde auquel ils

²³⁹ Maël Renouard, « Le point de vue de Sirius et la cartographie du visible », in *Historicité et spatialité. Recherches sur le problème de l'espace dans la philosophie contemporaine*, (dir.) J. Benoist & F. Merlini, Paris, Vrin, p. 205-208.

²⁴⁰ Voir également sur cette question Maurice Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, Paris, Gallimard, 1945 ; M. Merleau-Ponty, *Le visible et l'invisible*, Paris, Gallimard, 1964.

²⁴¹ Maël Renouard, « Le point de vue de Sirius et la cartographie du visible », in *Historicité et spatialité. Recherches sur le problème de l'espace dans la philosophie contemporaine*, J. Benoist & F. Merlini, Paris, Vrin, p. 205-208.

se rapportent en un sens qui nous contraint à manifester dans nos jugements nécessairement partiels, notre humanité. En effet, comme le note fort justement Fabrice Pataut, « 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 [...] la propriété d'être **statique**, au sens où elle est tout simplement 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 aeternitate**, à l'aide d'arguments proprement ou purement philosophiques, qui doivent fournir une connaissance a priori, soit du fait de la dépendance intrinsèque et constitutive, soit du fait contraire de l'indépendance intrinsèque et constitutive. »²⁴² Pataut poursuit en affirmant « 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.** »²⁴³ 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. »²⁴⁴

Pour toutes ces raisons, nous percevons dans la pensée clarkienne une certaine mise en évidence de la naturalité de l'expression philosophique, la monstration du caractère obvie de la naturalité de la connaissance qui résulte de l'adaptation progressive d'un être vivant à son environnement. Comme Russell, Clarke considère que « la connaissance est un concept beaucoup moins précis qu'on ne le pense en général, et ses racines sont bien plus profondément ancrées dans le comportement animal non verbal que la plupart des philosophes n'ont consenti à l'admettre. »²⁴⁵ Dès lors, Clarke peut-il considérer avec raison comme son illustre prédécesseur que l'ensemble des perplexités des philosophes résulte dans une large mesure d'avoir oublié non seulement qu'ils étaient des êtres vivants, mais

²⁴² Fabrice Pataut, « Réalisme, sens commun et langage ordinaire », *John L. Austin et la philosophie du langage ordinaire*, S. Laugier & C. Al-Saleh (Eds), Hildesheim, Georg Olms Verlag, 2011, p. 421.

²⁴³ Comme Clarke nous propose de le constater au moyen de l'examen de la nature de l'épistémologie traditionnelle et du legs du scepticisme.

²⁴⁴ F. Pataut, *Ibid.*

²⁴⁵ Bertrand Russell, *La connaissance humaine, sa portée et ses limites*, (1948), § Introduction, trad. par N. Lavand, Paris, Vrin, 2002, p. 37.

également d'avoir de sérieuses réticences à s'éveiller de ce rêve bienheureux : prétendre fonder la connaissance en toute certitude²⁴⁶.

Tout travail en philosophie est et demeure avant toute autre chose, un travail sur soi-même dont le caractère anthropologique et philosophique est l'articulation. Un travail qui est également une activité théorique et pratique dont l'exercice présente la manière dont nous voyons humainement et proprement les choses et leurs aspects²⁴⁷. Pour l'ensemble de ces raisons, l'oeuvre philosophique de Thompson Clarke et le legs qu'il nous transmet soulignent combien, « *le regard humain a ceci de propre qu'il peut donner de la valeur aux choses ; il est vrai qu'alors elles deviennent également plus chères.* »²⁴⁸

Si être philosophe, ce n'est pas être détenteur d'un savoir, mais avoir du discernement, alors Thompson Clarke est tout naturellement un homme et un philosophe d'exception.

²⁴⁶ B. Russell, *Ibid.*

²⁴⁷ Ludwig Wittgenstein, *Remarques mêlées*, (1929) Trad. par G. Granel, (Editions. T.E.R, 1984) Nelle édition, Paris Flammarion, 2002.

²⁴⁸ Ludwig Wittgenstein, *Id.*, p. 52.

Conclusion

« À observer ce dont l'esprit se contente, on peut mesurer l'étendue de sa perte. »
Hegel, *Préface à la Phénoménologie de l'esprit*.

À la question : « *Qu'est-ce que philosopher ?* », le philosophe Thompson Morgan Clarke apporte sa propre réponse à l'interrogation suivante : « *Quels types d'expérience faut-il mettre en œuvre pour que quelque chose comme "philosopher" soit de l'ordre du possible ?* ». Généralement, la compréhension d'un concept s'amenuise dans la mesure où croît son extension. Le terme "*philosopher*" n'y échappe pas. La multiplicité des emplois ou usages du terme par les philosophes et les non-philosophes vient le confirmer. Comment alors est-il possible pour le philosophe Clarke d'en rendre compte ? Si, comme le dit Érasme, les philosophes n'ont pas la nécessité d'écrire de façon que tous comprennent tout, mais d'une façon qui invite chacun à chercher¹, alors, l'écriture philosophique et le legs de Thompson Clarke à la philosophie contemporaine constituent fondamentalement une perspective réelle en ce sens.

Afin d'explicitier et de conclure sur la lecture que nous avons proposé de l'oeuvre clarkienne, nous souhaitons reprendre notre intention exposée dans notre introduction. Cette intention se référait à la citation suivante : « *Il se trouve que ce qui est original modifie la conception que celui qui l'entend se fait de la structure qui détermine les possibilités du sens. Mais même dans ce cas, il ne peut s'agir que de tordre une conception préalable de la topographie de l'intelligibilité. Une énonciation ne peut pas s'intégrer à un esprit compréhensif d'un seul coup, en redéfinissant complètement les conceptions que l'auditoire a de ce qui est possible. Même une pensée qui transforme une tradition doit être enracinée dans la tradition qu'elle transforme. On doit pouvoir exprimer cette pensée dans un discours qui soit intelligible à tous ceux qui se tiennent bien fermement les deux pieds dans la tradition telle qu'elle est.* »² Cette citation nous semble expliquer dans quelle mesure il nous faut comprendre la philosophie clarkienne. Cette philosophie consiste à répondre à l'impérative

¹ Daniel Ménager, *Erasme. 1469-1536*, Éditions Desclée de Brouwer, 2003.

² John McDowell, Post-scriptum à la 6^e conférence, in *L'esprit et le monde*, trad. franç. de C. Alsaleh, Paris, Vrin, 2007, p. 231.

question que présuppose toute authentique ambition philosophique : « *Que dois-je savoir afin de dire ce que je dois dire ?* »³.

Thompson Clarke rompt de manière flagrante avec les définitions traditionnelles de la nature la connaissance philosophique. Il rompt avec les conceptions classiques de la nature de nos concepts, de ce qu'est *philosopher*, de ce que sont l'*ordinarité* et le scepticisme. Car il transforme véritablement la topographie de l'intelligibilité de la nature des concepts philosophiques et la manière dont il nous faut comprendre leurs problèmes afférents. Cependant, en opposition au programme quinien de naturalisation de l'épistémologie et plus généralement de la philosophie, la philosophie clarkienne est fondamentalement enracinée dans l'épistémologie traditionnelle et la philosophie classique⁴ qu'elle prétend néanmoins renouveler de manière programmatique. L'authentique discernement philosophique de Clarke consiste dans le fait d'avoir montré la voie que nous pouvions emprunter afin de résoudre certains problèmes épistémologiques cruciaux à nombres de philosophes majeurs contemporains. C'est pourquoi, Clarke en étudiant *La nature de l'épistémologie traditionnelle*⁵ ambitionne de substituer sa propre méthode d'analyse des présupposés concernant la nature de l'expérience et du langage à celle d'Austin.

Selon Clarke, la philosophie austinienne manque indubitablement la capacité d'établir un examen réel de la nature de l'épistémologie traditionnelle. Car elle présume trop de la nature de l'ordinarité en prétendant simplement discerner celle-ci dans les usages communs ou triviaux du langage dit "ordinaire". La philosophie du langage ordinaire austinienne et sa méthode sont aussi inappropriées à rendre compte de ce qu'elles ambitionnent de faire : l'analyse du langage ordinaire. Car, pareillement, elle présume trop de ce que serait le langage "ordinaire". Elle présuppose une réelle démarcation non poreuse entre le langage dit "ordinaire" et le langage dit "philosophique". La philosophie et la méthode austinienne présupposent ce qu'est véritablement la notion de *sens commun*. Implicitement, elle prétend juger et *savoir* quels sont les critères *a priori* qui nous permettent de juger de la distinction entre le philosophique et le non philosophique et elle prétend pouvoir juger indubitablement du passage de l'un à l'autre. Par conséquent, la philosophie d'Austin est véritablement impropre à pouvoir étudier réellement ce que font véritablement les philosophes dans leurs

³ Stanley Cavell, *Qu'est-ce que la philosophie américaine ? De Wittgenstein à Emerson. Une nouvelle Amérique encore inapprochable*, Gallimard, 2009, p. 33

⁴Sandra Laugier rappelle que la question du legs et des traditions en philosophie doit être aussi comprise depuis l'idée que « *la difficulté de savoir ce qu'il faut hériter en philosophie est inséparable de tout travail en philosophie* », in, Cora Diamond, *L'esprit réaliste. Wittgenstein la philosophie et l'esprit*, préface à l'édition française, p. XI.

⁵ T. Clarke, *The Nature of Traditional Epistemologie*, PhD, University of Harvard, 1962, inédit

analyses et leurs investigations descriptives du monde. Pour ces raisons, l'ambitieux projet de Clarke d'analyser la nature de l'épistémologie traditionnelle se justifie. Ce projet philosophique et programmatique prétend se substituer à celui de la philosophie austinienne afin de corriger les errances d'une philosophie du langage et de l'expérience perceptive⁶ qui ne peut en aucune manière être en mesure de se confronter réellement à la nature du scepticisme philosophique⁷.

Autrement dit, pour Clarke, la philosophie austinienne échoue à rendre compte de l'objet de son vœu le plus cher, *rendre explicite*⁸ la structure de l'ordinarité par l'appel au langage commun, prétendument non philosophique. La tentative à la fois théorique et pratique à laquelle elle aspire et cherche à s'identifier, prétend localiser la source de l'ordinarité, comme dimension normative de la discursivité philosophique, dans une opposition archaïque et primitive au "*philosopher*". Elle prétend élucider l'espace de l'ordinaire ou établir une topographie de l'ordinarité à l'extérieur de nos pratiques conceptuelles normatives. La philosophie du langage ordinaire et la méthode austinienne manquent de rappeler que nos pratiques normatives sont également internes et qu'elles consistent finalement à circonscrire des raisons d'agir et de penser dans le monde de telle ou telle manière. Rendre explicite la structure implicite de l'ordinarité ne consiste pas, comme le croit Austin, à prétendre établir une démarcation entre le philosophique et le non philosophique depuis un point d'ancrage qui serait en toute certitude le langage ordinaire. Pour Clarke, cela s'avère une mystification tant du point de vue de la nature du *philosopher* que celui de *l'ordinarité*. Car, le projet austinien présuppose ce qu'il entend démontrer et conduit donc à un raisonnement circulaire. Ce raisonnement repose sur l'idée selon laquelle il existerait une distinction foncièrement irréductible et naturelle entre le langage ordinaire et le langage philosophique. Austin reconduit alors tacitement la paradoxale vision humienne de l'opposition entre la vie des philosophes "à l'extérieur de leurs études"⁹ et la vie des philosophes à leurs cabinets philosophiques. En retour, cette vision conforte le scepticisme philosophique à soutenir la thèse suivante : il y a non seulement une impossibilité réelle pour le philosophe traditionnel à discerner véritablement qu'elle est la vie la meilleure, mais plus encore, les philosophes ne peuvent même pas en établir le *savoir*. Pour ces raisons, le réalisme d'Austin enrégimenté dans la méthode de la phénoménologie linguistique ne peut satisfaire Clarke. Par ailleurs,

⁶ J. L. Austin, *Le langage de la perception*, Op. Cit.

⁷ C'est ce que soulignent implicitement les propos de l'incipit de l'article *Le legs du scepticisme*.

⁸ Nous empruntons ici les termes du projet de Robert Brandom afin d'expliquer notre lecture de la critique clarkienne à propos du projet austinien.

⁹ T. Clarke, *Le Legs du scepticisme*, Incipit.

l'argument austinien selon lequel l'expérience de ce que nous voyons ou encore percevons n'est pas nécessairement descriptible par des mots¹⁰ est inacceptable pour Clarke. En effet, il suppose que les traits infinis des caractéristiques que nous pouvons reconnaître dans l'expérience excèdent les capacités descriptives de nos mots et concepts. Or, selon Clarke, nos capacités conceptuelles sont tout autant des capacités discriminatives que des capacités à reconnaître ces traits infinis comme étant d'un certain type. Par ailleurs, le projet qu'avait Austin quelques années avant sa mort d'établir une sorte de dictionnaire de l'applicabilité conceptuelle¹¹, constitue pour Clarke la manifestation d'un phantasme de la complétude à propos de la signification de nos mots. Selon Clarke, ce phantasme constitue le présupposé fondamentalement problématique de la méthode de la phénoménologie linguistique.

Généralement, la communauté philosophique reconnaît en Thompson Clarke le digne et singulier précurseur du contextualisme épistémique, un contextualisme particulier et puissant qui a véritablement su rendre compte du problème de l'applicabilité conceptuelle. Nonobstant, le regard porté à l'entreprise clarkienne de déconstruction des arguments et procédures sceptiques, que nous jugions valide ou non son analyse, il nous faut reconnaître la pertinence durable du propos clarkien présenté dans son *Legs du scepticisme*. Cette pertinence se fonde principalement sur un renouvellement de la question de la signification philosophique du scepticisme. Clarke nous avise d'être vigilants à propos du problème de la constitution et de l'application de nos concepts. Pareillement, il nous recommande d'être attentif à la prétendue structure de notre schème conceptuel standard et par le biais de deux usages distincts du langage, il propose une nouvelle possibilité programmatique de considérer le scepticisme qui constitue un nouveau challenge pour les philosophes de la connaissance. Clarke ne prétend aucunement rejeter toute ambition épistémologique comme pourrait le laisser suggérer une lecture superficielle de son oeuvre, ni d'abandonner toute réelle ambition à la philosophie de la connaissance, comme le professent Austin et Cavell¹². Cette philosophie de la connaissance à caractère programmatique peut être réalisée à partir de l'examen clarkien du *legs du scepticisme*, à savoir : un nouvel éclairage apporté à la nature et aux procédures du scénario sceptique montre manifestement que la prétendue objectivité attribuée à l'ordinarité

¹⁰ J. L. Austin, « Others Minds », *Proceedings of the Aristotelian Society*, 1946 ; "Autrui", trad. Franç. de L. Aubert & A. L. Aubert, Paris Seuil, 1994, p. 45-91.

¹¹ Ce fait nous a été rapporté par la philosophe américaine Juliet Floyd lors de la dernière séance du Séminaire de Master « *Représentation et sensibilité au contexte : Frege, Wittgenstein, Charles Travis* » sous la direction de J.-Ph. Narboux & Juliet Floyd, année 2011-2012, second semestre, département de philosophie de l'Université Michel de Montaigne Bordeaux 3.

¹² C'est la constatation à laquelle sont respectivement conduits Austin et Cavell dans *Sense and Sensilia* et dans *The Claims of Reason*.

n'est que superficielle ou relative¹³. *Philosophiquement*, nous prétendons pouvoir savoir comment sont *absolument* les choses et non comment sont les choses dans le monde dont nous sommes irréductiblement parties prenantes. Conséquemment, d'un point de vue philosophique, le monde et ses aspects sont traités comme l'ensemble de ces choses que nous aurions librement la possibilité de contempler et d'examiner semblablement à de « purs observateurs »¹⁴. Autrement dit, Thompson Clarke nous suggère l'élaboration d'une nouvelle topographie de l'intelligibilité conceptuelle et épistémique. C'est précisément, l'objet de son *Legs du scepticisme*.

Les liens que nous sommes en mesure ou non d'établir entre le concevable et le possible, entre la possibilité conceptuelle et la possibilité métaphysique circonscrivent les conditions de possibilité de notre connaissance¹⁵ et le scepticisme épistémologique. L'approche conceptualiste du problème de l'ordinarité et du scepticisme concentre son examen sur la nature de ce qu'est *signifier* dans les investigations épistémologiques traditionnelles. Clarke cherche à rendre compte du contenu de ce que les épistémologues pensent et signifient avec leurs mots lorsqu'ils visent une connaissance qui nous informe sur l'état des choses¹⁶. La voie d'accès à l'objectivité et au réel privilégiée par l'épistémologie traditionnelle fait que cette dernière nous renvoie constamment au réalisme empirique et à son pendant l'idéalisme transcendantal. À l'encontre de cette tradition intellectuelle, l'examen conceptuel opéré par Clarke présente l'avantage de définir et d'identifier véritablement ce dont nous parlent *vraiment* les philosophes et ce qu'ils prétendent *signifier*.

L'esprit réaliste qui préside la philosophie clarkienne tend à déployer une conception du sens qui comprend l'ensemble des dimensions à la fois expressives et pragmatiques de ce que veulent signifier ou *vouloir dire* les philosophes avec leurs concepts¹⁷. Refusant d'examiner le langage épistémologique du seul point de vue de la relation cognitive au monde, c'est-à-dire sous la perspective de l'analyse logique et vériconditionnelle, Clarke tente de comprendre comment le langage épistémologique constitue également un moyen et un champ d'action dans ses analyses descriptives du monde. L'emploi particulier que font les philosophes des ressources du langage de l'épistémologie traditionnelle est relatif à la dimension et aux traits contextuels reconnus comme pertinents à cet emploi. La signification

¹³ T. Clarke, *Le Legs du scepticisme*, La quête intellectuelle, in § *Philosopher : ses caractéristiques et son but*.

¹⁴ T. Clarke, *Ibid.*

¹⁵ C. Tiercelin, *Le ciment des choses*, Op. Cit., p. 84.

¹⁶ Ceci est particulièrement manifeste dans *La nature de l'épistémologie traditionnelle* et *Voir les surfaces et les objets physiques*.

¹⁷ Bruno Ambroise & Sandra Laugier, *Philosophie du langage. Sens, usage et contexte*, Introduction générale, Paris, Vrin, 2011, p. 23.

philosophique des concepts épistémologiques n'est plus dénotative ou figée. Elle est relative à une grammaire philosophique, c'est-à-dire à un jeu de langage proprement philosophique qui est déterminé et donné par les règles d'usages qui s'inscrivent dans une forme de vie qui spécifie l'applicabilité, la compréhension et l'usage de tels concepts. Dans une veine à la fois austiniennne et wittgensteinienne, Clarke souligne le problème de l'illusion descriptive, présumé par les conceptions vériconditionnelles du langage. Cette illusion descriptive tend à supposer que le langage épistémologique viendrait à nous dire « purement » comment sont réellement les choses, en omettant de considérer que les philosophes de la connaissance accomplissent également des actions dans les différents emplois qu'ils font des concepts¹⁸. L'intérêt clarkien pour *la nature de l'épistémologie traditionnelle* et pour le langage philosophique de la connaissance est motivé par des considérations tout autant théoriques que pratiques, à savoir : *de ce dont nous parlent les philosophes* par le truchement de leurs concepts. Mais, pour spécifier *ce dont nous parlent les philosophes*, il est nécessaire de considérer la dimension contextuelle qui est à l'oeuvre dans leurs ambitions et revendications épistémologiques et qui les explicite.

En soulignant, le caractère indexical du langage, Clarke attribue à l'idée de contexte une fonction majeure qui n'est pas seulement d'explicitier les prétentions épistémologiques des philosophes. Le contextualisme clarkien ne consiste pas seulement à prendre en considération le contexte dans lequel s'inscrivent ordinairement les énoncés philosophiques, il légitime les raisons pour lesquelles ces énoncés proprement philosophiques peuvent être considérés comme vrais. Autrement dit, la signification d'un énoncé épistémologique ne détermine plus les conditions de vérité d'un énoncé épistémologique ou ce à quoi il se réfère, c'est-à-dire le contexte dans lequel il est *vrai*. C'est proprement le contexte qui spécifie ce qui est signifié, et par conséquent, ce que nous pouvons dire de vrai à propos de la réalité du monde, en mobilisant tels ou tels énoncés épistémologiques dans le contexte approprié¹⁹. La fonction décisive accordée par Clarke à l'idée de contexte revient alors à caractériser l'idée de contextualisme à partir d'une possible compréhension plurielle de l'énoncé épistémologique, selon le contexte dans lequel nous l'inscrivons.

Fin lecteur, le philosophe Charles Travis considère le legs de Thompson Clarke à partir de cette radicalisation de l'idée de contextualisme épistémique²⁰. Ainsi, selon Travis, il

¹⁸ C'est l'un des axes majeurs de l'article *Voir les surfaces et les objets physiques*.

¹⁹ B. Amboise & S. Laugier, *Philosophie du langage*, Vol. II, Op. Cit., p. 43-44.

²⁰ Charles Travis, « Meaning's role in Truth », in *Mind*, Vol. 105, July 1996. Voir la traduction partielle et introductive à cet article de B. Amboise revue par V. Aucouturier in *Philosophie du Langage. Sens, usage et contexte*, Op. Cit., p. 181-210.

convient de substituer à la conception traditionnelle du sens en termes vériconditionnels, une conception du sens à l'aune des critères d'un contextualisme radicalisé²¹. Cette conception radicalisée du contextualisme est alors l'idée selon laquelle l'évaluation du sens en termes de vérité est conditionnée par les emplois de l'énoncé, lesquels relèvent de certains traits contextuels qui sont propres ou « *sensibles à l'occasion* » précise, où ils sont mis en pratique²². Dans une veine clarkienne, Travis, considère comme largement insuffisant le fait de disposer, d'une part, de la signification d'un énoncé, d'autre part, d'un état du monde. Un troisième élément doit être considéré, les circonstances d'usage déterminant les « *conditions de félicité* »²³ auxquelles doit satisfaire l'énoncé. Mais, Charles Travis ne prend-il pas alors le risque de concevoir un contextualisme circonstancié ou de circonstance ? Il nous semble que ce dernier point constitue une divergence notoire entre sa propre conception et celle de Clarke. Car, en définitive, à l'inverse de Clarke, Travis fait dépendre radicalement la vérité d'un énoncé épistémique aux circonstances dans lesquelles un locuteur pense qu'il résulte. Travis pense que le non-conceptuel est instancié par les circonstances. Il affirme ainsi que « *la circonstance de ce que les choses sont comme elles sont est formée par le fonctionnement réel du monde, par le développement de son cours. Sur le modèle des Umstände avérées ou des Zustände des choses, il se compose de choses comme la situation de cette flaque, ou cette chute de pluie* »²⁴. Travis ne fait-il pas ainsi courir à l'idée de vérité le risque du subjectivisme et peut-être celui du relativisme quant à l'idée de contextualisme épistémique.

Or, Clarke ne pense nullement que la sensibilité aux circonstances dans lesquelles s'inscrivent nos énoncés puisse constituer le médium par lequel la vérité peut être à cette occasion établie. Concevoir un contextualisme circonstancié à la manière de Travis risque finalement de conduire à penser de manière régressive la singularité du contextualisme clarkien et à identifier ou à confondre le concept de contexte à celui de circonstance. Malgré les différences, l'oeuvre de Travis nous paraît s'inscrire, si ce n'est dans la lettre, au moins dans l'esprit, dans le legs clarkien à l'expression et l'exercice philosophique. L'intérêt qu'ils portent l'un et l'autre à l'articulation entre le conceptuel et le non conceptuel, à établir

²¹ Nous renvoyons ici à l'ensemble du Symposium international sur « *Logic and the Parochial. Logique et esprit de clocher : autour de Charles Travis, "Objectivity and the parochial" (2011)* », organisé par Quentin Kammer, Juliet Floyd, Jean-Philippe Narboux, Timur Uçan, Henri Wagner, 2 & 3 avril 2012, département de philosophie, Université Michel de Montaigne Bordeaux 3.

²² B. Ambroise, & S. Laugier, *Philosophie du langage*, Vol. II, *Id.*, p. 44-45.

²³ Charles Travis, « Meaning's role in Truth », in *Mind*, Vol. 105, July, 1996.

²⁴ Charles Travis, *Le silence des sens*, § Introduction, traduit de l'anglais par B. Ambroise, V. Aucouturier et L. Rayd, Paris, Éditions du Cerf, 2012.

l'examen crépusculaire²⁵ ou posthume de l'idée de connaissance empirique et celui d'une conception représentationnaliste de la connaissance les rend proches. En effet, la filiation intellectuelle profonde entre Clarke et Travis se constitue fondamentalement à propos de l'interrogation suivante : *comment notre expérience perceptive du monde peut-elle importer de telle sorte qu'elle nous conduit à penser ce qu'il faut penser ?* Cette filiation proprement philosophique se nourrit d'un héritage frégeén pour lequel juger que les choses sont telles ou telles, c'est avoir un type particulier de posture intellectuelle prise à l'égard des choses tel qu'elles sont dans notre environnement mondain²⁶. C'est pourquoi Travis est conduit à rendre hommage à l'examen clarkien de la conscience d'objet et de la sensibilité à l'occasion des accomplissements perceptifs²⁷. Rappelons qu'après la mort soudaine d'Austin en 1960, Travis considère être largement redevable à Clarke de l'avoir initié à l'oeuvre austinienne lorsqu'il était étudiant à Berkeley.²⁸ Clarke, Cavell et Travis considèrent qu'il ne peut exister d'objectivité transcendantale. Pour cette raison, Travis peut affirmer que l'objectivité est toujours paroissiale en ce sens qu'elle dépend de critères du monde ordinaire²⁹ qui font que l'objectivité a constamment un caractère situé dont va dépendre la pertinence de critères occasionnels afin de porter un jugement. Dès lors, notre compréhension philosophique ou non des concepts est paroissiale, c'est-à-dire relative à un contexte auquel notre sensibilité occasionnelle puisse s'y attacher. Par conséquent, c'est également parce que tout jugement de connaissance est contextuel que tout doute, fût-il philosophique, est aussi contextuel. Les raisons de douter *peuvent* alors être tenues pour vraies, comme le prétendent les arguments philosophiques du sceptique, mais il est vrai alors que ces raisons de douter sont bien différentes de celles que nous *tenons* pour vraies. C'est pourquoi Clarke et Travis sont largement tributaires de l'héritage wittgensteinien. Héritage selon lequel nos mots, non seulement nous engagent à les considérer avec bienveillance, car nous n'en avons pas d'autres, mais nous oblige également à considérer les choses comme étant possiblement dans

²⁵ Charles Travis, § 3 Le crépuscule de l'empirisme, in *Le silence des sens*, traduit de l'anglais par B. Ambroise, V. Aucouturier et L. Rayd, Paris, Éditions du Cerf, 2012.

²⁶ Charles Travis, *Le silence des sens*, § Introduction, traduit de l'anglais par B. Ambroise, V. Aucouturier et L. Rayd, Paris, Éditions du Cerf, 2012. Voir Gottlob Frege, « Concept et objet » & « Recherches logiques, 1. La pensée », *Écrits logiques et philosophiques*, trad. & introd. par C. Imbert, Paris, Seuil, 1971, p. 127-141 & p. 170-195 ; voir aussi, G. Frege, « Logique » & « La généralité de la logique », *Écrits posthumes*, trad. franç. sous la direction de P. de Rouilhan et C. Tiercelin, Nîmes, Éditions Jacqueline Chambon, 1994, p. 9-16 & p. 305-309.

²⁷ Charles Travis, §1 Le visage de la perception, in *Le silence des sens*, traduit de l'anglais par B. Ambroise, V. Aucouturier et L. Rayd, Paris, Éditions du Cerf, 2012, note de bas page n°31. Dans l'introduction à l'édition française, Travis souligne que dans une première version de cete article, il n'avait pas suffisamment rendu justice à Clarke et qu'il espérait avoir corrigé ce fait dans cette nouvelle version. Voir note de bas de page n°1.

²⁸ C. Travis, *Id.*, § Introduction

²⁹ Charles Travis, *Objectivity and the Parrochial*, Oxford University Press, 2011.

un état qui permet au monde de décider si les choses sont comme nous avons dit qu'elles étaient³⁰. Autrement dit, pour parler dans les termes de Travis, ce qui peut contraindre la pensée à être ce qu'elle est, réfère à la manière dont le monde est, sans pour autant que les choses dans le monde aient une structure conceptuelle³¹ ou une structure non conceptuelle³² afin d'être en capacité de contraindre la pensée que quelque chose est le cas³³. La puissance de la pensée clarkienne réside ainsi dans les interrogations fondamentales qu'elle nous pose, à savoir : quelle est la nature des concepts qui nous permettent de décrire la perception ? Pouvons-nous réellement décrire la perception d'un point de vue extérieur, indépendamment de l'expérience humaine effective d'un Sujet ?

Par conséquent, et nonobstant les apparences, le legs de Thompson Clarke à la postérité est alors un problème philosophique majeur qui tient plus à la conception que nous faisons de l'idée de nature humaine à propos de la pensée³⁴ que de la conception plus ou moins rigide que nous faisons de l'idée de schème conceptuel. Finalement, sur ce dernier point, Clarke nous paraît en quelque sorte fort proche de Pierre Bourdieu pour lequel « *seule l'illusion de la toute-puissance de la pensée peut faire croire que le doute le plus radical soit capable de mettre en suspens les présupposés, liés à nos différentes affiliations, appartenances, implications, que nous engageons dans nos pensées.* »³⁵ Si le réel existant présente une pesanteur propre qui peut résister à toute analyse et qui doit être cherchée du côté des seules impressions parcellaires et de leur aspect qualitatif ; alors, le progrès dans la maîtrise du concept ne sert qu'à mieux souligner l'existence de ce résidu irréductible et à y ramener, avec une rigueur toujours plus accrue, l'ensemble des énoncés portant sur l'être³⁶. N'est-ce pas précisément là, où nous reconduit le legs de Thompson Clarke, en soulignant combien le caractère prétendument paradoxal de *l'ordinarité* et du *philosopher* demeure finalement dans l'apparente ambiguïté philosophique de nos concepts et de leurs emplois.

³⁰ Bruno Ambroise, « Connaissance et objectivité : Cook Wilson, John Austin, Charles Travis », *Op. Cit.*, p. 13. Voir également Christophe Al-Saleh, *J. L. Austin et le problème du réalisme*, Chapitre 8, *Op. Cit.*, p. 337-382.

³¹ Gottlob Frege, *Ecrits logiques et philosophiques*, trad. franç. C. Imbert, Paris, Seuil, 1971 ; John McDowell, *L'esprit et le monde*, trad. C. Al-Saleh, Paris, Vrin, 2007.

³² Bertrand Russell, *Problèmes de philosophie*, trad. franç. F. Rivenc, Lausanne, Payot, 1989 ; Gareth Evans, *The Varieties of Reference*, Oxford Clarendon Press, 1982.

³³ Charles Travis, *Les liaisons ordinaires. Wittgenstein sur la pensée et le monde*, Paris, Vrin, 2003, p. 231-233

³⁴ C'est ce que nous semble avoir principalement retenu les philosophes Stanley Cavell et Barry Stroud.

³⁵ Pierre Bourdieu, *Médiations pascaliennes*, § "Critique de la raison scolastique", Paris, Seuil, 2003, p. 21.

³⁶ Ernst Cassirer, *Substance et fonction. Eléments pour une théorie du concept*, (1910), Paris, Editions de Minuit, 1977. Comme le rappelle, Jean Starobinski dans sa préface à la traduction française *Le Problème Jean-Jacques Rousseau*, Hachette, 1987, p. X, l'ouvrage *Substance et fonction* est : « l'ouvrage d'un historien qui a une thèse à soutenir sur le progrès à travers lequel le langage du savoir se libère de ses entraves substantialistes et accède à la conscience de ses opérations formalisées : Cassirer soumet à un examen critique la théorie traditionnelle du concept, pour mettre l'accent sur une approche fonctionnelle et relationnelle du réel ».

ANNEXE

Voir les surfaces et les objets physiques

Thompson Clarke ¹

[Traduction établie avec la collaboration de M. Jean- Philippe Narboux]

Maint philosophe d'envergure a tenu le fait que normalement nous ne pouvons voir d'un objet physique plus qu'une partie de sa surface comme ayant des implications paradoxales, à savoir comme signifiant que la croyance du « sens commun » selon laquelle nous pouvons voir les objets et sur une telle base savoir qu'il existe de tels objets doit être soit purement et simplement rejetée, soit fortement nuancée². Typiquement, la réaction critique à cette conception a été que, au contraire, voir un objet physique, c'était simplement (trivialement) voir une partie de sa surface. Selon certains critiques,³ certains philosophes se sont laissés impressionner par un fait trivial du fait qu'ils ont présupposé qu'il faisait partie de la signification de « voir » que « voir » ne fût vrai de A que si « voir » était vrai de chaque bout de A .

Ces critiques ont-ils raison ? [99] Est-ce parce qu'ils ont fait cette présupposition que des philosophes ont été conduits à penser que le fait que normalement nous ne pouvons rien voir de plus d'un objet physique qu'une partie de sa surface (que je désignerai désormais, par souci de brièveté, « le fait *HM* », « *HM* » étant une abréviation pour « Quelle quantité de » [*How Much*]) n'est pas trivial, mais a une portée épistémologique importante et surprenante ? À vrai dire, le prétendu fait *HM* est-il vraiment [*really*] trivial ?

I

Comment les philosophes qui soutiennent que le fait *HM* n'est pas trivial étayaient-ils cette conclusion ? Il est intéressant de constater qu'ils ne présentent aucun argument en sa faveur. Au contraire, ils parlent comme si nous n'avions qu'à *noter* [note] que nous ne pouvons pas voir l'autre côté ni l'intérieur de l'objet qui est devant nous, mais seulement une partie de sa surface pour aussitôt *voir immédiatement* [see immediately] que nous ne sommes pas dans une situation aussi confortable que le Sens Commun le supposait. Ils parlent comme si aboutir à leur conclusion était du même ordre que nous apercevoir soudainement d'un bruit de moteur

¹ NdT: traduction française de "Seeing Surfaces and Physical Objects", in *Philosophy in America*, M. Black (ed.), Ithaca, George Allen & Unwin Ltd, 1964, p. 98-114.

² Par exemple: C.D. Broad, *The Mind and Its Place in Nature*, New York, 1937, en particulier p. 33-34 ; G.E. Moore, *Some Main Problems in Philosophy*, Londres, 1953, en particulier p. 33-34.

Cela serait également la position atteinte dans l'argument suivant donné par Descartes dans la seconde *Méditation* si cet argument était mené jusqu'à sa conclusion logique :

« D'où j'irais aussitôt conclure que c'est donc par la vision de l'œil et non par une inspection du seul esprit, que l'on connaît la cire, si je ne venais pas par hasard de regarder par la fenêtre des hommes qui passent dans la rue, mais je dis que je vois les hommes ... Or que vois-je sinon des chapeaux et des vêtements, sous lesquels pourraient se cacher des automates ? mais je juge que ce sont des hommes... ».

³ Ces conceptions sont si largement répandues que peu de philosophes se donnent la peine de les publier. Mais voyez, par exemple : Martin Lean, *Sense Perception and Matter*, New York, 1953, en particulier p. 68-69.

Dans son ouvrage récent, Chisholm soutient aussi que le philosophe aboutit à sa position grâce à la « présupposition » mentionnée.

Roderick M. Chisholm, *Perceiving: A Philosophical Study*, Ithaca, New York, 1957, en particulier p. 153-156.

qui cogne qui ne nous avait pas frappés jusque-là, et nous trouver immédiatement dépouillés de la fausse assurance qui était la nôtre.

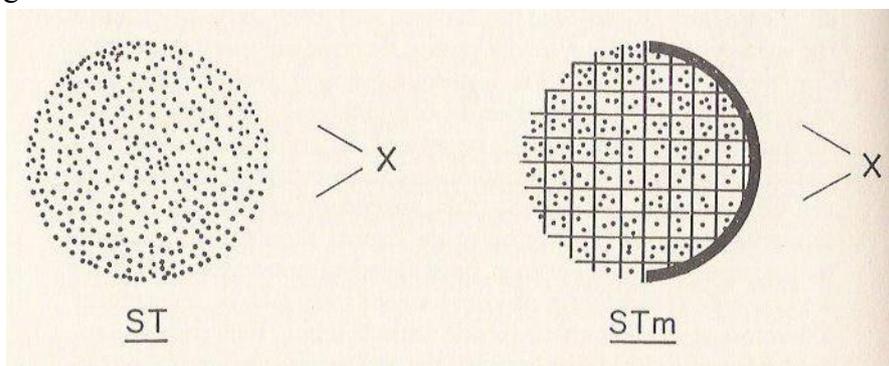
Mais nous avons du mal à résister à la tentation d'écarter d'un revers de main cette suggestion sans le moindre scrupule, car peut-il y avoir quelque chose de plus absurde que l'hypothèse [*supposition*] que des générations d'hommes ordinaires [*generations of plain men*] ont échouée à remarquer [*have failed to notice*] que normalement nous ne pouvons rien voir de plus d'un objet physique qu'une partie de sa surface ? Il est difficile, par conséquent, de résister à la tentation de penser que quelque(s) prémisses inexprimé(es) doit (doivent) avoir conduit le philosophe à penser que le fait *HM* avait des implications paradoxales.

Néanmoins, nous ne rendrons jamais justice à la position du philosophe si, écartant sa propre explication de la manière dont il parvient à ses conclusions paradoxales, nous nous mettons en quête de présuppositions dont nous supposons qu'il *doit* les avoir faites. Il aurait été évident qu'il y avait une importante vérité dans sa propre explication si le philosophe avait présenté son plaidoyer [*his case*] comme *P* le fait ici :

Considérons une situation dans laquelle une autre personne *X* est en train de regarder un objet physique, disons une tomate, dans des conditions normales (représentée par le diagramme *ST* ; « *ST* » est une abréviation pour « Être en train de Voir la Tomate » [*« Seeing the Tomato »*]). Peut-être est-il assis à son bureau dans son cabinet de travail et la tomate est face à lui sur son bureau. C'est, de fait, le genre de situation dans lequel nous dirions qu'une autre personne, *X*, peut voir la tomate.

Mais quelle quantité de la tomate *X* peut-il voir ? Il ne peut rien voir de l'autre côté ni de l'intérieur. Marquons [*mark*] ce fait dans le diagramme, le quadrillage [*the cross-marks*] indiquant la quantité de [*the amount of*] l'objet physique que *X* ne peut pas voir. [100] (Idéalement, disons pendant un cours où nous disposerions d'un tableau noir, nous commencerions par *ST*, et nous marquerions dans un second temps [*subsequently mark*] ces faits dans *ST*. Ici, toutefois, nous devons les marquer [*mark*] dans un diagramme séparé, *STm*, qui est identique à *ST* excepté pour le quadrillage [*marking*]. La lettre « m » dans « *STm* » est une abréviation pour « quadrillé » [*« marked »*]. Le quadrillage [*cross marks*] sur la moitié de la tomate dirigée vers *X* indique que toute cette moitié hormis l'hémisphère de surface dirigée vers *X* n'est pas vue par *X*.) Tout ce qu'il peut effectivement [*actually*] voir de l'objet physique, c'est une portion de la surface dirigée vers lui. Indiquons ce fait plus explicitement dans le diagramme en surlignant en noir [*by marking black*] la portion [*portion*] de la surface qu'il peut voir.

De quoi les choses ont-elles l'air maintenant que nous avons marqué ces faits dans le diagramme ?



(Maintenant, naturellement, nous sommes en train de considérer *STm*.) Nous avons dit que c'était le genre de situation dans lequel nous dirions que *X* pouvait voir la tomate. Mais le peut-il ? Non, il ne le peut pas. De toute évidence [*obviously*], tout ce qu'il peut *vraiment*

[really] voir, c'est cette portion de la surface dirigée vers lui qui est indiquée par la ligne noire. Nous voyons donc maintenant que nous avons tort de supposer que *X* pouvait vraiment [really] voir l'objet physique lui-même.

La présentation par *P* de son plaidoyer [*case*] révèle comment des philosophes peuvent bien en être arrivés à penser qu'une fois que nous notons (simplement) [(*merely*) *note*] le fait *HM* nous voyons que nous ne sommes pas dans une situation aussi confortable, en ce qui concerne la perception, que nous ne l'avions imaginé. Quand nous passons de *ST* à *STm*, nous *semblons*, ainsi que *P* l'affirme, simplement avoir noté ou marqué le fait que *X* ne peut rien voir de plus de l'objet physique qu'une partie de sa surface. Et pourtant, quand nous passons à *STm*, la position de *X*, soudain, *semble* bel et bien être pire. Ce qui est énigmatique, ce n'est pas comment *P* a bien pu supposer qu'une fois qu'il notait (simplement) le fait *HM*, il voyait que la position de *X* était pire que lui et nous, comme gens ordinaires [*as plain men*], ne l'aurions supposé – car c'est précisément ce qui *semble* arriver –, mais plutôt comment il a été possible que cela *n'est pas* ce qui arrive réellement. [101] S'il y a un tour de passe-passe ici, quel est-il ?

II

Bien que je pense qu'il est passablement évident [*obvious enough*] que la position perceptuelle de *X* a bel et bien l'air pire quand nous passons à *STm*, j'essaierai dans un instant de rendre cela encore plus manifeste [*plainer*], ou plutôt d'établir une thèse [*claim*] plus forte concernant le fonctionnement de l'exposé de *P*, car dire que la position perceptuelle de *X* dans *STm* paraît, mais que peut-être elle paraît *seulement*, pire que la position que nous supposons communément pouvoir être la sienne dans une situation comme *STm* revient à minimiser la vérité. La position de *X* dans *STm* *n'est pas* aussi bonne que la position que nous supposons communément pouvoir être la sienne. Le point de force qui ressort dans la position de *P* est le suivant : *après* que nous « notons » (ou faisons ce qui *semble* n'être que « noter ») le fait *HM*, nous voyons effectivement que la position perceptuelle dans laquelle est *X* n'est pas aussi bonne que celle que nous pensions être la sienne *avant* que nous « notions » [« *noted* »] ce fait. Par conséquent, s'il y a quelque tour de passe-passe dans l'exposé de *P*, il réside dans le processus consistant à « noter » [*it lies in the « noting »*]. Car si ce que nous faisons revient simplement à noter le fait *HM*, alors nous apprenons authentiquement, ainsi que *P* le soutient, que la position perceptuelle de *X* ne peut pas être aussi bonne que ne le suppose le Sens Commun. Nous découvrons authentiquement que le fait *HM* a cette implication paradoxale sauf si ce processus consistant à « noter » [*this « noting »*] n'est pas authentique, mais est en réalité [*is really*] un acte qui *modifie* la position de *X*, *aboutissant à ce qu'* [bringing it about] il soit dans une position pire que celle dans laquelle il était dans *ST*. Si ce processus consistant à « noter » [*this « noting »*] est ainsi contourné, ce que nous avons découvert est que la logique de « voir » est telle qu'un certain acte qui *semble* revenir seulement à noter un fait peut en réalité [*really*] empirer la position perceptuelle de *X*.

Au total, la présentation de *P* est caractérisée par les deux propositions suivantes :

I. Nous faisons ce qui *semble* n'être que noter [*noting*] un fait (le fait *HM*) à propos du genre de situation dans lequel nous supposons communément qu'une autre personne peut voir un objet physique.

II. *Après* avoir « noté » [After « *noting* »] ce fait *HM*, nous voyons que la position perceptuelle dans laquelle est *X* est dans une position inférieure à la position que nous considérons être la sienne avant de « noter » [*before we « noted »*] ce fait.

La proposition (II) est délibérément ambiguë. Elle affirme que dans *STm* la position perceptuelle de *X* est pire que la position dans laquelle nous avons supposé que *X* était en *ST*, mais elle ne se prononce pas sur la question de savoir si « noter » le fait *HM*, c'est authentiquement noter [*is genuine noting*], donc rien d'autre qu'une partie intégrante du fait d'*aboutir au constat* [*coming to see*] que la position de *X* en *ST* est pire que ce que nous ne l'avions supposé, ou bien si ce « noter » est fallacieux, pour autant qu'il *aboutit à ce que* [*brings it about that*] la position de *X* soit pire que sa position antérieure dans *ST*. [102] Si le « noter » est authentique [*genuine*], *STm* révèle le véritable état de fait dans *ST*. S'il n'est pas authentique, alors *ST* et *STm* sont des cas fondamentalement différents.

(I) et (II) affirment ensemble que *P* est conduit à sa position non en raisonnant ou en argumentant, mais en *faisant quelque chose* [*by doing something*], en accomplissant un acte [*performing an act*], qui semble n'être qu'une partie innocente du fait d'*enquêter* sur [*of inquiring into*] les faits relatifs à une situation. Nous serions, par conséquent, bien avisés de ne pas parler des « arguments » ou même des « considérations » qui conduisent *P* à sa position, mais plutôt, ainsi que je le ferai, de l'« enquête » apparemment innocente qui y conduit. Puisque cette enquête est centrée sur le fait de voir [*on seeing*] une partie de la *surface* d'un objet physique, je le désignerai désormais, par souci de brièveté, « l'enquête de la surface ».

Considérons avec plus d'attention maintenant si (II) est vraie de l'enquête de la surface menée par *P*. Nous devons également trouver de quelle manière la position perceptuelle de *X* dans *STm* est inférieure à la position que nous supposons communément être la sienne dans *ST*. *P* a-t-il raison ? En d'autres termes, est-il vrai dans *STm* que *X* ne peut pas voir la tomate, que tout ce qu'il peut *vraiment* [*really*] voir n'est qu'une partie de sa surface ?

Il est singulier et important, que bien que chaque philosophe qui considère le fait *HM* comme ayant des implications paradoxales pense que ce fait signifie que la croyance du sens commun que nous pouvons voir les objets physiques est d'une façon ou d'une autre erronée, il n'y en a pas deux qui soient d'accord sur la façon exacte dont elle est dans l'erreur. Il est clair d'après ce que Descartes dit dans son exemple¹ « des chapeaux et des vêtements » qu'il considèrerait que le fait *HM* signifie que nous ne pouvons pas voir les objets physiques. Moore considère qu'il signifie que « chaque fois que nous parlons approximativement de voir quelque objet, il est vrai que, dans un sens distinct et plus strict du mot *voir*, nous voyons seulement *une partie de lui* »². Broad soutient que ce que nous découvrons, c'est que « la situation perceptuelle contient comme un constituant » non pas l'objet physique lui-même, conformément à ce que, selon Broad, le langage commun suggère, mais au mieux seulement une partie de la surface de l'objet physique.³ La question qui produit cette controverse, exprimée dans les termes de l'enquête de la surface menée par *P*, est : « Peut-on dire de *X* qu'il voit la tomate dans *STm* ? » Qu'une question produise une controverse aussi interminable suggère qu'il y a quelque chose qui cloche dans la question elle-même, et je tâcherai de montrer dans un moment que, de fait, cette question ne va pas autant de soi [*straightforward*] que ces philosophes ne le supposent. [103] Pour l'heure, cependant, je voudrais tâcher de montrer que ces différents philosophes ont chacun raison sur un point, à savoir que quelle que soit la position perceptuelle de *X* dans *STm*, elle n'est pas aussi bonne que celle que nous avons supposé être la sienne dans *ST*. Afin de montrer cela, j'essaierai maintenant de rendre manifeste [*to make plain*] le fait que *même si* on peut dire de *X* qu'il voit la tomate dans *STm*, il n'en demeure pas moins que la vue qu'il a [*his seeing*] de cet objet physique dans *STm* n'est pas « aussi bonne que » que nous supposons qu'elle peut être dans une situation telle que *ST*.

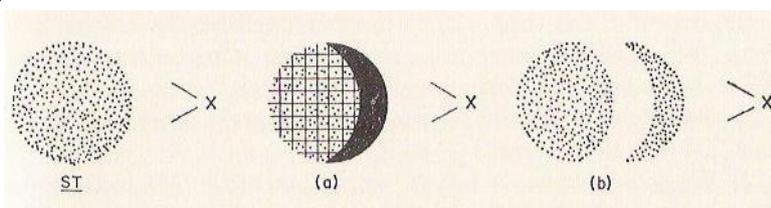
¹ Voir ci-dessus note 1, [p. 98].

² G.E. Moore, *Some Main Problems of Philosophy*, Londres, 1953, p. 34.

³ C.D. Broad, *The Mind and Its Place in Nature*, New York, 1937, p. 149.

Considérez n'importe quel objet physique dans votre voisinage immédiat que vous pouvez voir, disons un crayon. Maintenant, imaginez qu'une fine portion [*portion*] du crayon (une portion incluant la partie de la surface dirigée vers vous que vous pouvez voir, mais aussi ayant une certaine épaisseur) est détachée et déplacée légèrement vers vous et que cette portion cache complètement le reste du crayon. Quel effet cela a-t-il sur ce que vous-même, en tant qu'homme ordinaire [*as a plain man*] (autrement dit, en mettant de côté toutes les convictions philosophiques que vous pouvez avoir au sujet de la perception), diriez que vous voyez ? Hé bien, vous diriez, n'est-ce pas, que maintenant vous ne pouvez voir que la partie détachée ? Avant que la partie ne soit détachée, on dit : « Je vois un crayon ». Après qu'elle ait été détachée et déplacée vers vous, on dit : « Maintenant, je ne vois qu'une portion fine du crayon ».

Maintenant, considérez les schémas :



La figure de gauche est de nouveau *ST*. La figure (a) ressemble à *STm* si ce n'est que dans (a), nous avons « marqué » [*marked*] dans le diagramme non le fait *HM* proprement dit, mais le fait que *X* ne peut rien voir de plus de la tomate que le quartier droit (ne signifiant pas que cela implique bien sûr, qu'il peut même autant voir de la tomate.) Dans (b), ce quartier droit est détaché et déplacé légèrement vers *X* ; il cache le reste de la tomate à sa vue. Si nous (en tant que gens ordinaires [*as plain men*]) commençons par dire dans *ST* « Ici *X* peut voir la tomate », alors quand nous passons à (b) nous dirions dans la même veine « Ici *X* peut voir seulement le quartier droit de la tomate ». Supposez, cependant, que nous commençons par (a) au lieu de *ST*, et que nous disions de (a) « Ici *X* peut voir la tomate ». Dès lors que nous aurions dit cela, que serait-il naturel de dire dans la même veine lorsque nous passons à (b) ? Peut-être qu'il n'est pas naturel de dire quoi que se soit. Assurément, nous ne dirions pas : « Ici *X* peut voir seulement le quartier droit » ! [104] Eu égard au fait d'être vu, *seul* le quartier droit de la tomate dans (a) est, comme nous pourrions dire, « sur un pied d'égalité » avec le quartier droit de (b), tandis que dans *ST* c'est la tomate elle-même qui semble être sur un pied d'égalité avec le quartier droit dans (b). La position perceptuelle produite en entaillant la tomate est bien pire que la position qui semble être celle de *X* dans *ST*, mais elle n'est guère différente (à supposer, du reste, qu'elle *soit* différente) de la position qui est celle de *X* après le « marquage » [« *marking* »], autrement dit, dans (a).

De toute évidence [*Obviously*], ce qui est vrai du fait de « marquer » [« *marking* »] le fait que *X* ne peut rien voir de plus de l'objet physique que son quartier droit est également vrai du « marquage » [« *marking* »] du fait *HM* lui-même.¹ Même si on peut dire de *X* qu'il voit l'objet physique dans *STm*, la vue qu'il a [*his seeing*] de cet objet n'est pas aussi bonne qu'elle ne semble être dans *ST*. En quoi exactement elle est inférieure, cela n'est pas facile à dire. On pourrait dire que dans *STm*, *X* ne peut pas voir la tomate *de la manière* dont il semble qu'il le peut dans *ST* (pas « directement », seulement « indirectement »), ou que dans *STm* la tomate n'a pas tout à fait le « statut » d'être vue qu'elle semble avoir dans *ST*.

¹ Que *ce soit là* ce que nous trouvons après avoir « marqué le fait *HM* » aurait pu être mis en évidence plus directement en comparant *ST*, *STq* et un exemple dans lequel la portion de la surface en question est détachée et déplacée légèrement vers *X*, pourvu que nous ne fussions pas réticents à nous engager dans la fiction selon laquelle le dernier cas mentionné fait sens.

Nous n'avons pas à nous faire trop de souci, cependant, au sujet du fait qu'en tentant de caractériser l'infériorité à laquelle la vue de X est sujette dans STm , nous semblons forcés d'user de distinctions ou de modes d'expression qui, au moins dans ce cas de figure, semblent douteux, car ces difficultés pourraient bien être dures au fait que – comme je le suggérerai plus loin – en concédant qu'il est vrai que dans STm X peut voir la tomate, nous accordons trop.

J'en conclus que l'enquête de la surface menée par P est correctement décrite par (I) et (II) (réitérées ci-dessous).

I. Nous faisons ce qui *semble* n'être que noter [*noting*] un fait (le fait HM) à propos du genre de situation dans lequel nous supposons communément qu'une autre personne peut voir un objet physique.

II. *Après* avoir « noté » [After « *noting* »] ce fait HM , nous voyons que la position perceptuelle dans laquelle est X est dans une position inférieure à la position que nous considérons être la sienne avant de « noter » [*before we 'noted'*] ce fait.

De toute évidence, en venant à penser que le fait HM a des implications paradoxales le philosophe (Descartes, Moore, Broad, et d'autres) considère ce qu'*il* peut voir, et non, à l'instar de P , ce qu'il dirait qu'une *autre* personne peut voir. Cette différence, cependant, est dans cette circonstance sans conséquence, ainsi que chacun de nous peut le vérifier pour lui-même. [105] Bien sûr, afin de « noter » [« *note* »] le fait HM , nous ne marquons pas [*don't mark up*] littéralement un diagramme ou un objet, mais nous pouvons « marquer » mentalement le fait HM dans l'objet qui se trouve devant nous, par exemple en imaginant un quadrillage [*cross marks*] sur les portions [*portions*] de l'objet que nous ne pouvons pas voir. À titre alternatif, ce « noter » [*this « noting »*] peut être effectué correctement en imaginant un plan géométrique (à deux dimensions) inséré dans l'objet physique devant nous entre la portion de la surface proche de nous et le reste de l'objet. Ou nous pouvons simplement, de la façon qui pourra nous sembler naturelle, tenir cette portion de la surface pour distinguée (« mentalement séparée » [« *mentally separated* »]) du reste de l'objet. Quand nous faisons l'une quelconque de ces choses, nous *semblons* être simplement en train de noter [*noting*] le fait que tout ce que nous pouvons voir de l'objet physique devant nous est la portion de sa surface proche de nous, et pourtant ce « noter » [*this « noting »*] a exactement les mêmes conséquences pour notre position perceptuelle que celles qu'avait le « marquage » [*the « marking »*] pour la position de X . La seule raison pour laquelle j'ai travaillé ici avec la version de l'enquête de la surface due à P est que cela m'a permis de faire l'acte requis de « noter » de façon *publique*, ce que, dans la version plus fondamentale, chacun de nous doit faire « dans sa tête ».

III

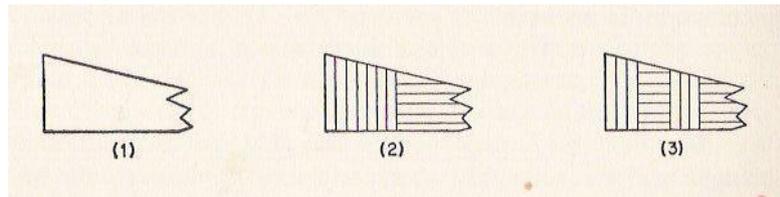
Nous avons vu qu'à moins que « noter » le fait HM soit controuvé, étant en réalité un acte qui, quand il est accompli, produit une position conceptuelle différente, pire, l'enquête de la surface est valide, autrement dit, nous découvrons bel et bien que parce que nous ne pouvons rien voir de plus d'un objet physique qu'une partie de sa surface notre position perceptuelle est pire que ce que nous avons supposé par optimisme. C'est une erreur de penser que les philosophes ont jugé le Sens Commun erroné du fait qu'il présupposaient que c'est une partie intégrante de la signification de « voir » que « voir » soit vrai de A seulement s'il est vrai de chaque bout de A . Cette « présupposition », ou quelque version qui en soit proche, vaut bel et bien en fait *dans* STm . Là il *est* vrai que parce que X ne peut rien voir de plus de l'objet physique qu'une partie de sa surface, on ne peut pas dire de lui qu'il voit cet objet « de la manière » dont il semble qu'il le peut dans ST (pour autant, du reste, qu'on ne puisse

aucunement dire de lui qu'il voit l'objet). On s'interdit de comprendre le philosophe si l'on tient cette « présupposition » pour la base de sa conception, car faire cela revient à traiter une *conclusion* comme si c'était une prémisse. Cela est du même ordre que supposer que Zénon *présuppose* tacitement que nous ne pouvons pas traverser une distance finie et que ses conclusions s'écroulent aussitôt que cette « présupposition » est mise au jour. La seule façon de montrer que le philosophe a tort est de montrer que « noter » [*noting*] le fait *HM* enveloppe un tour de passe-passe, produisant en vérité une situation perceptuelle différente et plus pauvre. [106]

De quelle façon ce « noter » pourrait-il bien être défectueux ? La vérité est, je pense, que le « fait *HM* » est le coupable, parce que ce n'est pas vraiment un fait [*not really a fact*], et que le « noter » est comparativement innocent, car « noter » ce « fait » revient à voir *de quoi cela a l'air qu'il soit vrai* que nous ne pouvons voir, d'un objet physique, plus qu'une partie de sa surface.

Pour expliquer ceci, je dois traiter de certaines propriétés particulières du concept « voir ». Il est opportun, cependant, de considérer d'abord un concept trivial, celui de « grignoté » [*nibbled at*], au sujet duquel nous n'avons ni convictions, ni idées préconçues, ni préjugés philosophiques. Je compte m'attarder, j'en ai bien peur, sur ce concept peu excitant ; mais j'espère que cela jettera quelque jour sur la nature de la perception.

Nous pouvons commencer notre examen de « grignoté » [*nibbled at*] en considérant les exemples ci-dessous. La Fig. (1) ci-dessous, représente un morceau de fromage qui a été grignoté (comme indiqué).



En référence à (2), qui représente le même morceau de fromage, voici ce qui est dit : « Considérez la moitié du fromage marquée au moyen de lignes verticales et la moitié¹ marquée au moyen de lignes horizontales. Or, quelle quantité du [*How much*] morceau de fromage a été grignotée ? » Il est naturel de répondre « Seulement la moitié droite ». Dans la Fig. (3), nous avons à considérer les quartiers marqués au moyen de lignes verticales et horizontales. Si nous demandions dans (3) « Quelle quantité du [*How much of*] morceau de fromage a été grignotée ? » nous devrions naturellement répondre « Seulement le quartier à l'extrémité droite ». Il est clair à la lumière de (2) et (3) que les facteurs physiques ne déterminent pas à eux seuls quelle quantité du morceau de fromage a été grignotée. Quelle quantité est dite avoir été grignotée dépend, bien entendu, des facteurs physiques, mais cela ne dépend pas de ces seuls facteurs ; cela dépend aussi de quelles quantités du [*which amounts*] morceau de fromage sont prises comme portions-unités. Il est vrai dans *l'absolu*, en quelque sorte, plutôt que vrai seulement à *titre de façon de parler*, que dans (2) la moitié du fromage a été grignotée ; il n'y a pas dans (2) une quantité du [*an amount of*] morceau de fromage qui, indépendamment de toute spécification des portions-unités pertinentes, soit la quantité [*the amount*] vraiment [*really*] grignotée. [107] Bref, qu'une certaine quantité de A [*a certain amount of A*] a été grignotée n'est pas un fait *physique*.

D'un autre côté, le fait qu'une certaine quantité de fromage ait été *entamée* est un fait physique. C'est aussi un fait physique que par exemple, dans (2) la plus grande partie de la moitié droite du fromage n'a pas été grignotée, mais en dépit de ce fait physique la moitié droite elle-même a été grignotée.

¹ La moitié est la moitié initiale (avant le grignotage).

Dans des contextes où il n'y a aucune indication concernant la question de savoir quelles quantités de *A* doivent être prises comme des unités pertinentes, il n'y a rien de tel qu'une quantité de *A* [*an amount of A*] grignotée. Cela ne signifie pas, bien sûr, que dans de telles situations, rien de *A* n'a été grignoté, mais plutôt que dans de tels contextes la question « Quelle quantité de *A* [*How much of A*] a été grignotée ? » n'a pas de réponse. Le cas (1) (p.106) illustre cela. Imaginons qu'en référence à (1) on nous demande : « Quelle quantité de [*how much of*] ce morceau de fromage a été grignotée ? Le quartier droit ? La moitié droite ? Ou ... ? » Que devrions-nous répondre ? La seule façon de répondre à cette question est de la rejeter. Pour dire quelle quantité [*how much*] a été grignotée, nous aurions d'abord dû désigner des quantités [*some amounts*] comme les unités pertinentes, et il n'y a aucune base pour un choix. C'est comme si on nous présentait un certain nombre de balles en caoutchouc, toutes également en bon état, et qu'on nous demandait, sans nous dire rien de plus si ce n'est qu'il n'y a rien de plus à dire : « laquelle devrait-elle être choisie ? » Il n'y a rien de tel, dans ce contexte, qu'une balle devant être choisie.

Considérons ensuite ce qu'il y a lieu de dire au sujet du fait pour *A* lui-même d'avoir été grignoté dans des contextes où il y a quelque chose de tel qu'une quantité de *A* [*an amount of A*] grignotée.

Supposons qu'on nous demande dans le cas (2) (p.106) « Le morceau de fromage a-t-il été grignoté ? » Cette question pourra sembler passablement simple [*straightforward enough*] à première vue. Mais au lieu de répondre par l'affirmative, quelqu'un pourrait répondre : « Non, le morceau de fromage n'a pas été grignoté. Tout ce qui a été vraiment [*really*] grignoté est la moitié droite. » Que devrions-nous dire de cette réponse ? Est-elle fautive ? Est-elle inintelligible ? Ni l'un ni l'autre. Essayez de l'asserter. A le faire, on est frappé par le sentiment qu'il y a quelque chose dans cette réponse. De fait, pendant qu'on fait cette réponse elle semble vraie ! Cette réponse négative à la question ne peut donc pas être congédiée comme simplement fautive ou inintelligible. Quant à ce que nous devrions dire exactement à son sujet, cela n'est pas clair.

En outre, asserter simplement « Dans (2) le morceau de *fromage a* été grignoté » passe quelque chose d'important sous silence. Le morceau de fromage lui-même n'est pas dans (2) dans une situation aussi confortable en quelque sorte eu égard au fait d'avoir été grignoté qu'il ne l'est dans (1). [108] Peut-être qu'on pourrait exprimer cette différence en disant que dans (2) le « statut » pour le fromage d'avoir été grignoté, n'est pas aussi bon que le « statut » d'avoir été grignoté dont il jouit dans (1). Dans (2), seule sa *moitié* droite est, eu égard au fait d'avoir été grignoté, « sur un pied d'égalité » avec le morceau de fromage lui-même dans (1). Nous reconnaissons cette différence dans nos réponses à certaines questions. Supposez qu'on nous demande en référence à (1) « En quoi consiste le fait, pour le morceau de fromage, que d'avoir été grignoté ? » Nous répondrions naturellement de ce genre : « Cela consiste dans le fait qu'un animal ou un être humain ait arraché en les mordant des bouts irréguliers du morceau de fromage ». Autrement dit, nous répondons à cette question en déclarant, ou en essayant de déclarer, ce qui doit être le cas pour qu'on puisse dire correctement d'un objet qu'il a été grignoté. Il est naturel de répondre à cette question différemment si elle est posée dans (2) : « Cela consiste dans le fait, pour la moitié droite du morceau, d'avoir été grignotée ». Toutefois, nous répondons comme nous l'avons fait initialement si la même question est posée dans (2) au sujet de la moitié droite.

Dire dans (2) que le morceau de fromage a été grignoté ne va donc pas tout à fait autant de soi [*straightforward*], n'est pas tout à fait la même chose, que le dire dans (1). J'ai parlé de cette dissemblance comme d'une différence de « statut » ; quoi qu'elle puisse être exactement, c'est manifestement [*plainly*] la même différence que celle qui existe, eu égard au fait d'être vu [*being seen*], entre la tomate dans *ST* et la tomate dans *STm* (cf. p.103-104). Il vaut la peine de noter que si on nous demandait dans *STm* « En quoi consiste le fait, pour *X*, de voir la

tomate ? » nous répondrions naturellement « Cela consiste dans le fait, pour X, de voir la partie proche de sa surface », mais si on nous posait la même question dans *ST*, ou alors que nous sommes en train de regarder un objet physique devant nous [*in front of us*] (avant de « noter » le fait *HM*), il nous serait naturel de répondre à la question par un geste d'ostension, par exemple, en brandissant une tomate sous le nez de l'interrogateur et en disant : « Voici ce que c'est de voir une tomate. » Ce n'est qu'après le « noter » [*the « noting »*] qu'il semble que voir [*seeing*] un objet physique implique d'en voir une sous-portion.

Est-il simplement vrai que dans (2) le morceau de fromage lui-même a été grignoté ? En disant qu'il l'a été, rapportons-nous simplement un fait ? N'y a-t-il pas quelque chose de bizarre [*something odd*] dans la question « Le morceau de fromage a-t-il été grignoté ? » posée dans (2) (ou dans (3)) ? Considérons cette série de questions : « Le morceau de fromage a-t-il été grignoté ? », demandé dans (1). « Oui » (allant de soi) [*straightforward*]. « La moitié gauche a-t-elle été grignotée ? », demandé dans (2). « Non » (allant de soi). « La moitié droite a-t-elle été grignotée ? » demandé dans (2). « Oui » (allant de soi). « Le morceau de fromage a-t-il été grignoté ? », demandé dans (2). Cette question ne semble-t-elle pas bizarre [*odd*] ? N'hésitons-nous pas ? La question ne semble pas appropriée dans (2), et en vérité elle ne l'est pas. [109] Nous hésitons parce que répondre affirmativement ou négativement à la question signifie que nous devons dire d'un objet-dans-un-certain-contexte qu'il est ou qu'il n'est pas grignoté dans un certain contexte où, en fait, il n'est ni l'un ni l'autre. Nous reconnaissons que le morceau de fromage dans (2) en quelque sorte ne fait pas partie des A qui ont été grignotés, mais, d'un autre côté, ne fait pas non plus partie des A qui ne l'ont pas été. Mais pourquoi tombe-t-il dans ce *no man's land*⁴ ? Considérez un autre exemple. Dans (2) nous n'hésitons pas à dire que la moitié droite a été grignotée ; pourtant nous hésitons à le dire si on nous pose la question à ce sujet dans (3). Il n'y a pas de différence physique entre (2) et (3). La différence cruciale est que dans (2) la moitié droite est une portion-unité, tandis que dans (3) c'est un composé d'unités [*a compound of units*]. « Grignoté » n'est vrai que d'unités. Il n'est pas fait pour s'appliquer, positivement ou négativement, à des composés d'unités comme la moitié droite dans (3) et le morceau de fromage dans (2). Ainsi, si, succombant à la pression pour nous faire dire soit que le morceau de fromage dans (2) a été, soit qu'il n'a pas été, grignoté, nous disons qu'il a été, nous reconnaissons néanmoins qu'il y a quelque chose de juste à répondre à la place qu'il n'a pas vraiment [*really*] été grignoté. Cette réponse négative souligne que le morceau de fromage dans le contexte (2) n'est pas complètement semblable à un A dont « grignoté » est vrai. Si nous jugeons grignoté un composé d'unités (comme le fromage dans (2)), nous avons alors sur les bras une différence à formuler et en tentant de le faire cela, nous nous retrouvons à parler de choses aussi déconcertantes que des *statuts*, ou des façons, d'avoir été grignoté. Il n'y a pas deux « façons », ni un meilleur et un pire « statuts » d'avoir été grignoté, avant le moment où nous créons le « statut » inférieur ou la seconde « manière » en plaquant « grignoté » sur des non-unités. Finalement, le fait pour un A d'avoir été grignoté est à expliquer dans les termes du fait pour l'une de ses portions d'avoir été grignotée seulement quand ce A est, derechef, un composé d'unités, et par conséquent n'est pas un membre du club de toute façon.

J'en conclus, donc, qu'il y a une importante sorte d'incompatibilité entre le fait pour A d'avoir été grignoté et le fait pour une *quantité* de A [*an amount of A*] de l'avoir été. Le concept « grignoté » possède les traits caractéristiques suivants :

(a) L'expression « grignoté » est vraie de A seulement quand A est une unité. Mais c'est un trait essentiel du fait pour A d'être une unité que des quantités de A [*amounts of A*] ne soient pas fixées à titre d'unités pertinentes. D'où il suit que quand « grignoté » est vrai de A, il n'y a rien de tel qu'une *quantité* de A [*an amount of A*] grignotée.

⁴ NdT : Nous avons conservé l'expression américaine.

(b) Il y a *une quantité* de *A* [an amount of *A*] grignotée seulement quand des sous-portions de *A* sont des unités. Quelle quantité [what amount] a été grignotée dépend non seulement des conditions physiques mais également de la question de savoir quelles sous-portions sont des unités. [110] Ainsi, dans des circonstances où il n'y a rien de tel qu'une quantité de *A* grignotée, *A* n'est pas une unité mais un composé d'unités, d'où il suit que « grignoté » n'est ni vrai ni faux de *A* lui-même.

J'appellerai tout concept ayant ces propriétés un concept à *unité*.¹

IV

Supposons, pour le moment, que « voir » soit également un concept à unité [*a unit concept*]. S'il l'est, alors la vérité (ou plutôt, une *part* de [some of] la vérité) à propos de la position du philosophe est telle qu'énoncée dans les propositions suivantes :

I. Le « fait *HM* » n'est pas un fait. Il ne serait vrai que normalement tout ce que nous pouvons voir d'un objet physique est une partie de sa surface que si c'était un fait que [*if it were the case that*] dans la plupart des contextes (contextes normaux, banals [*run-of-the-mill*]) la position proche de sa surface était fixée comme l'une des unités pertinentes. Mais cela n'est évidemment [*obviously*] pas le cas. Il est vrai que normalement, nous ne pouvons voir ni l'autre côté ni l'intérieur d'un objet physique, mais si « voir » est un concept à unité cela ne signifie pas qu'il s'ensuive que nous ne pouvons rien voir de plus de l'objet que la partie proche de sa surface. Considérons de nouveau les cas (2) et (3) (p.106). Dans (2) la moitié droite a été grignotée mais dans (3) seul le quartier droit l'a été, même si dans (2), exactement comme dans (3), le second quartier en partant de la droite n'a pas lui-même été grignoté. Qu'une certaine portion *s* [*a particular portion s*] de *A* n'ait pas été elle-même grignotée ne signifie pas en lui-même que rien de plus que *A*-moins-*s* de *A* a été grignoté à moins que le *s* ne soit une unité pertinente. Une portion *s* non elle-même grignotée peut être incluse dans la quantité de *A* [*amount of A*] (proprement [*properly*]) grignotée.

Tout ceci est également vrai de « voir » si c'est bien un concept à unité. « Plus » qu'une partie de la surface de l'objet physique peut être vu pour le même genre de raison que « plus » est grignoté dans (2) que dans (3). Quelle quantité est vue [*How much is seen*] dépendra en partie de la taille des unités.

2. En pensant, que le « fait *HM* » a des implications paradoxales a, *en sens*, raison. *Quand il est vrai* que tout ce que nous pouvons voir d'un objet physique est une partie de sa surface, « voir » n'est ni vrai ni faux de l'objet physique lui-même. [111] (Car dans de tels contextes, la portion proche de la surface est une unité, l'objet physique lui-même n'en est pas une.)

Bien qu'on entende souvent dire, dans les discussions sur la perception, qu'il est simplement *trivialement* vrai que voir un objet physique [*seeing a physical object*] implique [*involves*] de voir une partie de sa surface, certains philosophes pensent au contraire que cela représente une découverte surprenante, et que cela signifie que notre voir [*seeing*] des objets physiques n'est pas à la hauteur des attentes du Sens Commun. Si « voir » est un concept à unité, alors ces philosophes ont, de nouveau *en un certain sens*, raison. La vue ordinaire [*The ordinary seeing of*] un objet physique n'implique pas de voir [*seeing*] sa surface (ou une quelconque sous-portion [*sub-portion*] de celle-ci), car quand *A* est vu il n'y a rien de tel

¹ Il y a des exceptions possibles à (a) et à (b) qui, cependant, ne doivent pas nous retenir ici.

(1) Je n'ai pas soutenu directement que « grignoté » n'était pas vrai d'une non-unité *A* comme le quartier droit dans le cas (2), p. 106.

(2) Il se peut qu'il faille dire d'un composé d'unités qu'il a été grignoté quand *chacune* de ses unités l'a été.

(3) Quand aucun grignotage n'a eu cours relativement à *A*, alors il est vrai à *la fois* que *A* n'a pas été grignoté et que *rien* de *A* n'a été grignoté.

qu'une quantité de *A* [*an amount of A*] qui soit vue. La vue [*the seeing of*] d'un objet physique qui implique *bel et bien* de voir [*seeing*] une partie de sa surface est une création à mettre au compte du philosophe, résultant du fait d'appliquer « voir » à l'objet physique en *STm*, c'est-à-dire, à l'objet physique quand il est un composé d'unités. (La nature de *STm* est discutée plus amplement ci-après sous la rubrique (3).) Cette vue [*This seeing*] d'un objet physique, qui est la seule vue d'un tel objet qui soit possible *quand* il est vrai que tout ce que nous pouvons voir d'un objet physique est une partie de sa surface, est inférieure à la vue ordinaire [*ordinary seeing*].

3. Finalement, si « voir » est un concept à unité, que se passe-t-il vraiment [*really*] lorsque nous « notons » le « fait *HM* » ? Dans *ST*, aucune quantité de [*no amounts of*] la tomate n'est fixée à titre d'unité pertinente [*as relevant units*] ; la tomate elle-même est l'unité. Mais dans *STm*, c'est-à-dire quand le « fait *HM* » a été « marqué » [*marked*], la tomate elle-même n'est plus une unité, car une portion [*portion*] de sa surface est isolée [*singled out*] et, pour ainsi dire, brandie sous nos yeux pour être considérée [*held up to us to be considered*]. De toute évidence [*obviously*], les autres façons de « noter » le fait *HM* (voir p.105) produisent le même changement d'unités. Le « noter » a, cependant, un lien étroit avec le « fait *HM* ». Dans *ST* (ou disons quand, dans mon cabinet de travail, je suis en train de regarder un objet physique se tenant sur mon bureau), il n'y a rien de tel qu'une quantité de l'objet physique qui est vue. « Noter » le « fait *HM* » modifie cette situation exactement dans la mesure requise pour qu'il soit vrai de lui que tout ce que nous pouvons voir de l'objet physique est une partie de sa surface. Ainsi, si « voir » est un concept à unité, quand nous « notons » le « fait *HM* » nous voyons *bel et bien* ce qu'est notre situation perceptuelle *quand* il est vrai que tout ce que nous pouvons voir d'un objet physique est une partie de sa surface.

Il est intéressant que ce « noter » soit, excepté quand il est utilisé en lien avec des concepts à unité, précisément ce pour quoi il se fait passer, et, quand il est utilisé en lien avec des concepts à unité, précisément ce pour quoi il se fait passer quand le fait « noté » ou « marqué » dans une situation est vraiment [*really*] un fait de cette situation. [112]

Voilà donc comment l'enquête de la surface fonctionne si « voir » est un concept à unité. La question est, bien entendu, de savoir si « voir » *est* un concept à unité.

Le genre de considérations invoquées pour montrer que « grignoté » est un concept à unité, même si elles suffisent à ce but, ne pourront pas servir à montrer que « voir » est un tel concept à moins que, indépendamment de ces considérations, nous puissions voir que le "fait *HM*" n'est pas un fait. Car nos conclusions à propos de « grignoté » étaient essentiellement fondées sur « Ce que nous dirions » dans certains cas [*what we would say*] in certain cases], et je ne vois pas comment on pourrait bien être justifié à conclure sur la base de ces seules données [*data*] qu'on a tort de souscrire au fait *HM*. Je m'explique. Supposons, par exemple, que nous entamions notre examen de « voir » en considérant les cas analogues, pour « voir », de (1), (2) et (3) (p.106). *ST* serait un analogue de (1), et les analogues de (2) et (3) seraient alors construits à partir de *ST* comme (2) et (3) le sont à partir de (1). Or, si on nous demandait dans l'analogue de (2) « Quelle quantité de [*How much of*] la tomate *X* peut-il voir ? », nous répondrions naturellement « Seulement la moitié droite », et si on nous posait la même question en référence à l'analogue de (3), « Seulement le quartier droit ».

Cependant, ce que nous disons dans ces cas ne rendrait clair que la quantité [*amount*] d'un objet qui est vue dépend de la question de savoir quelles sous-portions [*sub-portions*] sont fixées à titre de quantités unités pertinentes [*as the relevant unit amounts*] (et du coup rendrait clair que le « fait *HM* » n'est pas un fait) que s'il est absolument clair que nos réponses sont, pour ainsi dire, littéralement correctes [*flatly correct*] plutôt que simplement correctes à titre de façon de parler, ou pour tous objectifs pratiques. Nous n'avions pas à nous soucier de montrer ceci quand nous considérions « grignoté », car nous n'avions aucune raison dans ce cas de penser que nos réponses pourraient n'être correctes qu'à titre de façon de parler, tandis

que le fort attrait que suscite la croyance dans le fait *HM* constitue une raison puissante dans le cas de « voir ». Je doute que considérer d'autres exemples de » ce que nous dirions » dans des contextes particuliers puisse suffire à surmonter l'attrait de cette croyance et par là à rendre clair que ce que nous disons dans de tels cas est littéralement correct [*flatly correct*].

Il nous faut donc aller directement à l'assaut du fait *HM*. Pour lancer cet assaut, examinons directement l'enquête de la surface.

Que se passe-t-il vraiment [*really*] dans l'enquête de la surface ? Il y a trois possibilités. (1) Le « fait *HM* » est un fait. « Noter » [*noting*] ce fait est simplement noter un fait jusque là négligé. (2) Le « fait *HM* » n'est pas un fait. « Noter » ce fait modifie la situation initiale (*ST*, ou son analogue à la première personne), produisant une situation dans laquelle il *est* vrai que tout ce que nous pouvons voir de l'objet physique est une portion de sa surface. Qu'il y ait encore une troisième possibilité tient au fait qu'en « notant » le « fait *HM* » nous faisons *deux* choses. [113] (i) Nous nous concentrons sur une portion de la surface de l'objet physique, isolant celle-ci. (ii) Nous la *maintenons* [*hold*] isolée quand nous considérons ce qu'est réellement la vérité [*what the real truth is*] concernant la question de savoir si l'objet physique lui-même peut être vu. (3) Le « fait *HM* » est un fait. Cependant, nous ne pouvons voir les objets physiques que parce qu'ordinairement le fait *HM* n'a pas à être pris en considération quand nous déterminons ce qui peut être vu. Bien que (i) puisse être légitime, étant peut-être seulement une partie du processus consistant à faire attention [*a part of attending*] au fait *HM*, (ii) ne l'est pas. Car en faisant (ii), nous modifions la situation initiale (*ST*, ou son analogue à la première personne), produisant une situation dans laquelle le fait *HM* doit être pris en considération quand nous déterminons ce qui peut être vu. La force de cette troisième possibilité est mise en évidence en notant [*is brought home by noting*] que quand le fait (indéniable) que la tomate a une fine peau extérieure est marqué dans *ST*, alors la position perceptuelle de *X* empire [*is worsened*], et ce presque exactement de la même manière que quand le fait *HM* est marqué dans *ST*.

Je vais à présent soutenir que (1) et (3) doivent être rejetées. Considérons tout d'abord (3). Quand, dans l'analogue à la première personne de *ST*, nous assertons « Tout ce que je peux voir de l'objet physique est la portion proche de sa surface », nous ne parvenons à vouloir-dire ce que nos mots veulent dire [*we succeed in meaning our words*], et à voir ce que c'est pour ce que nous assertons d'être vrai, que quand nous isolons cette portion de la surface. (Comparons l'acte de prononcer ces mots [*uttering these words*] sans isoler cette portion et l'acte de les prononcer en l'isolant.). Mais quand nous *voulons dire* ce que nous disons [*when we are meaning what we are saying*], nous trouvons que pour ce que nous assertons soit vrai, il est nécessaire que notre voir [*our seeing*] embrasse [*embrace*], pour ainsi dire, cette portion de la surface et seulement cette portion. Quand nous cessons d'isoler cette portion, l'objet physique se réassemble de telle sorte qu'il forme de nouveau une unité [*coalesces back into a unit*], et nous sommes apparemment [*seemingly*] dans une position perceptuelle *différente*, car maintenant notre voir [*our seeing*] semble embrasser [*seems to embrace*] l'objet physique lui-même ; la portion proche de la surface est maintenant non pas embrassée *per se* mais incluse dans un objet qui est embrassé *per se*.¹ Cette position perceptuelle est celle dans laquelle nous étions, ou dans laquelle nous crûmes être, quand nous assertâmes, au début de l'enquête de la surface, que nous pouvions voir l'objet physique. Il est d'emblée évident que pour qu'il soit vrai que nous voyons l'objet physique il faut que nous soyons dans *cette* position perceptuelle. Nous trouvons donc, contrairement à (3), que non seulement la *pertinence* mais encore la *vérité* de « Tout ce que nous pouvons voir de l'objet physique est la portion proche de sa surface » est incompatible avec la vérité de « Nous

¹ Il serait souhaitable, bien entendu, d'exprimer ces faits de façon moins métaphorique, mais je ne saurais entreprendre de le faire ici.

pouvons voir l'objet physique ». [114]. Ce n'est que si nous isolons la portion pertinente de la surface *et* que nous la maintenons isolée ((i) et (ii)) que nous conservons sous nos yeux l'état de chose dans lequel il est *vrai* que tout ce que nous pouvons voir de l'objet physique est la portion proche de sa surface.

Il s'ensuit que si le « fait *HM* » est un fait, alors notre position perceptuelle est pire que ne le suppose le « Sens commun ». Ceci est en soi une bonne raison de considérer le « fait *HM* » avec (au moins) quelque suspicion. Quoiqu'il en soit, il y a, je pense, une raison décisive de rejeter le « fait *HM* » (et partant la première possibilité). La raison d'accepter le fait *HM* est que quand nous isolons la portion proche de la surface de l'objet physique, il est manifestement vrai [*plainly true*] que tout ce que nous pouvons voir de l'objet physique est cette portion. Ainsi, la réponse à la question de savoir si nous avons une bonne raison d'accepter le fait *HM* dépend de la réponse à la question de savoir si nous avons une bonne raison de croire que ce processus consistant à « isoler » [*this « singling out »*] va de soi [*is straightforward*], c'est-à-dire qu'il est simplement une partie du processus consistant à « noter » un fait [*a part of noting a fact*]. Mais un examen de « voir », strictement parallèle à l'étude de « grignoté » révèle que « voir » est un concept à unité. Plus précisément, il révèle que ce processus consistant à « isoler » [*this « singling out »*], s'il est appliquée dans *ST* (ou dans son analogue à la première personne) à n'importe quelle sous-portions *s* (ou plutôt, à n'importe quelle *s* cachant complètement le reste de l'objet physique à la vue) *aboutit à ce qu'* [*brings it about*] il soit vrai, que *s* est tout ce que nous pouvons voir de l'objet physique, et, corrélativement, à ce qu'il ne soit ni vrai ni faux que l'objet physique lui-même est vu. Pour avoir une bonne raison d'accepter le fait *HM*, nous devrions donc avoir une bonne raison de soutenir, contre la présente étude, que ce processus consistant à « isoler » [*this « singling out »*], *dans une application*, à savoir quand il est appliqué à la portion proche de la surface, va de soi [*straightforward*]. *Mais quelle raison y a-t-il à supposer cela ?*

Un mot pour finir : Il y a des contextes dans lesquels *A* est vu et une quantité de *A* [*an amount of A*] est vue. Ce fait, toutefois, ne signifie pas que *A* étant vu et une quantité de *A* étant vue ne sont pas mutuellement incompatible, car on peut montrer (bien que n'ayant pas l'espace alloué dans cet article) que dans de tels contextes *A* est parfois traité comme une unité, parfois comme un composé d'unités, et il est vrai que *A* est vu *seulement quand* *A* est traité comme une unité et vrai qu'une quantité de *A* est vue *seulement quand* *A* est traité comme un composé d'unités.¹

¹ J'aimerais remercier l'American Council of Learned Societies pour une bourse qui m'a procuré une période de libre enseignement partiellement consacrée à l'écriture de cet article.

Le legs du scepticisme *

Thompson Clarke

[Traduction établie avec la collaboration de M. Jean-Philippe Narboux]

Le sujet que je veux explorer, beaucoup trop brièvement, a deux aspects. Qu'est-ce qu'examine le sceptique ? Nos croyances les plus fondamentales ou le produit d'un grand pan de la philosophie sur la connaissance empirique produite avant qu'il n'entre en scène ? Et qu'est-ce que ses réflexions, correctement interprétées, révèlent ? Ce que je regrette le plus est de n'avoir pas assez d'espace pour examiner certaines doctrines célèbres à juste titre, qui ont trait à ces questions.

La meilleure façon de débiter est peut-être d'aborder la pensée quasiment convaincante de Hume selon laquelle le sceptique remet en question le fait de savoir si nous pouvons connaître les sortes de choses les plus fondamentales que, "à l'extérieur de nos études", nous croyons sans nous poser de questions.

MOORE : L'HOMME ORDINAIRE INVÉTÉRÉ

La fascinante question de savoir si la Défense⁵ et la Preuve⁶ de Moore, sans être modifiées, peuvent être rationnelles et valides, ou, à moins d'être lourdement renforcées, doivent être déclarées impotentes par excès de dogmatisme, doit être abordée en examinant quelles "propositions générales du Sens Commun" Moore se propose de soutenir.

Il est un fait remarquable : il existe un vaste et important domaine de sujets, de revendications et autres choses semblables, idéal pour Moore, dans lequel une "preuve" comme la sienne *est* une preuve, pour lequel la connaissance n'a besoin d'aucune justification argumentée, parce que l'épistémique est immunisé (en simplifiant à l'excès) contre des attaques du sceptique. Ce domaine, bien entendu, est celui du quotidien, celui des sujets particuliers, des revendications et autres, qui apparaissent dans les contextes spécifiques et recherchés de la vie de tous les jours, exemples *par excellence* de ce que je nommerai les sujets ordinaires etc. Les doutes du sceptique, quand ils sont pénétrés de l'ordinaire**, c'est-à-dire quand ils sont émis à l'intérieur de ces contextes, sans en "changer le sujet", *directement* au contact de l'épistémique, parviennent notoirement assez mal à montrer que de telles revendications sont fausses sans équivoque. Pour lever la simplification excessive, c'est de ces doutes sceptiques ainsi émis, avec cette intention, que l'ordinaire est exempté, car ces doutes pénétrés de l'ordinaire peuvent être ignorés : ils sont soit absurdes, soit sans rapport, soit hors de propos. Un rêve éveillé attrayant pour un disciple de Moore aurait été de voir Moore en philosophe lilliputien dont l'horizon logique n'aurait embrassé que cet ordinaire, son unique opposant un sceptique lilliputien pénétré de l'ordinaire. Comme un Moore aurait été à son aise dans un tel monde ! Malheureusement, le Moore à taille réelle, instruit de leur existence, souhaite prendre fait et cause pour les *très générales* propositions du Sens Commun (dorénavant abrégés, SC). Toutefois, considérant une certaine conception du SC, la réalité

* Pour être présenté dans un symposium de l'APA sur le scepticisme épistémologique, le 28 décembre 1972. Les commentaires seront Keith Lehrer et Barry Stroud ; leurs commentaires ne sont pas encore disponibles à ce jour.

¹ George Edward Moore, "A Defence of Common Sense", *Philosophical Papers* (London: Allen & Unwin, 1959), p. 32-59.

² "Proof of an External World", *ibid.*, p. 126-148.

** (N.d.T.) Nous avons choisi de traduire le terme anglais « plain » par le terme « ordinaire » afin de rendre compte non seulement d'une certaine filiation conceptuelle entre les philosophes T. Clarke et J. L. Austin. Mais également afin de souligner le caractère spécifique de ce qui relève d'une certaine « qualité de l'ordinaire » mis en avant par Clarke. Les termes « *anodin* », « *commun* », « *simple* » ou l'expression « *le manifeste* » peuvent être considérés comme équivalents et synonymes à cette idée d'« ordinarité » développé par Clarke.

dépasse ce rêve éveillé. Le SC, ainsi conçu, est "méta" : ses propositions sont des résumés de comment ça se passe avec l'aspect relativement particulier de l'ordinaire, unique souci d'un Moore lilliputien. Bien entendu, les choses se passent bien parce que c'est aussi une partie de cette conception que le sceptique, et ses doutes, sont pénétrés de l'ordinaire. Mais Moore, ce défenseur d'un méta SC, est un Moore reconçu.

Moore ne nous observe pas parlant dans des contextes particuliers, ou ne fait pas de rapport général des résultats (méta SC). Il n'est pas, en quelque sorte, un botaniste étudiant et enregistrant comment nous, plantes, évoluons dans différents contextes de sol et de climat. Les propositions générales de Moore affichent leur type logique sur leur visage. Ceci est vrai de sa proposition : "Je sais qu'il existe des objets matériels", dans un genre logique comme l'assertion, faite dans une circonstance quotidienne, "Je sais qu'il y a deux bouteilles de lait sur le pas de porte de mon voisin". Il ne s'agit pas vraiment, sous une forme dissimulée, de la thèse selon laquelle il existe certains contextes particuliers de la vie quotidienne dans lesquels nous pouvons savoir, mais une proposition de premier ordre directement au sujet des objets matériels, du monde publique.

Moore serait cependant assez raisonnable avec ses propres conditions si ses propres propositions (de premier ordre) étaient ordinaires, *même* très générales et hors contexte. Il semble que ce soit "le sens" de l'ordinaire relativement particulier qui soit responsable de son immunité face à l'attaque du sceptique pénétré de l'ordinaire. Ce "sens", quoiqu'il en soit, ne doit pas être confondu avec le sens des mots, seuls ou combinés, mais avec "sens" dans une autre acception, avec ce que *nous* signifions, disons ou sous-entendons *en* prononçant les mots (avec leurs sens). Les propositions générales de Moore, au sens qu'il leur donne, pourraient-elles avoir le même sens dans cette acception que l'aspect relativement particulier de l'évidence des circonstances quotidiennes ?

Notre question est donc de savoir quelle devrait être l'étendue des dimensions du cercle de l'ordinaire. Chaque proposition du SC a une forme verbale associée qui, apparaissant dans un contexte ou dans un autre, *est* ordinaire. Pour illustrer cela :

Imaginez un physiologiste faisant un cours sur les anomalies mentales qui observe : *Chacun d'entre nous qui est normal sait qu'il est éveillé, qu'il n'est pas en train de rêver ou d'avoir une hallucination, sait qu'il existe un monde publique réel extérieur à son esprit qu'il est en train de percevoir, que dans ce monde il y a des corps animés et inanimés comportant trois dimensions qui ont beaucoup de formes et de tailles différentes* ser'opposé, des personnes souffrant de certaines anomalies mentales croient chacune que ce que nous savons être le monde réel, publique est son monde imaginaire.

Intuitivement, ces propositions de SC jumelées (en italique) sont ordinaires : chacune possède le bon type de sens ordinaire ; chacune est exemptée des attaques du sceptique pénétré d'ordinaire.

Mais le péché logique suprême, aux yeux de certains philosophes, ce sont les "propositions" en dehors du mariage contextuel. Le résultat supposé, "la langue en vacances", c'est une langue en très modestes vacances, une coquille d'elle-même, molle, un succédané. Les propositions de SC de Moore - à moins d'être refondues en méta formes, une bonne raison de le faire - sont coupables de ce prétendu péché. Mais cette célèbre condamnation de Moore n' a jamais été fondée sur autre chose que du sable. Il y a, dans l'ombre, une approximation valable. Les parties du langage qui intéressent les théoriciens de la connaissance peuvent être assurées de façon absolue quand elles sont relevées à l'intérieur de circonstances quotidiennes recherchées, particulièrement si elles sont utilisées pour demander ou transmettre de l'information. Le langage peut voyager impunément plus avant, mais, à vue de nez, de telles excursions, tentées par des philosophes, devraient être entreprises avec une prudence de banquier. Moore, cependant, a été victime de représailles, car ce guide pratique a

parfois créé une myopie sur un usage du langage, et a insidieusement été transformé en une maxime étroite sur les conditions de ce qui fait sens, avec Moore comme cible. La signification, *s'il en est une*, que Moore en tire est à rechercher en regardant comment il se débrouille lorsque la version la plus détaillée de ses affirmations est prise telle qu'attendue, dans certains contextes, pour apporter une information inédite – le point de fixation du myope - la conclusion qui en tirée étant que la légitimité des propositions de Moore est, considérée charitablement, plus que suspecte, une conclusion qui, incidemment, réunit l'étrangeté de la performance assertorique et l'absence de signification de ce qui est asserté, une erreur depuis longtemps enterrée par Grice³. Moore n'a pas l'intention d'enrichir magnanimement notre réserve de connaissances, mais d'esquisser un compendium des espèces élémentaires de choses que nous connaissons : il n'y a rien d'assertoriquement étrange dans sa performance. Pourtant, d'un autre point de vue, la performance de Moore peut sembler bizarre, c'est-à-dire étrangement dogmatique, à moins que ce qu'il dit puisse être légitimement compris comme évident, bien que ses propositions soient bâtardes, données hors contexte. Ainsi, il semblerait que cette vaste question subsiste. Mais sans ses états, à savoir sans les erreurs abordées précédemment, la question cesse d'avoir l'air d'être un *sujet de débat*. Car la suggestion que les propositions hors contexte de Moore sont partiellement dépouillées de leur sens, si cela ne doit pas être pris comme une approximation de mise en garde, est une doctrine vraisemblable seulement grâce à sa puissance d'explication des raisons pour lesquelles les propositions de Moore semblent illégitimes ; mais *cette* conclusion, elle-même de produit de deux erreurs, est bien ignorée. D'autre part, si cette suggestion est conseillée par cette approximation, elle peut être modestement ignorée car l'ensemble des signes pointent vers la direction opposée.

Imaginez un individu *I* compilant l'inventaire des connaissances humaines parce que, hélas, les humains doivent abandonner la Terre, mais souhaite laisser derrière lui, dans une capsule temporelle, un inventaire complet de la connaissance humaine car qui sait quel regard étrange pourrait le consulter. La liste de *I* doit inclure, parmi de nombreuses autres, les propositions ordinaires (en italique) du physiologiste. Maintenant qu'advient-il si *I* ne dressait pas sa liste avec l'intention de rendre compte de la tragédie humaine mais *simplement pour son propre compte* ? Devons-nous supposer que les propositions de *cette* dernière liste ne sont pas à même de bénéficier du même sens ordinaire et légitime que quand elles ont été prononcées par le physiologiste, à moins que *cette* liste ne soit prise et utilisée pour servir les desseins funèbres initiaux de la première ? Mais Moore est *I*, dressant son compendium, initialement pour son propre compte.

Il y a bien une vérité cachée ici, qui exige une reconnaissance. Les éléments contextuels, leur présence ou leur absence, importent vraiment, mais pas de la façon envisagée par les opposants de Moore. De tels éléments exercent un contrôle sur nous et sur la façon dont les segments langagiers en contexte doivent être compris. Moins il y a d'éléments contextuels, plus nous avons de choix, plus le rôle de notre décision et notre résolution est grand. Les propositions de Moore sur sa liste sont quasiment, peut être entièrement, hors contexte. C'est la raison pour laquelle nous sommes libres soit de comprendre ses propositions comme "philosophiques"(ce qui sera discuté plus loin), Moore paressant du coup dogmatique de façon flagrante, soit de les comprendre comme ordinaires, ce que Moore fait aisément, automatiquement presque comme s'il avait subi une lobotomie philosophique.

Il y a (je ne vois aucune raison de m'abstenir de le dire) une espèce *évidente* de sens commun (SC_{ord}). Moore pense avec raison que sa Défense et sa Preuve méritent des félicitations, *si* le seul Sens Commun qu'il y ait est un sens commun ordinaire et *si* le sceptique est réellement saisi à l'intérieur de l'ordinaire, ces "si" n'existent pas pour Moore, l'homme ordinaire invétéré, pour qui il n'y a rien à l'extérieur du cercle de l'ordinaire.

³ Herbert Paul Grice, *Logic and Conversation* (non publié), William James lectures, Université d'Harvard, 1967.

Moore est particulièrement éclairant parce qu'il n'est pas un philosophe de philosophe, mais un philosophe d'homme ordinaire ; il nous fait descendre de nos tours d'ivoire, nous, êtres réfléchis et éthérés, il nous ramène à notre existence terrestre et nous confronte à l'ordinaire de ce que nous croyons comme hommes ordinaires.

AU-DELÀ DE L'ORDINAIRE

Pourtant, il doit exister plus que seulement l'ordinaire. Voyez les questions de la réflexion philosophique éternelle qui, sans cela, ne pourraient même pas être posées. Il est vrai que leur version ordinaire pourrait exister mais, ordinaires, elles seraient mal posées. De quelles questions s'agit-il ?

Une favorite : "Existe-t-il des objets matériels ?" pourrait être posée (en autorisant une fantaisie) par un être immatériel né et élevé dans une partie immatérielle de l'univers. Mais ce n'est pas ce que nous nous demandons "à l'intérieur de nos études", en utilisant ces mots. Ce n'est pas une question ordinaire du type "Les arbres existent-ils réellement ?" posée par un enfant né et élevé sur la lune, une question à laquelle on répond en allant voir, et non une question telle qu'elle est comprise par Moore qui, parce qu'elle est ordinaire, relève de sa preuve. Qu'est-ce que nous (philosophes) nous posons en fait comme questions ? Notre intérêt particulier, pourrait-on suggérer, est de savoir si nous pouvons *savoir* qu'il existe des objets matériels, et cette question est philosophique lorsqu'elle est posée à la lumière de notre souci philosophique particulier au sujet du rêve et des hallucinations. La question que nous voulons réellement poser, l'enjeu sous jacent, est : *Pouvons-nous savoir à un quelconque moment que nous ne rêvons pas ?* Pourtant, même cette question, exceptionnellement philosophique s'il en est, est équivoque. Prenons cet exemple :

Imaginez un scientifique expérimentant des somnifères, lui-même étant le cobaye. Il se trouve dans une petite pièce. Il note attentivement tout ce qui se passe. Expérience n°1. "13h00. Je prends *x* dose de la drogue Z par voie orale....13h15. Je commence à me sentir somnolent. J'ai du mal à me concentrer....18h15. J'ai dormi mais je suis bien éveillé maintenant, reposé et je me sens bien. Je *sais*, bien sûr, *que je ne suis pas en train de rêver maintenant*, mais je me souviens que, pendant je dormais, pensant que j'étais vraiment éveillé et que je ne rêvais pas. J'ai rêvé que j'étais un petit garçon vivant avec mes parents (morts depuis deux ans maintenant). L'"expérience" semblait très réelle. Au début, pendant que je m'éveillais progressivement, j'avais peine à croire que je l'avais rêvé."

La question générale peut être comprise de telle façon que l'on doive y répondre par l'affirmative, seulement sur la base du savoir (ordinaire) de l'expérimentateur. Et ceci, évidemment, *n'est pas* la question philosophique que nous souhaitons traiter. Notons, au passage, que *Moore* (nous) peut *maintenant* dire ce que dit l'expérimentateur (en italique), voulant dire ce qu'il dit, si nous le décidons. La question générale *ordinaire* peut même, par conséquent, être posée par nous-mêmes à ce moment.

Quelles sont donc les questions philosophiques ? En quoi diffèrent-elles des questions ordinaires ? Car elles diffèrent bien, et significativement, car les questions philosophiques satisfont un besoin intellectuel profond, non satisfait par les versions ordinaires. Comme ce serait frustrant de ne pouvoir se demander que ce que les êtres immatériels se demandent au sujet des objets matériels ou seulement ce que nous nous demandions il y a un moment (la question ordinaire) à propos de rêve ! Quelque chose d'important nous serait refusé, quelque chose qu'"à l'intérieur de nos études" nous cherchons, ne mettant pas en doute sa disponibilité. Mais quoi ? Une question philosophique et son pendant ordinaire ne sont pas seulement des jumeaux verbaux, mais en un sens des jumeaux de sens aussi, car les mots utilisés ont le même sens dans chaque version. Pourrait-il en être plausiblement autrement ? Quels mots, avec quels sens différents, pourraient être responsables de ces deux versions de "Existe-t-il des objets matériels ?" ? Pour reformuler le sujet, qu'est-ce que le sens commun *philosophique* (SC_{ph}), ces propositions générales qui répondent affirmativement à des

questions philosophiques générales ? Et quelle est la source de l'accroche philosophique du SC_{ph} ? Pourquoi tant de personnes se sont-elles tant préoccupées, désirant passionnément soit défendre soit rejeter SC_{ph} – car c'est cela que le *vrai* sceptique interroge au plus près directement – au lieu de demeurer chez soi, satisfaisant, comme Moore, à l'évidence, et, si désirant défendre un peu ou examiner, se concentrant sur le savoir *ordinaire* ? Quel est l'appel des sirènes de quoique ce soit se trouvant à l'extérieur du cercle de l'ordinaire ?

PHILOSOPHER : SES CARACTÉRISTIQUES ET SON BUT

En étudiant le sceptique, j'espère montrer, pouvoir payer de larges dividendes, *en partie* à cause de son grand pan non sceptique. Je débute en décrivant un état de chose qui éclaire, par analogie, certaines conceptions explicites ou ébauchées, dans la position sceptique :

On apprend aux pilotes à reconnaître les avions ennemis. Dix modèles d'avions ennemis A, B, C, ...J sont décrits en termes de capacité et de traits mutuellement distinctifs. Les pilotes sont entraînés à identifier n'importe quel avion ennemi en passant en revue une liste établie de traits caractéristiques. Il est reconnu que cela peut conduire à des erreurs d'identification : il y a des types d'avions ennemis, anciens, rarement utilisés, volontairement non inclus dans la liste, qui spécifie les caractéristiques suffisantes pour distinguer les dix types les uns des autres mais aucun de X, Y, Z, les anciens modèles que les pilotes sont entraînés à ignorer. Cette procédure est adoptée à cause de certains avantages pratiques primordiaux.

Pour cette dernière argumentation, nous nous représentons cet état de fait comme étant une part significative d'un petit univers indépendant d'humanoïdes qui ne rêvent jamais ou n'ont jamais d'hallucination, dont les sens sont infaillibles et, le plus important, qui possèdent seulement les concepts présentés, plus tous ceux nécessaires pour ce que les humanoïdes font, demandent et disent dans cet état de fait.

Ces créatures, évidemment, ne sont pas dans une position de sceptique. Ils connaissent plusieurs sortes de faits empiriques objectifs, incluant même, s'ils ignorent les restrictions de la procédure d'identification, le modèle réel d'un avion, car les modèles X, Y, Z, aussi, sont "définis" en termes de traits distinctifs.

L'ordinaire. L'entraînement de l'homme ordinaire, nous dit le sceptique, est le même que celui de l'humanoïde *hors de combat* : pour des raisons pratiques, il ignore immanquablement certains types de possibilités éloignées. Ce qu'il dit ou demande est le produit de significations bridées par cet entraînement non sémantique. Les identifications des humanoïdes et les revendications épistémiques, faites en accord avec la procédure d'identification imposée, sont "restreintes". En identifiant un avion comme étant du modèle A, il dit, signifie, implique, s'engage sur *moins* que ne le feraient ses mots *per se*, s'il n'était pas entravé par l'entraînement prescrit par la procédure d'identification. Aux yeux du sceptique, l'*ordinarité* c'est la restriction.

Philosopher. Pour philosopher, sortir du cercle de l'ordinaire c'est sortir des pratiques non sémantiques, donc pour parler en français courant, demander, affirmer, asserter, mais, en conséquence, d'une façon non limitée, non entravée. Le caractère particulièrement philosophique des questions et des propositions est leur "pureté". Ce que nous demandons ou affirmons c'est ce que les mots avec leur signification font *per se*. Nos engagements, nos implications, sont dictés uniquement par les significations.

Que le philosophique soit pur – une vérité – implique implicitement beaucoup plus que ce qui a déjà été dit. Revenir en arrière, en dehors du cercle de l'ordinaire, et, parlant français, dire et affirmer, est tout à fait légitime. Les questions et propositions pures qui en résultent ont du corps en terme de sens, seulement si, parlant en termes généraux, notre

constitution conceptuelle d'humain est de type "standard", du même type que celle des humanoïdes, pourvu que leur organisation soit authentiquement imaginable.

Les résultats purs prennent tout leur sens seulement si (1) chaque concept est une unité autosuffisante ou conserve son identité indépendante à l'intérieur d'un schème conceptuel qui, dans sa globalité, est une unité autosuffisante ; c'est-à-dire soit chaque concept lui-même soit le schème conceptuel est capable de rester seul, à part, sur sa propre paire de pieds, et de manière non parasitaire, dépendant, inextricablement tissés avec d'autres facteurs. Chaque concept ou le schème conceptuel doit, en restant intact, pouvoir être séparé de nos habitudes, de quoi que ce soit qui constitue le caractère essentiel de l'ordinaire, des parties élémentaires de notre nature humaine.

En revenant en arrière, en posant des questions pures, etc, on pose que (2) il existe, complètement distincts des concepts un ou plusieurs domaines d'items. Peuvent être inclus dans ces concepts le Rêve, l'Hallucination et d'autres "ayant un référent" et faisant référence à des aspects de soi-même, ceux-ci étant alors des "items".

On se représente aussi soi-même comme étant dans un certain rôle : (3) nous, outre le fait de créer des concepts et de leur assurer l'entretien mental, y sommes étrangers, nous tenant à l'écart, détachés des concepts comme des items (même quand les items sont des aspects de nous-mêmes), nous posant purement comme des observateurs qui, habituellement au moyen de nos sens, établissent, quand c'est possible, si les items remplissent les conditions posées par les concepts.

Nous *pouvons* philosopher légitimement si (1) et (2) sont vraies et si nous pouvons valablement être dans la position et le rôle décrits en (3), si en bref, notre constitution conceptuelle d'humain est de type *standard*. Nous philosophons *effectivement*, dépendant de cela, posant des questions philosophiques, et autres, lorsque les facteurs superflus, en particulier les procédures inhibantes, sont exclues.

Je fonde mon argument que philosopher est aussi caractérisé sur cet exemple : En posant "Sommes-nous éveillés maintenant ou rêvons-nous ?" comme une question philosophique ne nous éloignons-nous pas de notre expérience (l'"unité") tel un observateur et un législateur – que ne le ferait, j'imagine, le Martien sur le cerveau de qui on vient de greffer cette portion qui rend l'expérience visuelle, véridique et non véridique, possible – posant une question pure, la question : Sous lequel des deux concepts, concurrents indépendants, d'égal importance, notre expérience doit-elle être subsumée ?

Nos humanoïdes peuvent philosopher légitimement, apparemment. Le pouvons-nous ? Pourquoi cela nous importe-t-il ? Quelle *est* la source du philosophique ?

La quête intellectuelle. Imaginons que nous soyons des humanoïdes particuliers, confinés pour toujours à l'intérieur du cercle du restreint, posant et répondant seulement à des questions restreintes. Nous devrions être intellectuellement frustrés seulement à cause d'un accès interdit à ce qui relève de l'*objectif*. Nous pourrions demander : "De quel type est cet avion ?" mais nous n'irons pas de ce fait jusqu'à rechercher ce que le fait objectif était vraiment, jusqu'à soulever un sujet ne pouvant être résolu que par les concepts et l'item. Nous ne pourrions pas non plus affirmer notre position épistémologique *objectivement*. Nous pourrions demander : "Pourrions-nous *jamais* être dans une position nous permettant de *savoir* à quel type un avion appartient ?", mais, ici encore, pas intentionnel au point que les seules créatures en scène soient sens-ibles aux traits et que les concepts soient leurs exigences. Les lunettes limitantes du restreint nous empêcherait de voir, même d'essayer de voir, les choses et nous-mêmes telles qu'elles et nous sommes réellement.

La vérité, je pense, est que la simple quête de l'objectivité absolue nous amène au-delà de l'ordinaire, nous conduisant à philosopher. Malheureusement, que ce soit notre raison d'agir n'est pas aussi évident en soi que le fait que ce soit celle des humanoïdes. Car ce qui le

rendrait complètement évident, ie que notre ordinaire serait la même chose que le restreint des humanoïdes, et je suis sur le point de le démontrer (par implication), n'existe pas et, dans cet article, je ne le remplace par rien de concret pour rendre ce point également évident. Mais ce qui est frustrant avec les questions ordinaires de Moore c'est, à ce qu'il semble, le fait qu'elles ne nous permettent pas d'interroger comment sont *réellement* les choses objectivement. Certains philosophes intuitifs que je respecte disent que, en philosophant, nous prenons du recul et traitons le monde dans son entier comme un objet distinct de nous, alors que, en tant qu'hommes ordinaires, nous sommes "à l'intérieur du monde". J'espère que j'ai exprimé moins poétiquement, si ce n'est de façon moins attrayante, la première moitié du contraste mis en évidence. L'autre met vraiment un doigt sur ce qui semble un fait visible, à savoir que l'objectivité accessible dans l'ordinaire est seulement superficielle, *relative*. Nous voulons savoir non comment les choses sont à *l'intérieur* du monde, mais comment les choses sont, absolument. Et le monde lui-même est une de ces choses.

CONTRE-INTERROGATOIRE DU SENS COMMUN_{ph}

Le SC_{ph} et son démenti sceptique sont tous les deux une fiction fallacieuse si notre constitution conceptuelle d'humain n'est pas standard. Le sceptique vise à dénoncer le SC_{ph} comme rien de plus qu'une imposture mais ses doutes sceptiques, correctement décomposés, révèlent que le SC_{ph} et son démenti sceptique devraient tous deux être effacés des livres.

De façon importante, le sceptique est régulièrement calomnié lorsqu'il est décrit comme utilisant "savoir" dans un sens (d'une manière) particulier, comme exigeant du savoir beaucoup plus qu'il n'est opportun pour la connaissance empirique, et pour cette raison, niant que nous *pouvons* savoir ce que le SC_{ph} soutient. Condescendantes, des spéculations décousues regorgent de ce qui aurait pu conduire le sceptique sur cet étroit chemin : une obsession des mathématiques comme modèle de connaissance ? Ironiquement, la vérité est que le sceptique est innocent, dénué de pensée indépendante en tête concernant ce que savoir requiert, esclave docile du SC_{ph}, dictant lui-même que savoir a certaines exigences. Car dans une constitution d'un type standard, lorsque les facteurs superflus, en particulier des procédures restrictives, sont exclus, *savoir* requiert effectivement l'*invulnérabilité*. Ce qui est nécessaire pour savoir est une fonction à deux facteurs : le sens invariant de "savoir" et le type de structure dans lequel "savoir" est utilisé. "Savoir", sa signification, nécessite que pour savoir __ nous soyons capables d'exclure toute autre possibilité de __, n'importe quelle possibilité qui, si elle était réalisée, ferait faussement __. Mais ce que "__" implique *per se* peut-être plus vaste que ce que nous suggérons en disant __, et "savoir" mettra l'accent sur n'importe laquelle des deux dimensions de sens et d'implication qui est pertinent dans l'histoire. Ceci est illustré par les versions pures et restreintes de "__" dans l'univers des humanoïdes. D'où, sachant que *a* est *M* nécessite que nous ayons senti les traits de *a* incompatibles avec *tout C* "s'appliquant" à *a*, si *C* est parmi les concepts dans cette constitution et incompatible avec *M*, ce qui est l'exigence qui guide le sceptique.

En résumé, le SC_{ph} est aussi vulnérable aux doutes du sceptique, correctement interprétés, que l'est le savoir ordinaire à certains doutes quotidiens.

Cette partie importante est simple, mais les détails de contre-interrogatoire du sceptique ne le sont pas. Une complication majeure réside dans le fait que les doutes sceptiques sont aussi équivoques, ordinaires ou philosophiques, un fait à considérer avec un coût certain.

Il sera bien de, d'abord, dessiner une carte en regardant la situation relativement claire des humanoïdes (759/60 plus haut). Là, les possibilités aussi peuvent être pures ou restreintes. Pour illustrer cela : Possibilité (P₁) : "Mais cet avion *x* avec des caractéristiques __ pourrait se révéler être du type *J*. Si un examen plus approfondi révélait qu'il a la caractéristique *f*, ce serait un *J*." [J est un des dix modèles à considérer dans l'entraînement restreint. L'ancien

modèle X a aussi toutes les caractéristiques auxquelles il est fait allusion, y compris f .] Car qu'une possibilité soit pure ou restreinte signifie que son contenu est compris comme tel. Possibilité₁, comprise comme pure, est inacceptable, puisqu'elle implique quelque chose de faux ; car l'avion x peut aussi bien être un X . Mais, comprise comme restreinte, la possibilité₁ est vraie. Supposez que les humanoïdes fassent de la *philosophie*, faisant des recherches sur la question pure, "Sommes-nous jamais en mesure de savoir si un avion est vraiment d'un certain modèle ?" Le point important suivant est : P_1 restreinte, quoique vraie ne peut pas être citée (soulevée) dans le cadre d'une investigation pure comme une contre possibilité. Supposez, concrètement, que l'individu K , voulant poser l'investigation pure, dise (l'imbécile !) sur la base de l'avion x ayant les caractéristiques ____, "Je sais que x est un A ", (compris comme pur). P_1 restreinte ne peut pas être levée contre la revendication de K , même s'il ne s'ensuit aucun dommage pratique – seulement d'en abattre moins – parce qu'une possibilité pure logique, que l'avion x peut être un J ou un X , se profile, prête à achever K . Mais dans d'autres situations ceci ne serait pas vrai, la meilleure contre possibilité pure pouvant être trouvée étant identique à l'illégitime P_1 restreinte. Ignorant que des dommages pratiques soient causés ou non, citer, admettre, accepter P_1 restreinte dans une investigation pure c'est mélanger des modèles qui ne peuvent l'être. Ce serait, comme résultat, soulever la question pure "Un avion avec les caractéristiques ____ f serait-il un J ?" et permettre une solution affirmative par P_1 . Cela revient à confondre les enjeux, à payer une dette d'un million de dollars avec un million de lires.

Supposez qu'un humanoïde H , philosopant, ait cité P_1 restreinte contre la revendication pure de K , soit pris en défaut, mette en doute P_1 significativement en demandant : "Mais un avion x avec les caractéristiques ____ ne pourrait-il pas être un X ? et, parce qu'il le pourrait, écarte P_1 . *Quelle* P_1 ? Ce que fait H en mettant en doute P_1 restreinte revient à traiter ces éléments comme purs, ce faisant la *convertissant* en P_1 pure, et simultanément décidant si P_1 pure tient debout et ainsi, finalement corrigeant l'erreur de sa conduite. P_1 restreinte, traitée correctement, n'est pas écartée mais dé-citée, autorisée à retourner intacte à sa vraie place dans le restreint.

Le sceptique ne fait pas une bévue grossière, comme mes remarques pourraient le sous-entendre. Mais, certaines questions, suggérées, fournissent une carte utile, un moyen de nous orienter, quand nous suivons les voies de son évaluation du SC_{ph} . (Les questions, par anticipation, supposent que certaines choses vont de soi.) Quelle version d'une possibilité sceptique, ordinaire ou philosophique, trouvons-nous, avec le sceptique, initialement concevable ? Quelle version est citée initialement, puis finalement contre SC_{ph} ? Comment se porte la version philosophique logiquement citable contre SC_{ph} ? Quel est le destin et la teneur des possibilités sceptiques ordinaires ?

La possibilité épistémique du sceptique (P_e) : Tout ceci pourrait bien se révéler être un rêve ; je pourrais me réveiller plus tard dans un décor différent, me rappelant ce qui s'était réellement produit dans le passé, et *découvrir* que je viens juste de rêver.

Que suis-je en train d'envisager ? Je m'imagine, acteur d'une scène imaginée, en homme ordinaire, opérant (pensant et parlant) dans le cercle de l'ordinaire. Ce que l'expérimentateur avec les somnifères (758 plus haut) pense et dit, je le pense et le dis ; le sens de ce que nous disons tous les deux est le même, *ordinaire*. Mon réveil, le fait que je sache que je m'éveille, le fait de découvrir que j'ai rêvé, tout tel qu'envisagé est ordinaire, tel que le savoir de l'expérimentateur. P_e telle qu'initialement conçue est ordinaire !

Je pense P_e ordinaire concevable. C'est de la plus haute signification, un important legs du scepticisme - mais il est en grand danger d'être perdu dans les vapeurs. Regardons attentivement ce qui se passe.

Le sceptique cite P_e ordinaire contre le Sens Commun_{ph}, en particulier contre la proposition philosophique que nous pouvons savoir que nous sommes éveillés, non en train de rêver. Alors, pris en défaut, il se tourna vers P_e et demande (plein de sous-entendus) comment, par conséquent, nous pourrions *savoir plus tard* que nous étions *alors* éveillé, et non seulement en train de rêver. Finalement, il jette P_e à la poubelle.

Pourtant, qu'est-ce qui a été jeté exactement et pourquoi ?

Le sceptique, comme l'humanoïde H , corrige ce qu'il a mal cité en mettant en doute P_e ordinaire, ce qui la transforme en P_e philosophique, révélant que, ainsi comprise, elle tombe à plat. P_e philosophique s'effondre, parce que, en bref, la caractéristique épistémologique primordiale d'une constitution d'un type standard est que savoir requiert l'invulnérabilité. La P_e philosophique, par conséquent, remet inévitablement en questions (nie) le savoir même qu'elle présuppose.

Mais qu'en est-il de la P_e ordinaire ? Le sort de P_e philosophique est-il le sien également ? (a) La P_e ordinaire doit être mise en doute à la manière du sceptique seulement si elle est citée à tort, et alors seulement pour le transformer en P_e philosophique, avec pour effet de la dé-citer. Sinon son élément, le présupposé savoir ordinaire (que nous ne sommes pas en train de rêver) n'a pas plus à être directement soumis à la mise en doute sceptique que ne l'est le savoir ordinaire de l'expérimentateur (758). Descartes, bien que collègue, ne devrait pas entrer dans l'expérience des somnifères, demandant *philosophiquement* : "Mais *comment pouvez-vous savoir* que vous n'êtes pas en train de rêver maintenant ? Ne serait-ce pas que... ?" et conclure que les résultats de l'expérimentateur sont erronés. Les résultats de l'expérimentateur ne doivent pas être jugés ainsi : la mise en doute de Descartes est hors de propos, c'est un changement du sujet. Le savoir de la P_e ordinaire ne devrait, donc, pas non plus être remis en cause ainsi : elle tient aussi sûrement que le savoir de l'expérimentateur. (Je discuterai plus tard du degré de sûreté). (b) Mais la P_e ordinaire (comme sa version philosophique) se détruit-elle elle-même, mettant en doute (niant) le très *ordinaire* savoir qu'elle présuppose ? Il pourrait sembler qu'il en soit ainsi, mais les apparences peuvent être trompeuses. Qu'elle le fasse vraiment ou non dépend de la structure (jusqu'ici inconnue) de l'ordinaire. Comment elle se porte dans ce domaine vaudra la peine d'être étudié - un sujet délicat – mais, dans l'intervalle, nous n'avons aucune raison de la rejeter.

La P_e ordinaire, la possibilité considérée comme concevable initialement, attend toujours en coulisse, toujours intacte.

Le sceptique a un pied dans le philosophique, un pied dans l'ordinaire. Son inquisition du SC_{ph} est philosophique mais la possibilité qu'il met à l'épreuve avec imagination est tirée du puits de l'ordinaire.

Instruit du défaut de la P_e et de son origine, la présupposition sceptique, le sceptique a misé sur une possibilité issue de la P_e .

La possibilité non épistémique (P_{ne}). Il serait possible que nous soyons endormis en ce moment, en train de rêver.... Il n'y a aucune implication, pour ou contre, que nous ne pourrions (jamais) découvrir.

Je peux imaginer, semble-t-il, que je puisse être endormi en ce moment en train de rêver, vraiment dans un décor très différent de celui-ci. Mais au moment où je prends conscience qu'il existera un décor *réel*, je me rends compte que je considère comme allant de soi que ce décor pourrait être observé, connu comme étant réel, par des observateurs, s'il en existe, dans des positions appropriées. Ce que je fais maintenant, je le reconnais, en découvrant que P_{ne} est concevable revient à faire la même chose que ce que j'ai fait plus tôt en établissant que P_e l'était aussi : je m'appuie sur des possibilités quotidiennes, ordinaires et j'estime qu'elles pourraient avoir des applications inhabituelles. Exactement comme j'ai montré (P_e) que ce qui pourrait arriver à l'expérimentateur, s'éveillant, trouvant qu'un rêve est une expérience frappante, pourrait aussi m'arriver à *propos du présent*.

Ainsi, en trouvant P_{ne} concevable, je trouve ce parallèle à nouveau imaginable. Tout comme l'expérimentateur pourrait être endormi, en train de rêver, et même ne jamais se réveiller, je le pourrais aussi, il me semble ; et une partie de ce que j'imagine en trouvant que c'est ainsi est ainsi, tout comme le décor vrai de l'expérimentateur pourrait être connu comme étant réel, le mien le pourrait aussi.

P_{ne} , telle que je la conçois, est, bien sûr, ordinaire ; la possibilité de savoir, pour des observateurs, ce qui est réel l'est aussi, bien évidemment. Il est raisonnable de penser que nous concevons tous P_{ne} de cette façon, le mauvais génie de Descartes, l'observateur malicieux, paraît si naturel parce qu'il s'adapte tout à fait à notre conception, il sait en fait ce qui doit, comme je suggère que nous concevons P_{ne} , *pouvoir* être su. Est-ce qu'une possibilité P_x plus faible à laquelle il manquait la condition épistémique pourrait être vrai, en dehors d'une capacité à être connu, hors de propos ? Nous n'avons aucune technique satisfaisante pour permettre de traiter une question comme celle-ci objectivement : nous sommes des dégustateurs contraints du concevable. En admettant cela, je suis néanmoins persuadé qu'il est inconcevable que je pourrais être en ce moment endormi, en train de rêver, *si* aucun observateur ne pouvait connaître mon environnement réel parce que nous sommes dans le même bateau, pour la même raison, parce que lui non plus ne pourrait pas savoir qu'il n'est pas lui-même endormi et en train de rêver. Est-ce que la possibilité de Descartes paraît seulement faire sens, si nous nous demandons comment le malin génie, ou Dieu, pourrait savoir que lui, non plus, ne rêvait pas, et admettons qu'aucun ne le pourrait ?

Les sceptiques révèlent leur véritable conception par le caractère des exemples inlassablement fabriqués pour renforcer P_{ne} . Pour en citer un, on nous demande si nous ne pouvons pas imaginer facilement qu'un physiologiste utilisant des techniques neurologiques avancées pourrait, par une stimulation corticale appropriée, nous avoir plongés dans le sommeil et avoir produit en nous cette expérience non véridique très semblable à la réalité. P_{ne} , telle que je la conçois, est *cette* possibilité sans ce *réel* (actif) observateur (un malin génie actualisé) et, parce qu'aisément imaginable, sert bien à renforcer P_{ne} . Mais pourrait-elle (être destinée à) renforcer P_x ? L'usage par le sceptique de cet exemple révèle-t-il comment lui et nous concevons P_{ne} , car si nos pensées n'étaient pas dans la routine de la P_{ne} ordinaire, telle que décrite, comment le sceptique ou nous-mêmes pourrions échouer à démontrer cet exemple en demandant comment le physiologiste pourrait savoir qu'il n'était pas dans le même état que son patient ?

Je maintiens, donc, que P_{ne} est, telle qu'initialement conçue, ordinaire, avec une condition requise épistémique cachée mais évitable. D'où le fait que l'histoire de P_{ne} est, dans le détail, celle racontée pour P_e . P_e ordinaire a maintenant un compagnon dans les coulisses ; P_e philosophique a un compagnon dans la poubelle.

Il est temps de corriger une erreur d'impression, qui n'a cependant, si j'ai dit qu'elle était correcte, plus aucune importance. J'ai insisté sur le fait que le sceptique attaque directement SC_{ph} , non l'ordinaire. S'il y parvient, cependant, il fragilise indirectement et partiellement le socle de l'ordinaire aussi. Il aurait révélé, en cas de succès, que l'ordinaire est, au mieux, semblable au restreint des humanoïdes. Le savoir ordinaire serait, vu d'après une perspective *absolument objective*, "savoir" seulement façon de parler. Mais une fois le sceptique désarmé, le savoir ordinaire, y compris celui présupposé par P_e ordinaire et P_{ne} , est à l'abri du travail de sappe extérieur. D'où le fait que le savoir ordinaire et les possibilités sceptiques ordinaires ne doivent craindre que ces possibilités sceptiques *ordinaires* elles-mêmes.

LE DESTIN DU SC_{ph}

Le sceptique échoue, si cela est correct, à montrer que le SC_{ph} est enclin à des revendications excessives. (Que les possibilités centrées sur les hallucinations se comportent comme celles

centrées sur le rêve est évident). Par conséquent, le SC_{ph} , s'en sort-il indemne ? Le sceptique est-il vraiment, dans ses attaques, bredouille ? Les possibilités qui sont à la poubelle ne sont pas encore à l'incinérateur, et peuvent encore faire sentir leur présence.

Comment *doit-on* répondre à la question philosophique, (Q_1) : "Pouvons-nous jamais savoir que nous sommes éveillés ou en train de rêver ?", affirmativement ou négativement ?

P_e ou P_{ne} philosophique *est* vraie si son exigence épistémique peut être satisfaite. (a) Supposez que l'on réponde affirmativement à Q_1 . Alors les possibilités philosophiques sont concevables, puisque leurs exigences sont satisfaites. Mais si ces possibilités philosophiques sont concevables, on doit répondre négativement à Q_1 . (b) Supposez, alors, que l'on réponde *bien* négativement à Q_1 . Alors les possibilités philosophiques ne sont pas véritables, car leurs exigences épistémiques ne sont pas satisfaites. Mais, alors, on doit répondre affirmativement à Q_1 , car il n'existe pas de possibilités philosophiques contraires véritables. Mais, alors, nous en revenons à (a)....

Donc, on ne peut répondre à Q_1 ni affirmativement ni négativement. La "proposition" du SC_{ph} , selon laquelle nous pouvons savoir que nous ne sommes pas en train de rêver, ne peut être ni affirmée ni niée.

Ce qui sous-tend cet argument, comme nous le verrons, est que notre concept Rêve (Hallucination) ne peut être adapté à notre constitution conceptuelle d'humain de type standard.

Dans le développement de cette pensée j'apporte maintenant les possibilités sceptiques *ordinaires* sur la scène centrale, et je suppose qu'elles sont véritables. Il semble être hors de question que ce que P_{ne} et P_e ordinaire suggèrent puisse arriver, *puisse*, vraiment seulement possiblement. Donc une question phare de l'étude de l'ordinaire, qui façonne notre approche est : Quelle doit être la structure de l'ordinaire pour qu'il puisse s'adapter à ces possibilités ? Maintenant, avec mes rares mots de justification, laissez-moi mettre à l'œuvre ces possibilités.

(1) Descartes découvre qu'il n'existe aucune trait de son expérience, aucun signe, incompatible avec son état de sommeil ou de rêve. P_{ne} et P_e ordinaire appuient Descartes en cela, indiquant qu'il n'en existe pas de tels, donc, par implication que notre concept Rêve (Hallucination) n'est pas construit sur le modèle des concepts "signes-et-caractéristiques".

(2) L'exigence épistémique de P_{ne} ordinaire signifie que l'on peut croire que le Rêve soit vrai pour un x seulement si le réel décor de x est *connaissable* (ordinaire) comme réel, non uniquement comme une partie d'un rêve, bien que pas nécessairement connu dans les faits. Donc il est constitutif du Rêve en tant que concept que son antithèse, le réel ou des parties du réel, est connaissable (ordinaire) comme réel, non uniquement comme une partie d'un rêve. Car notre concept Rêve, s'il ne peut être conçu comme vrai pour tout x , serait une faillite.

Mais, par conséquent, le Rêve (Hallucination) pouvant être incorporé dans une constitution d'un type standard est un rêve impossible. Car alors l'exigence épistémique constitutive du concept (2) aurait à être satisfaite par ce qui est admissible comme savoir à l'intérieur de ce type c'est-à-dire un savoir requérant l'invulnérabilité. Mais un tel savoir nécessiterait ce qui est nié par le dessein (1) du concept.

La question philosophique Q_1 sollicite la question, la question de savoir si cela pourrait être une question, en supposant que "rêve" pourrait figurer dans la question elle-même. Répondre à Q_1 affirmativement est incompatible avec (1), négativement incompatible avec (2), car le savoir doit être philosophique.

Une chose révélée par les possibilités sceptiques *ordinaires* est, donc, que notre constitution conceptuelle d'humain ne peut pas être du type standard. Car, si elle l'était, elle serait sérieusement appauvrie conceptuellement. Le SC_{ph} et son rejet représentent, ou

présupposent, notre constitution comme étant de cette sorte, et sont, par conséquent, illégitimes.

LE LEGS DU SCEPTICISME

Le scepticisme nous libère de problèmes antiques, y compris lui-même, nous offrant un problème nouveau, une gageure. Dans sa pratique Moore était, en un sens, le philosophe complet : à l'extérieur du cercle de l'ordinaire ne se trouve pas ce que nous souhaitons et présumons. Le scepticisme nous laisse le problème de l'ordinaire, de sa structure, les caractéristiques et l'origine de sa relative "non objectivité", et un outil majeur pour révéler ses secrets, les possibilités sceptiques ordinaires. Il est assez évident que cette structure doit être ô combien radicalement différente du type standard, si elle est capable de permettre à des concepts ayant les caractéristiques du Rêve d'être des concepts, et aux possibilités sceptiques ordinaires d'être des possibilités.

C'est une surprise agréable que le scepticisme, qui a toujours donné beaucoup à penser, nous donne de nouveau quelque chose à peser.

THOMPSON CLARKE

Université de Californie, Berkeley.

INDEX NOMINUM

- Al-Saleh, Christophe, 5, 49, 52, 65, 97, 99, 100, 175, 268, 493, 495
Ambroise, Bruno, 5, 33, 39, 64, 95, 229, 332, 333, 380, 409, 475, 476, 572, 573, 574, 576, 612, 616, 625
Amini, Majid, 539, 540, 541, 542, 546
Aristote, 19, 26, 76, 148, 167, 168, 316, 557, 625
Armengaud, Françoise, 170, 221, 223, 394, 395, 499
Austin, John Langshaw, 23, 24, 28, 31, 32, 33, 34, 37, 39, 40, 43, 49, 51, 52, 54, 57, 64, 65, 90, 91, 92, 95, 96, 97, 98, 99, 100, 109, 110, 111, 119, 120, 122, 125, 126, 127, 129, 135, 136, 139, 141, 146, 171, 172, 174, 193, 194, 203, 228, 229, 257, 263, 264, 265, 269, 272, 278, 288, 289, 291, 293, 299, 301, 305, 308, 332, 333, 336, 341, 347, 379, 380, 409, 439, 444, 454, 475, 476, 486, 489, 515, 521, 523, 534, 536, 540, 560, 561, 563, 570, 571, 576, 591, 610, 612, 613, 615, 617, 620, 640
Ayer, Alfred, 56, 58, 62, 63, 64, 65, 67, 77, 78, 96, 279
Bandini, Aude, 137, 138, 140
Baz, Avner, 458, 560
Benoist, Jocelyn, 5, 20, 41, 132, 133, 160, 290, 291, 292, 293, 294, 332, 477, 478, 479, 480, 481, 482, 483, 565, 623, 632, 637
Berkeley George, 28, 29, 37, 49, 54, 77, 90, 96, 117, 175, 255, 266, 279, 394, 409, 457, 474, 476, 488, 509, 520, 541, 557, 602, 631, 632
Bourgeois-Gironde, Sacha, 384
Bouveresse, Jacques, 93, 138, 447
Bandom, Robert Boyce, 138, 354, 516, 536, 570, 626
Broad, Charlie Dumber, 33, 36, 50, 56, 66, 75, 88, 175, 212, 357, 358, 366, 578, 581, 583
Brun, Cédric, 164
Burnyeat, Myles Fredric, 266
Carnap, Rudolf, 70, 136, 190, 319, 347
Cavell, Stanley, 8, 23, 28, 29, 33, 34, 38, 39, 43, 45, 54, 90, 122, 154, 193, 194, 197, 203, 204, 254, 256, 259, 260, 261, 262, 263, 264, 265, 266, 268, 269, 273, 274, 275, 276, 277, 280, 281, 283, 284, 300, 301, 302, 307, 315, 318, 319, 320, 336, 338, 339, 341, 344, 352, 353, 381, 393, 395, 396, 402, 403, 437, 439, 440, 446, 453, 457, 468, 474, 478, 516, 520, 521, 522, 523, 524, 531, 532, 533, 534, 540, 560, 561, 562, 569, 571, 575, 610, 612, 614, 616, 632, 640
Chapuis-Schmitz, Delphine, 149, 150, 156, 157, 159
Cometti, Jean-pierre, 281, 306, 311, 614, 616, 626, 635
Conant, James, 266, 281, 301, 302, 458, 476, 510, 515, 516, 517, 518, 519, 532, 546, 563
Contou, Mathieu, 470, 471, 472, 484, 485, 486
Cook Wilson, John, 174, 175, 409, 576, 617
Daval, René, 395, 411, 412, 420, 498, 499
Derrida, Jacques, 8, 24, 25, 335, 337, 372, 495, 496, 521, 522, 560, 615, 632, 633, 634
Descartes, René, 34, 50, 56, 74, 95, 167, 177, 182, 183, 185, 186, 190, 195, 196, 197, 212, 240, 248, 251, 255, 266, 270, 279, 307, 309, 319, 357, 358, 366, 382, 414, 427, 431, 433, 434, 438, 507, 549, 578, 581, 583, 599, 600, 601, 622, 624, 629, 633
Descombes, Vincent, 438, 439
Diamond, Cora, 5, 38, 266, 299, 301, 302, 404, 443, 532, 533, 534, 535, 560, 561, 569

Dokic, Jérôme, 530
 Domenach, Elise, 5, 28, 33, 43, 54, 90, 123, 254, 256, 260, 261, 262, 263, 264, 265, 273, 276, 277, 278, 307, 326, 393, 396, 397, 400, 403, 404, 410, 411, 437, 439, 453, 458, 516, 626, 627
 Drestke, Fred, 551
 Dutant, Julien, 314, 315, 512, 611
 Engel, Pascal, 449, 458, 512, 530, 622, 627, 633
 English, Jacques, 630
 Evans, Gareth, 98, 384
 Feyerabend, Paul, 29, 541, 542, 543
 Firth, Roderick, 57, 66, 72
 Floyd, Juliet, 5, 71, 378, 458, 532, 571, 574, 637
 Foucault, Michel, 8, 335, 336, 556, 557, 626, 632
 Frege, Gottlob, 37, 349, 350, 378, 379, 382, 571, 634, 637
 Fumerton, Richard, 419, 516
 Gascoigne, Neil, 5, 403, 405, 406, 419, 420, 458, 510, 511, 516, 517, 518, 525, 526, 527, 528, 531, 537, 538, 543, 557
 Girel, Mathias, 477, 620, 627
 Glock, Hans-Johann, 378, 453, 454
 Goodman, Nelson, 29, 61, 66, 68, 69, 70, 72, 266, 347, 457, 632
 Gorodeiski, Keren, 518
 Grice, Paul, 488, 489, 491, 492, 493, 494, 495, 496, 497, 498, 500, 593, 625, 633
 Hamawaki, Arata, 5, 458, 476, 518, 519, 546
 Hegel, Georg Friedrich Wilhem, 166, 564, 622
 Hegel, Georg Friedrich Wilhem, 313, 568
 Heidegger, Martin, 292, 295, 344, 611, 613, 616, 623, 629
 Hume, David, 19, 34, 49, 50, 65, 74, 175, 186, 190, 196, 220, 221, 223, 225, 255, 257, 261, 262, 269, 270, 284, 309, 317, 318, 319, 326, 346, 347, 375, 416, 422, 459, 527, 591, 617, 618, 619, 633
 Husserl, Edmund, 8, 24, 25, 26, 184, 190, 240, 317, 359, 382, 501, 502, 613, 616, 618, 619, 625, 626, 627, 628, 631, 634, 635
 Imbert, Claude, 349, 629
 Jackson, Franck, 635
 Jacob, Pierre, 93, 134, 488, 556, 618, 619, 626, 630, 633
 James, William, 34, 36, 54, 121, 151, 194, 196, 278, 279, 280, 281, 301, 302, 312, 458, 476, 491, 510, 515, 518, 532, 546, 563, 593, 610, 614, 618, 619, 621, 622
 Jolley Kelly Dean, 410, 518
 Kant, Emmanuel, 6, 7, 8, 54, 56, 71, 168, 183, 184, 185, 186, 190, 255, 263, 266, 319, 326, 374, 382, 394, 546, 615, 620, 625, 631
 Khun, Thomas, 520, 521, 524
 Kim, Jaegwon, 95, 139, 173, 461, 462, 511, 620, 622
 Klein, Peter, 551
 Laugier, Sandra, 1, 5, 23, 28, 38, 64, 93, 95, 96, 100, 138, 139, 150, 229, 263, 277, 280, 380, 438, 442, 443, 444, 445, 459, 474, 475, 478, 493, 498, 521, 532, 569, 572, 573, 574, 612, 613, 614, 615, 621, 622, 624, 625, 626, 628, 629, 631, 632, 634
 Leibniz, Wilhem Gottfried, 190, 414, 564
 Lewis, Clarence Irving, 56, 68, 70, 71, 72, 75, 116
 Lewis, David, 29, 266, 315, 325, 458
 Lihoreau, Franck, 5, 321, 322, 493, 504, 505, 506, 507, 508, 511, 512, 513, 514, 551
 Luper, Stephen, 511, 621

Malcom, Norman, 176, 380, 393, 615, 621, 632
 Marion, Mathieu, 51, 175, 409, 530, 633
 Marrou, Elise, 5, 288, 290, 458
 Martin, Mike, 5, 36, 204, 458, 578, 620, 621
 McDowell, John, 38, 94, 96, 139, 174, 193, 256, 260, 262, 263, 267, 268, 273, 274, 276, 281, 301, 302, 343, 348, 349, 387, 388, 389, 391, 456, 458, 473, 515, 568, 611, 614, 615, 616, 620, 631, 634, 640
 Merleau-Ponty, Maurice, 557, 563, 565
 Mill, John Stuart, 55, 58, 113, 123, 626
 Moati, Raoul, 495, 496
 Moore, George Edward, 19, 23, 33, 34, 37, 38, 40, 51, 54, 56, 66, 67, 94, 106, 169, 170, 171, 175, 190, 203, 205, 212, 221, 222, 223, 224, 225, 226, 227, 228, 229, 240, 242, 243, 246, 253, 254, 264, 265, 266, 281, 341, 366, 379, 393, 394, 395, 396, 397, 398, 399, 400, 401, 402, 403, 404, 405, 407, 408, 409, 410, 411, 412, 413, 414, 415, 416, 417, 418, 420, 421, 422, 423, 424, 425, 426, 440, 479, 488, 489, 498, 499, 500, 510, 515, 524, 530, 537, 538, 550, 551, 578, 581, 583, 591, 592, 593, 594, 595, 597, 602, 610, 612, 613, 614, 616, 640
 Nagel, Ernst, 267, 319, 458
 Narboux, Jean-Philippe, 1, 5, 27, 39, 100, 179, 267, 268, 281, 288, 289, 292, 295, 301, 308, 330, 332, 334, 337, 341, 342, 343, 344, 348, 349, 350, 351, 352, 361, 369, 371, 372, 375, 377, 384, 385, 386, 387, 388, 389, 390, 391, 397, 398, 399, 403, 404, 405, 408, 409, 424, 428, 432, 433, 435, 440, 441, 451, 453, 458, 473, 474, 475, 476, 503, 510, 518, 520, 545, 546, 560, 571, 578, 591, 610, 613, 615, 635, 637
 Ong-Van-Cung, Kim Sam, 95, 139, 620
 Pastorini, Chiara, 453
 Perrin, Denis, 502, 503
 Platon, 95, 166, 182, 229, 303, 557, 559
 Plaud, Sabine, 474, 475, 477, 493, 498, 501, 502, 612, 613, 614, 624, 625, 626, 629, 631, 632, 633
 Popkin Richard, 266, 389, 623
 Price, Henry Habberley, 50, 54, 55, 56, 66, 67, 96, 174, 175
 Pritchard, Duncan, 174, 175, 266, 315, 409, 511, 514
 Putnam, Hilary, 21, 29, 42, 90, 94, 96, 196, 255, 278, 279, 280, 301, 302, 310, 312, 314, 450, 458, 508, 526, 530, 546, 547, 615, 624, 634, 640
 Quine, Willard Von Orman, 61, 72, 77, 144, 145, 150, 197, 266, 374, 454, 456, 457, 458, 459, 460, 461, 462, 463, 465, 466, 467, 468, 489, 522, 623, 629, 631, 632, 633
 Rāid, Layla, 5, 301, 333, 374, 616, 618
 Ramond, Charles, 1, 5, 25, 372, 373, 389, 554, 563
 Ramsey, Franck Plumpton, 530, 628
 Recanati, François, 172, 488, 489
 Romano, Claude, 304, 316, 329, 384, 632
 Rorty, Richard, 95, 303, 387, 618
 Rossi, Jean-Gérard, 141, 142, 145
 Russel, Bertrand, 37, 74, 121, 175, 190, 412, 530, 548, 613, 628
 Ryle, Gilbert, 51, 135, 136, 174, 272, 379, 409, 454
 Salanski, Jean-Michel, 8
 Sarfati, Georges-Elia, 39, 170, 173
 Searle, John, 29, 305, 474, 475, 495, 496, 632
 Sellars, Wilfrid, 98, 99, 137, 139, 189, 387, 456, 477, 620, 627, 629
 Sosa, Ernst, 511, 624
 Soutif, Ludovic, 214

Spinoza, Baruch, 167, 389, 414, 563, 622, 623
Strawson, Peter, Frederick, 147, 196, 256, 260, 261, 262, 263, 268, 273, 274, 276, 279, 319, 320, 454, 489, 614, 626
Stroll, Avrum, 29, 458
Stroud, Barry, 5, 29, 54, 165, 197, 259, 261, 266, 269, 270, 282, 283, 300, 302, 315, 319, 324, 326, 327, 328, 457, 458, 467, 476, 509, 510, 511, 516, 540, 548, 549, 591, 622, 640
Thomas-Fogiel, Isabelle, 282, 283, 354, 516, 626
Tiercelin, Claudine, 5, 8, 80, 87, 196, 197, 312, 320, 323, 420, 451, 511, 528, 529, 530, 531, 546, 572, 622, 626, 634
Travis, Charles, 5, 29, 54, 93, 96, 139, 152, 153, 174, 202, 205, 242, 247, 249, 266, 301, 302, 315, 343, 348, 349, 376, 377, 387, 389, 390, 407, 408, 409, 411, 435, 458, 473, 561, 571, 573, 574, 575, 576, 611, 615, 617, 620, 637, 640
Unger, Peter, 543
Waismann, Friedrich, 7, 136, 503, 504, 632, 635
Williams, Bernard, 6, 29, 34, 54, 151, 194, 198, 259, 261, 268, 307, 315, 319, 320, 457, 458, 491, 509, 511, 514, 521, 543
Williamson, Timothy, 174, 315, 323
Wittgenstein, Ludwig, 6, 8, 19, 20, 23, 27, 28, 29, 35, 37, 38, 39, 40, 43, 44, 45, 95, 97, 106, 110, 135, 136, 145, 150, 152, 161, 170, 171, 177, 178, 179, 181, 196, 200, 202, 214, 223, 256, 259, 261, 263, 264, 265, 266, 270, 275, 277, 281, 283, 284, 285, 286, 288, 292, 293, 294, 295, 298, 299, 300, 301, 303, 307, 326, 333, 338, 343, 344, 345, 346, 376, 379, 393, 401, 403, 404, 405, 412, 419, 421, 424, 442, 443, 447, 449, 451, 452, 453, 470, 471, 472, 473, 474, 475, 484, 486, 487, 500, 501, 502, 510, 516, 528, 530, 532, 534, 537, 538, 546, 558, 560, 562, 563, 567, 569, 571, 611, 612, 613, 614, 615, 616, 617, 619, 627, 628, 629, 631, 636, 637
Wright, Crispin, 77, 515, 528, 548, 549, 550, 622
Zaslavsky, Denis, 131, 136
Zénon d'Elée, 76, 78, 120, 215, 368, 584

INDEX RERUM

a priori, 25, 29, 45, 55, 71, 78, 142, 184, 187, 215, 306, 326, 328, 331, 332, 368, 373, 374, 377, 388, 424, 454, 460, 461, 463, 477, 529, 531, 569
absolu, 21, 69, 105, 160, 193, 239, 339, 344, 357, 480, 507
actes de langage, 64, 305, 450, 634
analyse conceptuelle, 87, 271, 378
anthropologie, 352, 442, 554, 563, 633
applicabilité conceptuelle, 123, 128, 233, 236, 244, 245, 246, 272, 299, 300, 308, 370, 376
arrière-plan, 403, 444, 472, 474, 475, 479, 502, 532, 535
clôture épistémique, 185, 321, 493, 504, 550, 551, 621
cohérentisme, 456, 461, 513
complétude, 248, 290, 433, 444, 503, 544, 640
contextualisme, 5, 24, 39, 70, 122, 127, 128, 133, 203, 216, 292, 321, 323, 346, 354, 371, 473, 476, 477, 478, 481, 488, 489, 493, 498, 502, 504, 514, 540, 551, 561, 564, 571, 573, 617, 621, 640
croyance, 22, 35, 40, 46, 60, 85, 88, 97, 102, 134, 145, 148, 149, 157, 167, 173, 174, 175, 189, 196, 206, 217, 235, 267, 285, 299, 305, 313, 314, 315, 320, 324, 358, 359, 370, 375, 376, 389, 394, 395, 412, 413, 450, 455, 456, 461, 464, 465, 505, 506, 507, 512, 513, 525, 553, 559, 565, 578, 581, 589
descriptivisme, 25, 27, 54, 161, 210, 213
dialectique, 90, 133, 509, 515, 517, 518, 563
empirisme, 138, 142, 206, 224, 232, 311, 389, 416, 418, 640
engagements, 280, 339, 404, 420, 484, 491, 497, 516, 551, 563, 595
enquête, 86, 89, 101, 198, 262, 275, 303, 307, 319, 405, 436, 501, 581
épistémologie naturalisée, 454
épistémologie traditionnelle, 60, 217, 255, 330, 370, 454, 459, 640
expérience, 16, 17, 18, 21, 25, 28, 32, 50, 53, 55, 56, 63, 65, 67, 69, 71, 76, 79, 92, 93, 94, 96, 108, 123, 124, 131, 142, 146, 154, 163, 165, 167, 181, 187, 205, 210, 212, 214, 215, 218, 225, 230, 234, 238, 239, 241, 248, 251, 253, 257, 262, 275, 276, 286, 304, 308, 313, 316, 317, 318, 326, 330, 332, 336, 338, 339, 342, 345, 356, 357, 358, 363, 365, 367, 373, 376, 377, 386, 391, 394, 397, 411, 417, 433, 441, 445, 505, 508, 516, 519, 526, 530, 546, 554, 557, 559, 565, 594, 596, 599, 600, 601
externalisme, 310, 386, 548
faillibilisme, 324, 466
fonctionnalisme, 408
fondationnalisme, 63, 64, 65, 388, 455, 456, 513, 546
idéalisme, 622
illusion, 25, 55, 62, 80, 84, 85, 86, 87, 88, 94, 95, 102, 103, 107, 108, 109, 114, 116, 138, 160, 239, 251, 337, 338, 425, 434, 509, 519, 573
implicatures, 492, 494, 495
inférentiel, 320, 514
intentionnalité, 143, 217, 241, 370, 384, 637, 640
internalisme, 310, 548
investigations, 15, 39, 45, 49, 53, 56, 73, 82, 86, 88, 97, 102, 104, 107, 108, 112, 116, 119, 120, 122, 123, 125, 128, 130, 136, 151, 153, 177, 198, 231, 255, 257, 260, 262, 263, 274,

278, 289, 292, 295, 304, 305, 306, 307, 308, 309, 328, 330, 333, 335, 339, 340, 343, 346,
 347, 349, 351, 360, 374, 386, 390, 405, 408, 425, 429, 433, 437, 448, 450, 454, 460, 461,
 463, 474, 478, 484, 497, 517, 518, 529, 536, 555, 560, 570, 572
 jeu de langage, 106, 122, 125, 128, 256, 294, 295, 440, 474, 530, 573
 justification, 22, 46, 58, 66, 73, 149, 152, 154, 155, 159, 173, 174, 183, 196, 219, 222, 228,
 274, 275, 305, 306, 310, 314, 315, 322, 323, 324, 388, 389, 391, 413, 415, 416, 432, 447,
 451, 455, 459, 461, 462, 463, 464, 465, 476, 502, 505, 507, 511, 512, 513, 514, 535, 547,
 549, 556, 591, 601, 612, 622, 628
 malin génie, 197, 405, 413, 427, 548, 550
 objectivité, 133, 143, 152, 202, 241, 248, 249, 299, 334, 337, 374, 376, 391, 401, 409, 437,
 439, 477, 517, 522, 526, 539, 540, 541, 542, 544, 547, 571, 576, 602, 617, 640
 ordinarité, 30, 253, 260, 474, 499, 591, 640
 oxoniens, 99, 119, 120, 174, 440, 523
 paradigme, 25, 27, 50, 56, 84, 179, 181, 182, 209, 221, 250, 251, 288, 335, 362, 431, 436,
 522, 558
 phénoménalité, 24, 103, 113, 116, 132, 133, 134, 164, 206, 234, 238, 239, 240, 248, 285, 315,
 329, 376, 391, 403, 436, 487, 501, 503, 528, 565
 phénoménisme, 8, 26, 39, 55, 91, 98, 99, 100, 116, 190, 230, 272, 277, 304, 311, 312, 313,
 316, 317, 319, 325, 332, 337, 359, 372, 443, 485, 496, 534, 564, 613, 617, 618, 619, 627,
 630, 631, 633, 634, 635
 philosopher, 5, 29, 45, 198, 204, 232, 234, 235, 238, 239, 240, 241, 245, 249, 330, 333, 378,
 399, 404, 405, 409, 410, 412, 415, 425, 427, 437, 441, 444, 445, 446, 448, 449, 450, 453,
 476, 484, 487, 500, 509, 517, 518, 520, 536, 537, 556, 558, 560, 562, 563, 564, 568, 569,
 570, 576, 595, 596, 640
 philosophie du langage, 24, 31, 33, 43, 54, 90, 98, 100, 117, 120, 146, 147, 174, 193, 194,
 203, 208, 217, 257, 263, 265, 269, 271, 272, 283, 288, 289, 322, 329, 337, 347, 370, 372,
 379, 380, 424, 442, 443, 458, 488, 489, 491, 493, 496, 503, 504, 510, 534, 535, 536, 540,
 569, 570, 626, 627, 631, 632, 633, 635
 physicalisme, 72, 131
 plain, 31, 52, 80, 106, 111, 119, 125, 143, 221, 224, 228, 235, 236, 244, 249, 254, 307, 337,
 348, 397, 406, 409, 410, 419, 420, 422, 425, 428, 440, 442, 446, 447, 450, 477, 479, 499,
 500, 503, 515, 552, 579, 580, 581, 582, 591
 positivisme, 134, 530, 619, 620
 pragmatisme, 68, 70, 71, 266, 280, 304, 306, 616, 627
 rationalisme, 23, 50, 186, 188, 193, 284, 455, 617, 620
 réalisme, 8, 21, 30, 33, 34, 35, 36, 49, 52, 53, 55, 58, 65, 67, 90, 91, 95, 97, 98, 99, 144, 152,
 154, 156, 157, 169, 173, 174, 175, 176, 198, 203, 222, 255, 285, 286, 299, 300, 301, 306,
 312, 333, 389, 404, 407, 409, 413, 420, 421, 442, 443, 444, 446, 451, 482, 483, 509, 529,
 530, 531, 539, 543, 546, 572, 612, 616, 617, 622, 624, 636
 relative objectivité, 377, 472, 482, 484
 représentationnalisme, 50, 58, 91, 93, 98, 164, 413, 617, 618
 rêve, 7, 16, 248, 251, 303, 396, 402, 431, 433, 434, 444, 508, 544, 545, 591, 594, 598, 599,
 601, 640
 scepticisme, 1, 5, 18, 19, 22, 23, 27, 28, 29, 33, 34, 35, 37, 38, 39, 40, 43, 45, 47, 53, 54, 55,
 69, 81, 94, 95, 97, 109, 113, 116, 122, 131, 132, 133, 138, 141, 143, 147, 152, 153, 159,
 162, 166, 169, 170, 174, 175, 180, 185, 186, 188, 189, 190, 191, 192, 193, 194, 195, 196,
 197, 198, 199, 201, 204, 205, 206, 219, 220, 221, 222, 224, 226, 227, 228, 229, 230, 231,
 232, 233, 236, 237, 238, 239, 240, 241, 242, 243, 244, 245, 246, 247, 248, 249, 250, 251,
 252, 253, 254, 255, 256, 257, 258, 259, 260, 261, 262, 263, 264, 265, 266, 267, 268, 269,
 271, 272, 273, 274, 275, 276, 277, 280, 281, 282, 283, 284, 285, 286, 287, 289, 290, 291,

296, 299, 300, 301, 305, 306, 307, 309, 311, 315, 317, 318, 319, 320, 321, 322, 323, 324,
 325, 326, 327, 328, 329, 330, 331, 332, 333, 334, 336, 337, 338, 339, 340, 341, 347, 348,
 352, 354, 360, 361, 373, 374, 375, 376, 380, 381, 383, 384, 389, 391, 393, 394, 395, 396,
 397, 398, 399, 400, 401, 402, 403, 404, 405, 406, 407, 408, 409, 410, 411, 412, 413, 414,
 415, 417, 419, 420, 421, 423, 424, 425, 426, 427, 428, 429, 430, 431, 432, 433, 434, 435,
 436, 437, 438, 439, 440, 442, 443, 444, 445, 446, 448, 449, 450, 454, 455, 460, 461, 466,
 467, 468, 476, 477, 478, 479, 480, 483, 484, 485, 487, 488, 491, 497, 499, 504, 505, 507,
 509, 510, 511, 512, 513, 514, 515, 516, 517, 519, 520, 522, 523, 524, 525, 527, 529, 530,
 531, 533, 535, 536, 537, 538, 539, 540, 541, 542, 543, 544, 545, 546, 548, 549, 550, 551,
 561, 565, 569, 570, 571, 572, 591, 598, 602, 613, 614, 616, 617, 618, 619, 620, 622, 623,
 630, 640
 sémantique, 36, 77, 122, 128, 133, 170, 173, 203, 235, 262, 264, 283, 292, 308, 346, 349,
 371, 379, 381, 382, 384, 386, 391, 398, 404, 405, 408, 428, 431, 459, 461, 470, 472, 492,
 493, 494, 495, 500, 501, 502, 504, 508, 514, 564, 595, 625, 626
 sens commun, 7, 33, 36, 39, 40, 45, 52, 57, 58, 59, 68, 72, 74, 76, 78, 82, 83, 85, 86, 88, 92,
 97, 101, 102, 104, 106, 107, 108, 109, 111, 113, 114, 116, 118, 119, 124, 128, 129, 138,
 141, 142, 146, 148, 149, 155, 156, 158, 162, 164, 166, 167, 168, 169, 170, 171, 172, 173,
 176, 177, 191, 195, 198, 205, 208, 209, 213, 215, 219, 220, 221, 222, 223, 224, 225, 226,
 228, 229, 238, 242, 243, 244, 245, 246, 247, 248, 249, 253, 255, 263, 278, 285, 287, 307,
 308, 311, 319, 325, 326, 330, 337, 341, 344, 363, 368, 393, 394, 396, 397, 399, 400, 401,
 402, 403, 404, 406, 408, 409, 410, 411, 412, 413, 414, 415, 416, 417, 418, 419, 420, 422,
 423, 424, 425, 426, 427, 428, 429, 430, 437, 438, 439, 440, 446, 447, 448, 449, 476, 477,
 485, 488, 498, 499, 500, 509, 519, 555, 564, 569, 578, 581, 593, 594, 611, 613, 614, 618,
 622, 627, 628, 629, 630, 633, 634
 strates, 297, 300
 subjectivisme, 541, 543, 546, 547, 574, 640
 théorie de la signification, 379, 382, 384, 385, 488, 496, 630
 tradition, 29, 37, 56, 90, 107, 109, 136, 141, 157, 167, 174, 178, 184, 225, 263, 266, 271, 301,
 331, 342, 382, 383, 413, 453, 522, 556, 558, 568, 625, 636
 traits, 7, 87, 93, 113, 133, 141, 145, 160, 208, 238, 239, 240, 248, 254, 273, 275, 280, 292,
 299, 350, 359, 385, 412, 439, 459, 479, 487, 501, 502, 508, 528, 532, 535, 544, 545, 572,
 574, 586, 595, 596, 597, 640
 vériconditionnel, 489
 vérificationnisme, 39, 52, 149, 150, 154, 157, 158, 319, 447
 vérité du scepticisme, 43, 54, 123, 165, 220, 254, 263, 265, 300, 301, 307, 320, 393, 396, 402,
 516, 520, 522, 560, 610
 vie humaine, 273, 318, 447, 459, 471, 485, 486, 487, 532, 533, 554, 555, 557, 559, 562, 563,
 633

BIBLIOGRAPHIE

CORPUS

- CLARKE Thompson Morgan, « The Legacy of Skepticism », *The Journal of Philosophy*, Vol. 69, N° 20, Sixty-Ninth Annual Meeting of the American Association Eastern Division, (Nov.9, 1972), p. 754 -769.
- ----- « Seeing Surfaces and Physical Objects », *Philosophy in America*, Edited by Max Black, 1965, p. 98-114.
- ----- *The Nature of Traditional Epistemology*, Ph.D. Dissertation, Harvard University, 1962, (thèse de doctorat inédite)
- ----- « Reflections on Likeness of Meaning », *Philosophical studies : An International Journal for Philosophy in the Analytic Tradition*, Vol. 3, n° 1 (Jan., 1952), Springer, p. 9-13.

BIBLIOGRAPHIE SÉLECTIVE :

1- Articles, conférences inédites et études portant sur tout ou partie de l'œuvre de Thompson Morgan Clarke

- AMINI Majid, « How Relativist are Sceptics ? », *Cogito Multidisciplinary Research Journal*, Vol. III, n°1, Mars 2011, p. 5-15.
- BAZ Avner, « Who Knows ? The Human Significance of Knowing that Such and Such », conférence inédite du 24 avril 2007, organisée par Jean-Philippe Narboux dans le cadre du Séminaire du CREPHINAT *Les institutions de l'humain*, département de philosophie de l'université Michel de Montaigne Bordeaux 3.
- ----- « Responses to Skepticism », conférence inédite Colloque international *The Legacy of Thompson Clarke : From skepticism to Contextualism*, Université Bordeaux 3, 7-11 Juin, 2011.
- CONANT James, « The Dialectical Relation between the Plain and the Philosophical in Thompson Clarke » Conférence inédite Colloque international *The Legacy of Thompson Clarke : From skepticism to Contextualism*, Université Bordeaux 3, 7-11 Juin, 2011.
- DOMENACH Elise, « Scepticisme, sense data et contexte : J. L. Austin, Stanley Cavell, Thompson Clarke », conférence sur les sense-data, Amiens, le 13 décembre 2001, p. 19, disponible sur <http://sensedata.free.fr>.
- ----- *La vérité du scepticisme. Stanley Cavell et le renouveau sceptique dans la philosophie anglo-américaine depuis 1945*, Thèse de doctorat en philosophie, inédite, Université de Picardie, Amiens, 2006.
- ----- « Scepticisme, sens commun et langage ordinaire : le difficile héritage du « furieux sens commun de Moore » dans la philosophie américaine contemporaine », PUF, *Revue de Métaphysique et de Morale* 2006/3, n° 51, p. 385-397.

- ----- « Stanley Cavell : les chemins de la reconnaissance », *Revue Philosophique de Louvain*, Quatrième série, Tome 96, n°3, 1998, p. 496-511.
- GASCOIGNE Neil, « The Legacy of Clarke » in, *Jarhbuch Wittgenstein studien* 2003-2006, 24 p., <http://royalholloway.academia.edu/NeilGascogne/Papers/81460>.
- GORODEISKI Keren & JOLLEY Kelly Dean, « The Unboundeness of the Plain ; or, the ubiquity of Lilliput ? How to do Things with Thompson Clarke ? » Conférence inédite Colloque international *The Legacy of Thompson Clarke : From skepticism to Contextualism*, Université Bordeaux 3, 7-11 Juin, 2011.
- GUIGNON B. Charles, *Heidegger and the Problem of Knowledge*, Indianapolis, Hackett Publishing Company, Inc., 1983.
- HAMAWAKI Arata, « In Search of the Plain and the Philosophical : Skepticism, Self-Knowledge and Transcendental Illusion », *Reading copy*, University of Chicago, 05 mai 2011, inédit.
- KINGWEL Mark, « The Plain Truth about Common Sense : Skepticism, Metaphysic, ans Irony », *The Journal of Speculative Philosophy*, new series, Vol.9, n°3, Pennsylvania State University, 1995, p. 169-188.
- LEVINE Janet, « Skepticism, Objectivity, and the Invulnerability of Knowledge », *Philosophy and Phenomenological Research*, Vol. 48, n°1, (Septembre 1987), p. 63-78.
- LEWIS David, « Elusive Knowledge », *Australian Journal of Philosophy*, Vol. 74, n°4, Décembre 1996, p. 549-567 ; traduction française par N. Cominotti, « La connaissance évasive », *Philosophie de la connaissance*, Paris, Vrin, 2005, p. 353-390.
- MARTIN Mike, « Elusive Objects », Conférence inédite Colloque international *The Legacy of Thompson Clarke : From skepticism to Contextualism*, Université Bordeaux 3, 7-11 Juin, 2011.
- NARBOUX Jean-Philippe, « Voir, dire, et dire voir. Clarke, McDowell, Travis », *Lire l'esprit et le monde*, (dir.) C. Al-Saleh & A. Le Goff, Paris, 2012, 19 pages.
- PRITCHARD Duncan, « The Structure of Sceptical Arguments », *The Philosophy Quarterly* 55, 2005, p. 37-52.
- ----- « Contextualism, Scepticism and Warranted Assertibility Manoeuvres », *Knowledge and Skepticism*, (B. Stroud 1989) S. Keim-Campbell, M. O'Rourke & H. Silverstein, MIT Press, 20005, p. 1-19.
- ----- « Neo-mooreanisme and Contextualism », *Grazer Philosophische Studien*, n° 67, p. 20-43.
- SAYWARD Charles, « Thompson Clarke and the problem of Other Minds », *International Journal of Philosophical Studies*, Vol. 13(1).1-14, Routledge, Mars 2005.
- STROLL Avrum, « The Role of Surfaces in an Ecological Theory of Perception », *Philosophy and Phenomenological Research*, Vol. 46, n°3 (Mars 1986), p. 437-453.
- ----- *Surfaces*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1988,
- STROUD Barry, *The significance of Philosophical Skepticism*, London, Oxford University Press, 1984.
- ----- « Understanding human knowledge in general », M. Clay et K. Lehrer (dir.) *Knowledge and scepticism*, Boulder, Westview Press, 1989, p. 31-50 ; trad. franç. par J. Dutant, « Comprendre la connaissance humaine en général », *Philosophie de la connaissance. Croyance, connaissance, justification*, Paris, Vrin, 2005, p. 313-344.

- ----- *Understanding Human Knowledge : Philosophical Essays*, Londres, Oxford University Press, 2000.
- ----- « Thompson Clarke and "Truth of Skepticism », Conférence inédite in Colloque international *The Legacy of Thompson Clarke : From skepticism to Contextualism*, Université Bordeaux 3, 7-11 Juin, 2011.
- TRAVIS Charles, *Les liaisons ordinaires. Wittgenstein sur la pensée et le monde*, texte français édité par Bruno Ambroise, Paris, Vrin, 2003.
- ----- « Seeing is not Kind of Knowing », Conférence inédite in Colloque international *The Legacy of Thompson Clarke : From skepticism to Contextualism*, Université Bordeaux 3, 7-11 Juin, 2011.
- -----, « Le visage de la perception », *Le silence des sens*, § 1, trad. de l'anglais par B. Ambroise, V. Aucouturier et L. Rayd, Paris, Editions du Cerf, 2012.
- WILLIAMS Michael, *Unnatural Doubts. Epistemological Realism and the Basis of Skepticism*, Princeton University Press, 1995.
- ----- « Contextualism, Externalism and Epistemic Standards », *Philosophical Studies*, n°103, p. 1-23.

2- Articles et études générales portant sur les œuvres d'Austin, Cavell, Moore et Wittgenstein

- ALBRITTON Rogers, « On Wittgenstein's Use of the term « Criterion » », *The Journal of philosophy*, LVI, (Octobre 1959), p. 845-857.
- AL-SALEH Christophe, *J. L. Austin et le problème du réalisme*, Thèse inédite, Université de Picardie Jules Verne, Amiens, 2003.
- ----- « Le pyrrhonisme de Ludwig Wittgenstein », <http://www.christophe-alsaleh.fr>.
- ----- « Le tournant grec de la phénoménologie linguistique », *John L. Austin et la philosophie du langage ordinaire*, (dir.) C. Alsaleh & S. Laugier, Hildesheim, Georg Olms Verlag, 2011, p. 235-243.
- ----- « La connaissance austinienne », *John L. Austin et la philosophie du langage ordinaire*, (dir.) C. Alsaleh & S. Laugier, Hildesheim, Georg Olms Verlag, 2011, p. 315-323.
- AL-SALEH Christophe & AMBROISE Bruno, « Expérience et représentation. Métaphysique de l'expérience versus silence des sens », *L'expérience*, (dir.) L. Perreau, Paris Vrin, 2010, p. 155-176.
- AL-SALEH Christophe & LAUGIER Sandra, *John L. Austin et la philosophie du langage ordinaire*, Hildesheim, Olms, 2011.
- AMBROISE Bruno, *Les pouvoirs du langage : la contribution de J. L. Austin à une théorie contextualiste des actes des paroles*, Thèse de doctorat, Université Paris X - Nanterre, mars 2005, inédite.
- -----, « Austin : la parole comme action », *Lectures de la philosophie analytique*, (dir.) S. Laugier & S. Plaud, Paris, Éditions Ellipses, 2011, p. 179-196.

- ----- « Le sens commun contre la « position scolastique » : langage ordinaire et méthode philosophique chez Austin », *Normativités du sens commun*, (dir.), C. Gautier & S. Laugier, CURRAP/PUF, 2009, p. 109-127.
- ----- « Logique de l'implicite chez Austin et Grice », *John L. Austin et la philosophie du langage ordinaire*, (dir.) C. Alsaleh & S. Laugier, Hildesheim, Georg Olms Verlag, 2011, p. 137-157.
- ARMENGAUD Françoise, *Moore et la genèse de la philosophie analytique*, Paris, Klincksieck, 1985.
- AYER Alfred, « *Has Austin refuted sense-data ?* », *Synthese* 17, 1967, p. 117-140.
- BALDWIN Theodore, *G. E. Moore*, (dir.) T. Honderich, Londres & New York, Routledge, 1990.
- BENOIST Jocelyn, LAUGIER, Sandra (dir.), *Husserl et Wittgenstein. De la description de l'expérience à la phénoménologie linguistique*, Georg Olms Verlag AG, Hildesheim -Zürich-New York, 2004.
- ----- « le mythe de l'usage », *L'usage : Heidegger et Wittgenstein*, Les études philosophiques, juillet 2010-3, PUF, 2010, p. 417- 432.
- BOUVERESSE Jacques, *Le mythe de l'intériorité. Expérience, signification et langage privé chez Wittgenstein*, Paris, Les Éditions de Minuit, 1976.
- ----- *Essais III. Wittgenstein & les sortilèges du langage*, Marseille, Editions Agone, 2003.
- BOUVERESSE Jacques, LAUGIER, Sandra et ROSAT Jean-Jacques, (dir.), *Wittgenstein, dernières pensées*, actes du colloque organisé au Collège de France du 14 au 16 mai 2001, Marseille, Agone, 2002.
- CAVELL, Stanley, *The Claim of Reason. Wittgenstein, Skepticism, Morality and Tragedy*, First edition, Oxford University Press, (1979) ; trad. de l'anglais par S. Laugier et N. Balso, *Les Voix de la raison. Wittgenstein, le scepticisme, la moralité et la tragédie*, 1ère édition, Paris, Éditions du Seuil, 1996.
- ----- *Qu'est-ce que la philosophie américaine ? : De Wittgenstein à Emerson. Une nouvelle Amérique encore inapprochable*, suivi de, *Conditions nobles et ignobles*, suivi de, *Statuts d'Emerson*, trad. de l'anglais (USA) par C. Fournier et S. Laugier, Paris, Folio Gallimard, 2009
- ----- « Notes and Afterthoughts on the Opening of Wittgenstein's Investigations », *Philosophical Passages*, Chap. 6, Oxford, Blackwell, 1995, p. 125-186 ; « Notes de cours et réflexions rétrospectives sur l'ouverture des Recherches Philosophiques de Wittgenstein » (2007), trad. de l'américain par J.-P. Narboux, in *Cahier de l'Herne Wittgenstein*, Paris, Éditions de l'Herne, à paraître.
- CHAUVE Alain, *Russel-Wittgenstein. La vérité et la logique*, Poitiers, SCEREN-CNDP, 2011.
- CHAUVIRE Christiane, *Voir le visible, La seconde philosophie de Wittgenstein*, Paris, PUF, 2003.
- ----- *Le moment anthropologique de Wittgenstein*, Paris, Kimé, 2004.
- ----- « Wittgenstein, philosophe critique », *Lectures de la philosophie analytique*, (dir.) S. Laugier & S. Plaud, Paris, Éditions Ellipses, 2011, p. 103-119
- CHAUVIRE Christiane (dir.), *Wittgenstein et les questions du sens*, Revue L'art du comprendre, n° 20, Paris, 2011,

- CHAUVIRE Ch., LAUGIER S., ROSAT J.- J. (Ed.), *Wittgenstein : les mots de l'esprit. Philosophie de la psychologie*, Paris, Vrin, 2001.
- COLIVA Annalisa, *Moore and Wittgenstein : Scepticism, Certainty, and Common Sense*, Palgrave MacMillan, 2010.
- CONANT James « Cavell et ses critiques à propos de la signification et de l'usage », in *Cynos*, Vol.17, n° 1, *Aspect de la philosophie américaine aujourd'hui*, sous la responsabilité de J. P. Cometti & P. Di Mascio, 2000, mis en ligne 2008, URL : <http://revel.unice.fr/cynos/index.html>.
- ----- « Philosophy and Biography », James C. Klagge (Eds), *Wittgenstein, Biography and Philosophy*, Cambridge University Press, 2001, p. 16-50.
- CONTOU Mathieu, « La vie de l'usage. Philosophie du langage et vitalisme chez Wittgenstein », Chauviré C. (dir.) *Wittgenstein et les questions du sens*, Revue L'art du comprendre, n° 20, Paris, 2011, p. 67-91.
- DAVAL René, *Moore et la philosophie analytique*, Paris, PUF, 1997.
- -----» Moore, de l'idéalisme au sens commun », *Lectures de la philosophie analytique*, (dir.) S. Laugier & S. Plaud, Paris, Ellipses, 2011, p. 88-102.
- ----- « G. E. Moore et la critique de « l'illusion descriptive » », *John L. Austin et la philosophie du langage ordinaire*, (dir.) C. Alsaleh & S. Laugier, Hildesheim, Georg Olms Verlag, 2011, p. 53-62.
- DIAMOND Cora, *the Realistic Spirit : Wittgenstein, Philosophy and the Mind*, M.I.T., 1995 ; *L'esprit réaliste. Wittgenstein, la philosophie et l'esprit*, trad. de l'anglais (U.S.) par E. Halais et J.-Y. Mondon, Paris, PUF, 2004.
- DOMENACH Elise, « Stanley Cavell : les chemins de la reconnaissance », *Revue Philosophique de Louvain*, Quatrième série, Tome 96, n° 3, 1998, p. 496-511.
- -----, "Naturalisme et scepticisme chez Cavell, McDowell et Strawson. Les héritages contemporains d'une question humienne", *Revue de Métaphysique et de Morale* 2003/2, n°38, p. 159-179.
- -----, *Stanley Cavell, le cinéma et le scepticisme*, Paris, PUF, 2011.
- -----, « » La vérité du scepticisme », le destin d'une expression », *Stanley Cavell, Revue Internationale de philosophie* 2011/2-n°256, p. 201-220.
- DONATELLI Piergiorgio, « Cavell et un nouveau départ pour l'éthique », *Stanley Cavell, Revue Internationale de philosophie* 2011/2- n°256, p. 129-150.
- FONTAINE Olivier, « Le « Voir comme » entre voir et penser ? Remarques sur « l'espace grammatical » de la saisie d'aspects », *Wittgenstein : les mots de l'esprit. Philosophie de l'esprit*, (dir.) Ch. Chauviré, S. Laugier, J. J. Rosat, Paris, Vrin, 2001, p. 159-182.
- GUSTAFSON M., « Perfect Pitch and Austinian Examples : Cavell, McDowell, Wittgenstein and the Philosophical Significance of Ordinary Language », *Inquiry – An Interdisciplinary Journal of Philosophy*, 2005, Vol. 48, N4 (AUG), Oxford Routledge Publisher, p. 356-389.
- IMBERT Claude, « Stanley Cavell. Au-delà du scepticisme », *Archives de philosophie*, Tome 57, octobre-décembre 1994, p. 633-644.
- KENNY Anthon, *The legacy of Wittgenstein*, Oxford, Blackwell, 1984.
- KRIPKE Saul, *Wittgenstein. On Rules and Private language*, Basil Blackwell edition, 1982 ; *Règles et langage privé. Introduction au paradoxe de Wittgenstein*, trad. franç. par T. Marchaise, Seuil, 1996.

- LARA, Philippe de, *L'expérience du langage. Wittgenstein philosophe de la subjectivité*, Paris, Éditions Ellipses, 2005.
- LAUGIER Sandra, « Sense and Sense-data : Austin, Putnam, McDowell, Travis », Workshop, 13-14 mars 2003, Département de philosophie, Université Jules Verne, Amiens.
- ----- *Wittgenstein. Le mythe de l'inexpressivité*, Paris, Vrin, 2010
- -----» Stanley Cavell enfin incontournable», *Stanley Cavell, Revue Internationale de Philosophie* 2011/2- n°256, p. 113-119.
- ----- « L'acte de langage contre la pragmatique », *John L. Austin et la philosophie du langage ordinaire*, (dir.) C. Alsaleh & S. Laugier, Hildesheim, Georg Olms Verlag, 2011, p. 161-181.
- LAUGIER Sandra & AL-SALEH Christophe, « Qu'est-ce la philosophie du langage ordinaire ? », *John L. Austin et la philosophie du langage ordinaire*, (dir.) C. Alsaleh & S. Laugier, Hildesheim, Georg Olms Verlag, 2011, p. 5-37.
- MALCOM Norman, « Moore and Ordinary Language », P. A. Schilpp (dir.) *The Philosophy of G. E. Moore*, Evanston ; Illinois, The Library of Philosophers, 1942
- MARION Mathieu, « Cook Wilson and Austin on Knowledge, Wittgenstein, and the rise of Ordinary Language Philosophy », *John L. Austin et la philosophie du langage ordinaire*, (dir.) C. Alsaleh & S. Laugier, Hildesheim, Georg Olms Verlag, 2011, p. 81-105.
- MCGINN Marie, « The Everyday Alternative to Scepticism : Cavell and Wittgenstein on Other Minds », *Wittgenstein and Scepticism*, (dir.) MC Manus, London, Routledge, 2004, p. 240-159.
- MEYER Michel, direction, *Stanley Cavell, Revue Internationale de Philosophie* 2011/2, Vol. 65, n°256.
- MOATI Raoul, « Langage ordinaire et vouloir dire : Stanley Cavell défenseur critique d'Austin », *John L. Austin et la philosophie du langage ordinaire*, (dir.) C. Alsaleh & S. Laugier, Hildesheim, Georg Olms Verlag, 2011, p. 469-491.
- MORAN Richard, « Cavell and Outsiders and Others », *Stanley Cavell, Revue Internationale de Philosophie* 2011/2-n°256, p. 239-256.
- NARBOUX Jean-Philippe, *Dimensions et paradigmes. Wittgenstein et le problème de l'exemplarité*, Paris, collection Mathesis, Vrin, à paraître.
- ----- « Les usages du « ALS » entre le superlatif et l'ordinaire », *Wittgenstein : les mots de l'esprit. Philosophie de la psychologie*, (dir.) Chauviré Ch., Laugier S., Rosat J.- J., Paris, Vrin, 2001, p. 225-261.
- ----- « L'intentionnalité : un parcours fléché », *Lire les Recherches Philosophiques de Wittgenstein*, (dir.) S. Laugier et Ch. Chauviré, Paris, Vrin, 2006, p. 189-206.
- ----- « Notes de cours et réflexions rétrospectives sur l'ouverture des *Recherches Philosophiques* de Wittgenstein », Traduit de l'américain par J.-P. Narboux. Texte original : « Notes and Afterthoughts on the Opening of Wittgenstein's *Investigations* », chapitre 6 de *Philosophical Passages : Wittgenstein, Emerson, Austin, Derrida*, Cambridge, Massachusetts, Blackwell, 1995, p.125-186 ; la première partie a été reprise dans *The Cambridge Companion to Wittgenstein*, Cambridge University Press, 1996, p. 261-295.
- ----- « Y a-t-il jamais de surprise en logique ? Logique et téléologie : Kant et Wittgenstein » in *Kant*, (dir.) C. Bouton, Paris, Vrin, 2007.

- ----- « Qua. Heidegger, Wittgenstein et le nivellement logique du sens », *L'usage : Heidegger et Wittgenstein, Les études philosophiques* Juillet 2010-3, PUF, 2010, p. 393-415.
- PASTORINI Chiara, *Ludwig Wittgenstein, une introduction*, Paris, Pocket, 2011.
- PATAUT Fabrice, « Réalisme, sens commun et langage ordinaire » in *John L. Austin et la philosophie du langage ordinaire*, (dir.) C. Alsaleh & S. Laugier, Hildesheim, Georg Olms Verlag, 2011, p. 417-432.
- PEARS David, *La pensée-Wittgenstein. Du Tractatus aux Recherches philosophiques*, trad. de l'anglais par C. Chauviré, Paris, Aubier, 1993.
- PERRIN Denis, « L'intelligibilité synoptique. Ressemblance, aspect, morphologie », *Wittgenstein et les questions du sens*, (dir.) C. Chauviré, *Revue L'art du comprendre*, n° 20, Paris, 2011, p. 13-34
- PLAUD Sabine, « Morphologie grammaticale et méthode des variations. Wittgenstein, Husserl et la quête des essences », *Wittgenstein et les questions du sens*, (dir.) C. Chauviré, *Revue L'art du comprendre*, n° 20, Paris, 2011, p. 195-213.
- RAÏD Layla, *L'illusion du sens. Le problème du réalisme chez le second Wittgenstein*, Paris, Kimé, 2006.
- -----, *Le réalisme, la connaissance et l'ordinaire. Éthique et épistémologie après Wittgenstein*, Mémoire d'Habilitation à diriger des recherches, Paris, Décembre, 2011.
- -----, « Wittgenstein et le mythe d'une science de l'expression », in *La physiognomonie. Problèmes philosophiques d'une pseudo-science*, (dir.) C. Bouton, V. Laurand et L. Raïd, Paris, Kimé, 2005.
- -----, « Enoncés passionnés et performatifs selon Stanley Cavell », *Stanley Cavell, Revue Internationale de philosophie*, 2011/2-n°256, p. 151-165.
- RORTY Richard, « Wittgenstein, Heidegger et l'hypostase du langage », *Lieux et transformation de la philosophie, Les Cahiers de Paris VIII*, Saint-Denis, Presses Universitaires de Vincennes, 1991, p. 81-106.
- ----- « Cavell et le scepticisme », *Conséquences du pragmatisme*, trad. fr de J.- P. Cometti, Paris, Seuil, 1993, p. 323-344.
- SBISA Marina, « J. L. Austin's linguistic method : toward a reassessment », *John L. Austin et la philosophie du langage ordinaire*, (dir.) C. Alsaleh & S. Laugier, Hildesheim, Georg Olms Verlag, 2011, p. 109-135.
- SCHULTE Joachim, *Lire Wittgenstein. Dire et montrer*, trad. de l'allemand par M. Charrière et J.- P. Cometti, éditions de l'éclat, 1992.
- SOUTIF Ludovic, *Wittgenstein et le problème de l'espace visuel*, Paris, Vrin, 2011.
- STROLL Avrum, *Moore & Wittgenstein : on Certainty*, Oxford University Press, 1994.
- TRAVIS Charles, « *The Silence of the Senses* », *Mind*, Vol. 113, January 2004, p. 58-94 ; *Le silence des sens*, trad. franç. B. Ambroise, V. Aucouturier, L. Raïd, Paris, Éditions du Cerf, 2012.
- -----, « A Sense of Occasion », *The philosophical Quarterly*, n° 55, p. 286-314.
- WAI-HUNG WONG, « Moore the Skeptic and the Philosophical Context », *Pacific Philosophical Quarterly* 87, 2006, p. 271-287
- WRIGHT Crispin, « (Anti-) Sceptics Simple and Subtle : G.E. Moore and John McDowell », *Philosophy and Phenomenological Research* 65, 2002, p. 330-348.

- WRIGHT Crispin, « Wittgensteinian Certainties », *Wittgenstein and Skepticism*, (dir.) D. MacManus, 2004, p. 22-55

3- Articles, conférences inédites et études pourtant sur le contextualisme, l'empirisme, le naturalisme, le phénoménisme, le rationalisme, le réalisme, le représentationnalisme, le scepticisme, l'épistémologie traditionnelle & l'épistémologie naturalisée, la philosophie de la perception

- ALLIX Louis, *Perception et réalité. Essai sur la nature du visible*, Paris, C.N.R.S, 2004
- AL-SALEH Christophe, « La place de la critique de Hume dans la formation du réalisme à Oxford dans la première moitié du XXe siècle : quelques aspects », *Revue de Métaphysique et de Morale*, 2003/2-n°38, PUF, p. 199-212.
- AMBROISE Bruno, « Connaissance et objectivité : Cook Wilson, John Austin et Charles Travis », *Colloque international « Cook Wilson »*, Université de Picardie Jules Vernes, 03 avril 2003, inédit.
- ANDLER Daniel, « The normativity of Context », *Philosophical Studies*, 100, 3, 2000, p. 273-303.
- AYER Alfred, *The Foundations of Empirical Knowledge*, Londres - New York, MacMillan and Co. limited, 1953.
- ----- *The Problem of Knowledge*, Londres, Penguin books, 1956.
- BANDINI Aude, *Wilfrid Sellars et le mythe du donné*, Paris, PUF, 2012.
- BARBARAS Renaud, *La perception. Essai sur le sensible*, Paris, Vrin, 2010.
- BARNES Julian, « Scepticism and Relativity », in *Philosophical Studies*, XXXII, 1988/90, p. 1-31.
- BAUER William A., « Attributing Knowledge of the Virtues Contextualism », *The Reasoner* 2(8) 6-7 August 2008, 3 p.
- BENOIST Jocelyn, *Concepts ; Introduction à l'analyse*, Éditions du Cerf, 2010.
- -----, *Éléments de philosophie réaliste*, Paris, Vrin, 2011.
- BERKELEY George, *Principes de la connaissance humaine*, trad. et présentation de D. Berlioz, Paris, Garnier Flammarion, 1991.
- BERMÚDEZ José Luis, « Naturalised Sense Data », *Philosophy and Phenomenological Research*, Vol.61, October 2000, p. 353-374.
- BITBOL Michel, *Physique et philosophie de l'esprit*, Paris, Flammarion, 2000.
- BONJOUR Laurence, *The Structure of Empirical Knowledge*, Harvard University Press, 1985.
- BONNET Christian et WAGNER Pierre, (dir.), *L'âge d'or de l'empirisme logique. Vienne - Berlin - Prague 1929-1936*, Paris, Gallimard, 2006.
- BOULDER Stephen, *The Rediscovery of Common sense Philosophy*, Basingstoke, Palgrave MacMillan, 2007.
- BOUVERESSE Jacques, *Langage, perception et réalité. Vol.1, La perception et le jugement*, Nîmes, Éditions Jacqueline Chambon, 1995.
- -----, *Langage, perception et réalité. Vol.2, Physique, phénoménologie et grammaire*, Nîmes, Éditions Jacqueline Chambon, 2004.
- -----, *Le philosophe et le réel*, Paris, Hachette Littératures, 1998.

- -----, *Essais VI. Les lumières des positivistes*, Marseille, Agone, 2011.
- BOUVERESSE Jacques et ROSAT, Jean-Jacques, sous la direction de, *Philosophies de la perception. Phénoménologie, grammaire et sciences cognitives*, Paris, Odile Jacob, 2003.
- BRAHAMI Frédéric, *Le travail du scepticisme*, Paris, PUF, 2001.
- -----» Le scepticisme de Hume », *Lectures de Hume*, (dir.) J.-P. Cléro et Ph. Saltel, Éditions Ellipses, 2009, p. 19-40.
- BRENTANO Franz, *Psychologie du point de vue empirique*, Traduction et préface de M. de Gandillac, Paris, Aubier, Édition Montaigne, (1944), Nouvelle édition revue et présentée par J.-F. Courtine, Paris, Vrin, 2008.
- BRIAULT Thierry, *Les philosophies du sens commun : pragmatique et déconstruction*, Paris, l'Harmattan, 2004.
- BRUECKNER Anthony, « The Elusive Virtues of Contextualism », *Philosophical Studies* 118, p. 401-405.
- BRUGIERE Fabienne & RAÏD Layla, (dir.) *Empirismes modernes et contemporains*, Bordeaux, Presses Universitaires de Bordeaux, (à paraître).
- BRUN Cédric, *Représentationnalisme cognitif et représentationnalisme classique. Essai d'épistémologie fondationnelle des sciences cognitives*, Thèse de doctorat, non publiée, Université Michel de Montaigne, Bordeaux, décembre 2007.
- ----- « Perception et représentation mentale dans le *Traité de la nature humaine* », *Lectures de Hume*, (dir.) J.-P. Cléro et Ph. Saltel, Éditions Ellipses, 2009, p. 151-171.
- BROAD Charlie, Dumber, *The Minds and its Place in Nature*, Londres, Paul Kegan, 1925.
- BURNYEAT J. M., « The Sceptic and his Place and Time », in *Philosophy and History*, (Ed.) by R. Rorty, Cambridge University Press, 1984, p. 225-254.
- ----- « Can the Sceptics live in the scepticism ? », *Doubt and Dogmatism : Studies in Hellenistic Epistemology*, (Ed.) by M. Schofield et al., Oxford Clarendon Press, 1989, p. 20-53.
- BUTCHAROV Panayot, *Skepticism about the External World*, NewYork-Oxford, Oxford University Press, 1998.
- CARO de Mario & MACARTHUR david (dir.), *Naturalism in question*, Cambridge (Mass.) Harvard University Press, 2004
- CARO de Mario & MACARTHUR David (dir.), *Naturalism and Normativity*, New York, Columbia University Press, 2010.
- CHAPUIS-SCHMITZ, *Le sens à l'épreuve de l'expérience*, Paris, Vrin, 2010.
- CHILSHOM Roderick M., *Perceiving : A Philosophical Study*, Ithica, Cornell, 1957.
- -----*Theory of Knowledge*, Prentice Hall, 1977.
- CONANT James, « Varieties of Scepticism », *Philosophy Department of Chicago*, inédit, 2000 ; *Wittgenstein and Scepticism*, (dir.) MC Manus, Londres, Routledge, 2004, p. 97-136.
- CORNFORTH Maurice, « Empiricism and Logic », *Marxism and the Linguistic Philosophy*, Londres, Lawrence & Wishart, 1965 ; *L'idéologie anglaise. De l'empirisme au positivisme logique*, trad. de l'anglais par D. Renault, Paris, Éditions Delga, 2010.
- DASTUR Françoise, « Husserl et le scepticisme », *La réduction, ALTER revue de phénoménologie*, n°11/2003, Paris, Éditions ALTER, p. 13-22.

- DEPRAZ Nathalie, *Plus sur Husserl. Une phénoménologie expérientielle*, Neuilly, Editions Atlande, 2009.
- DOKIC Jérôme, « Le cercle bipolaire. Intentionnalité et contenu perceptif », *De la perception à l'action*, (dir.), Paris, Vrin, 2000, p. 83-119.
- ----- *Qu'est-ce que la perception ?*, Paris, Vrin, 2004.
- ----- « *La neutralité métaphysique de la perception* », *Métaphysique contemporaine. Propriétés, mondes possibles et personnes*, textes réunis par E. Garcia et F. Nef, Paris, Vrin, 2007.
- -----» Voir comme, voir dans, et la question de la reconnaissance perceptive », intervention au Colloque international, « *Les raisons de l'esthétique à partir de Wittgenstein* », Maison des Sciences de l'Homme / Université de Strasbourg, les 27 & 28 janvier 2011, inédit.
- DRESKE Fred, *Perception, Knowledge and Belief Selected Essays*, Cambridge University Press, 2000.
- ENGEL Pascal, *Épistémologie pour une Marquise*, Paris, Editions Ithaque, 2011.
- FEYERABEND Paul, *Adieux la raison*, (1987), trad. franç. par B. Jurdant, Paris, Édition du Seuil, 1998.
- FOGELIN Robert, *Pyrrhonian reflections on Knowledge and Reflexion*, Oxford University Press, 1994.
- -----, *Hume's Skepticism in The Treatise of Human Nature*, Londres, Routledge & Paul Keagan, 1985.
- -----, "Hume skepticism", in D. Fate Norton & J. Taylor (Eds), *The Cambridge Companion to Hume*, Cambridge University Press, 2009.
- FUMERTON A. Richard, *Metaepistemology and Skepticism. Studies in Epistemology and cognitive theory*, Boston, Rowman & Littlefield, 1995.
- GASCOIGNE Neil, *Scepticism*, McGill's Queen University Press, 2002.
- ----- « Living Scepticism », University of Sterling, 2004, <http://royalholloway.academia.edu/NeilGaiscogne/Papers>.
- ----- « The metaphilosophical Significance of Scepticism », University of Sterling, 2004, royalholloway.academia.edu/NeilGaiscogne/Papers.
- GEE James F. Paul, *Perception, Intentionality, and naked infinitives : A study in linguistics and Philosophy*, Ph.D., Stanford University, 1975.
- GENS Jean-Claude, *L'expérience vive*, Paris, PUF/CNED, 2009.
- GOODMAN Nelson, *Fact, Fiction and Forecast*, Indianapolis, Bobbs-Merrill, 1955 ; *Faits, fictions et prédictions*, trad.de l'américain, par M. Abran, sous la direction de R. Larose, Y. Gauthier, R. Houde, Paris, Les Éditions de Minuit, 1984.
- ----- *The Structure of Appearance*, Harvard University Press, 1951 ; *La structure des apparences*, trad. fr. (dir.) J. B. Rauzy, Paris, Vrin, 2005.
- ----- *Ways of Worldmaking*, Hackett Publishing Company, 1978 ; *Manière de faire des mondes*, Tr. de l'américain par M. D. Popelard, Paris, Gallimard, 2006.
- GRANGER Gaston Gilles, *La vérification*, Paris, Odile Jacob, 1992.
- GRICE Paul Herbert, « The Causal Theory of Perception », *Proceeding of the Aristotelian Society*, Vol. 35, p. 121-152.
- HACKING Ian « Historical meta-epistemology », Congrès « *Wahreit und Geschite. Kolloquium* » (1993), *Abhandlungen der Akademie der Wissenschaften zü Gottingen*, n°231, Berlin, Gruyter Publishers, 1999, p. 53-77.

- HAKER P.M.S. & BAKER G. P., *Scepticism, Rules and Language*, Oxford, Basil Blackwell, 1984.
- HOLT David, ULM Melvin, « Conceptual Frameworks and Realism », *Metaphilosophy*, Vol. 13 Issue 1, Janvier 1982, p. 31-45.
- HOOKWAY Christopher, *Scepticism*, London, Routledge, 1990.
- JACKSON Franck, *Perception : A Representative Theory*, Cambridge, Cambridge University Press, 1977.
- JACOB Pierre, *L'empirisme logique, ses antécédents, ses critiques*, Paris, Les Éditions de Minuit, 1980.
- ----- *De Vienne à Cambridge. L'héritage du positivisme logique de 1950 à nos jours*, Paris Gallimard, 1980.
- ----- *Ways of Seeing : The Scope and Limits of Visual Cognition*, Oxford University Press, 2003.
- JACOBSON Stephen, « Contextualism and Global Doubts about the World », *Synthese*, n°129, p.381-404.
- JAMES William, *Essais d'empirisme radical*, (1912), trad. par G. Garreta et M. Girel, Editions Flammarion, Paris, 2007.
- JOHNSTONE, A. Albert, *Rationalized Epistemology. Taking Solipsism Seriously*, State University of New York Press, Albany, 1994.
- KANIZSA Gaetano, *Grammatica del vedere*, Società editrice il mulino, 1980 ; traduction française d'A. Chambolle, *La grammaire du voir. Essais sur la perception*, Paris, Diderot éditeur, 1998.
- KLEIN Peter, *Certainty : A Refutation of Skepticism*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1981.
- KLEIN Peter, « The Skepticism », *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, (dir.) E. Zalta, <http://plato.stanford.edu/entries/skepticism/>
- ----- « Skepticism and Closure : Why the Evil Genius argument Fails ? », *Philosophical Topics*, n° 23, p. 213-226.
- ----- « Contextualism and The Real Nature of academic Skepticism », *Philosophical Issues*, n°10, p. 108-116, 2000.
- LANDESMAN Charles, *Skepticism. The Central Issues*, Oxford, Blackwell Publishers, 2002.
- LAUGIER Sandra, « L'idéalisme et le mythe du donné : Sellars, McDowell, Austin, Travis », *La voie des idées ? Le statut de la représentation. XVIIe-XXe siècles*, (dir.) Kim Song Ong-Van-Cung, Éditions C.N.R.S., 2006, p. 229-247.
- -----, « Ce que le scepticisme veut dire », *Le scepticisme. Aux limites de la question, Revue de Métaphysique et de Morale*, n°1, janvier 2010, PUF, p. 5-23.
- ----- « Perception et représentation », *John L. Austin et la philosophie du langage ordinaire*, (dir.) C. Alsaleh & S. Laugier, Hidelshheim, Georg Olms Verlag, 2011, p. 351-368.
- LEAN Martin, *Sens, Perception and Matter*, Routledge & Paul Kegan, 1953.
- LEONHARDT Jean-Louis, *Le rationalisme est-il rationnel ? L'homme de science et sa raison*, Lyon, Editions Sens Public & Parangon / Vs, 2008.
- LEVINE S. M., *Naturalism and Normativity : Sellars and McDowell on Mind, Perception, and World*, New School University, 2005.
- LEWIS Clarence Irving, *Mind and the World-Order*, New-York, Scribners, 1929.
- LONG Douglas Clark, « The Self defeating Character of Skepticism », *Philosophy and Phenomenological Research*, Vol.66, n°1, Janvier 2003, p. 1-31.
- LONGUENESSE Béatrice, *Kant et le pouvoir de juger*, Paris, PUF, 1993

- LIHOREAU Franck, *Scepticisme, contextualisme et clôture épistémique. La connaissance en contexte*, Thèse de doctorat de philosophie, Université de Rennes 1, 2006, inédite.
- LUPER Steven, (dir.), *The Sceptics. Contemporary Essays*, Ashgate Publishing LTD, 2003.
- MADELRIEUX Stéphane, *William James. L'attitude empiriste*, Paris, PUF, 2008
- MAITZEN Stephen, « A Dilemma for Sceptics », *Teorema*, Vol.XXIX/, 2010, p. 23-34.
- MALCOM Norman, « The Verification argument », *Philosophical Analysis*, Max Black edition, Ithaca, New-York, Cornell University Press, 1950, p. 244-298.
- ----- *Dreaming*, London, Routledge and Kegan Paul, 1959.
- MARION Mathieu, « Oxford Realism : Knowledge and Perception », *British Journal for the History of Philosophy*, I 8 (2), 2000 p. 299-338 & II 8 (3), 2000, p. 485-519.
- MAUND Barry, *Perception. Central problems of Philosophy*, Montréal, McGill-Queen's University Press, 2003.
- McDOWELL John, *The Engaged Intellect. Philosophical Essays*, Harvard University Press, 2009.
- ----- *Mind and World*, Cambridge, Mass. Harvard University Press, 1994, p. 191 ; *L'esprit et le monde*, trad. franç. par C. Alsaleh, Paris, Vrin, 2007.
- ----- « Criteria, Defeasibility and Knowledge », *Annual philosophical lecture, from the proceedings of the British Academy*, Londres Vol. LXVIII, Oxford University Press, 24 Novembre 1982, p. 455-479.
- ----- « Knowledge and the Internal », *Philosophy and Phenomenological Research*, Vol. 55, n°4, Decembre 1995, p. 877-893.
- ----- *Meaning, Knowledge and Reality*, Cambridge (Mass.) Harvard University Press, 1998.
- MCGINN Marie, *Sense and Certainty. A Dissolution of Scepticism*, Oxford, Basil Blackwell, 1989.
- MERLEAU-PONTY Maurice, *Phénoménologie de la perception*, Paris, Gallimard, 1945.
- ----- *Le visible et l'invisible*, Paris, Gallimard 1964.
- MONTMINY Martin, *Les fondements empiriques de la signification*, Editions Bellarmin-Vrin, 1998.
- MOORE George Edward, *Some Main Problems of Philosophy*, Londres, George Allen & Unwin LTD, (1953), Cinquième impression 1969.
- NAGEL Thomas, *The View from Nowhere*, Oxford University Press, 1986 ; *Le point de vue de nulle part*, trad. franç. par S. Kranlund, Editions de l'Eclat, Paris, 1993.
- NETA Ram, « Contextualism and the Problem of the External World », *Philosophy and Phenomenological Research*, Vol.66, n°1, Janvier 2003, p. 1-31.
- NICHOLS, Shaun, STITCH Stephen & WEINBERG Jonathan, « Metaskeptiscism : Meditations in ethnoepistemology », in *The Sceptic. Contemporary Essays*, (dir.) S. Luper, Ashgate, 2003, p. 227-247.
- OGIEN Albert, « Du sens commun comme une sorte de faculté de juger », *Normativités du sens commun*, (dir.) C. Gautier & S. Laugier, CURRAP/PUF, 2009, p. 445-463.

- ONG-VAN-CUNG Kim Sang, « L'argument de l'illusion et la philosophie cartésienne des idées », *Usages d'Austin, Revue de Métaphysique et de Morale*, n° 42, 2004, p. 217-233.
- -----, *Idée et idéalisme*, Paris, Vrin, 2006.
- PACHERIE Elisabeth, « Naturalisme et justification » <http://www.pacherie.free/papers/Nat-justif>.
- PAGANINI Gianni, *Skepsis. Le débat des modernes sur le scepticisme. Montaigne-Le Vayer-Campanella-Hobbes-Descartes-Bayle*, Paris, Vrin, 2008.
- PARRET Herman et Al., *Le langage en contexte. Etudes philosophiques et linguistiques de pragmatique*, Lingvisticae Investigationes Supplementa 3, John Benjamins Publishing Company, 1980.
- PHILIE Patrice, « Wright et la naturalisation de l'intentionnalité », étude critique et recension de Crispin Wright, *Savins the Differences : Essays on Themes on Thruth and Objectivity*, Cambridge University Press, 2003, *Philosophiques*, Vol. 31, 2004, p. 417-429, <http://erudit.org/iderudit/009818ar>.
- POPKIN Richard, *Histoire du scepticisme d'Érasme à Spinoza*, trad. franç. 3e édition, Paris, PUF, 1995.
- PRICE Henry Habberley, *Perception*, Londres, Methuen, 1964.
- -----, « Some considerations about Belief », *Proceeding of the Aristotelian Society*, Vol. 35, 1934, p. 229-252.
- PRINZ Jesse Jonathan, *Perceptual Cognition : An Essay on the semantics of thought*, Ph.D, The University of Chicago, 1997.
- PRYOR James, « The Skeptic and the Dogmatic », *Noûs* 34 (2000), p. 517-549.
- PRITCHARD Duncan, « Epistemic Luck », *Journal of Philosophy Research*, Vol. 29, 2004.
- ----- *Epistemic Luck*, Oxford, Oxford University Press, 2005
- PRITCHARD Duncan & NETA Ram (Eds.), *Arguing about Knowledge*, Londres, Routledge, 2009
- PUTNAM Hilary, *Reason, Thruth and History*, Cambridge University Press, 1981 ; *Raison, vérité et histoire*, trad. de l'anglais par A. Gerschenfeld, Les Éditions de Minuit, 1984.
- -----, *Representation and Reality*, Cambridge, Mass., MIT Press, 1988 ; trad. franç. C. Engel-Tiercelin, *Représentation et réalité*, Paris, Gallimard, 1990.
- -----, *Words and Life*, Cambridge, Harvard University Press, 1994,
- -----, *The Threefold Cord. Mind, Body and World*, New York, Columbia University Press, 2000.
- -----, « Skepticism, Stroud and the Contextuality of Knowledge », *Philosophical Explorations*, Vol.4, n°1, janvier 2001, p. 2-16.
- -----, *Realism with a Human Face*, Harvard University Press, 1990 ; *Le réalisme à visage humain*, trad. franç. C. Tiercelin, Paris, Tel Gallimard, 2011.
- QUENTIN Bertrand, *Hegel et le scepticisme*, Paris, L'harmattan, 2008.
- QUINE Willard Von Orman, *Word and Object*, M.I.T. Press, (1960) ; *Le mot et la chose*, trad. de l'américain par J. Dopp et P. Gochet, Paris, Champs Flammarion, 1999.
- ----- *Du point de vue logique. Neuf essais logico-philosophiques*, trad. franç. (dir.) S. Laugier, Paris, Vrin, 2003.
- ----- *Relativité de l'ontologie et autres essais*, trad. de l'anglais par J. Largeault et introduction par S. Laugier, Paris, Aubier, 2008.

- RAÏD Layla, « L'identité de l'objet : l'héritage humien de Quine », in *Mémoire, histoire, Revue de Métaphysique et de Morale*, n°38, 2003/2 Avril-Juin, Paris, PUF, p. 181-197.
- RAMOND Charles, « A quoi le sceptique ne croit-il pas ? Remarques sur l'interprétation de Spinoza par Richard Popkin », *De Montaigne à Spinoza : l'homme, le dieu, le sceptique*, (dir.) R. Chappé, Bulletin de la Société Internationale des Amis de Montaigne, n° 52, semestre 2010, p. 15-29.
- REID Thomas, *Inquiry into the Human Mind : On the Principles of Common Sense*, (1764), Edinburgh University Press, 1997.
- RENOUARD Maël, « Le point de vue de Sirius et la cartographie du visible », *Historicité et spatialité. Recherches sur le problème de l'espace dans la philosophie contemporaine*, (dir.) J. Benoist & F. Merlini, Paris, Vrin, p. 205-220.
- ROSE De Keith, *Salving the Sceptical Problem*, *Philosophical review*, n°104, p. 1-52.
- ROSE De Keith & WARFIELD Ted, (dir.), *Skepticism. A Contemporary Reader*, Oxford, Oxford University Press, 1999.
- ROSEN Stanley, *La question de l'être. Heidegger renversé*, trad. franç. d'E. Helmer, Paris, Vrin, 2008.
- RUSSEL Bertrand, *Human Knowledge. Its Scope and Limits*, Londres, Routledge, 1948 ; *La connaissance humaine. Sa portée et ses limites*, trad. franç par N. Lavand, Paris, Vrin, 2002.
- SELLARS Wilfrid, RORTY, Richard, *Empiricism and the Philosophy of Mind*, Cambridge, Harvard University Press, 1997.
- SERON Denis, *Ce que voir veut dire. Essai sur la perception*, Paris, Les Éditions du Cerf, 2012.
- SINNOT-AMSTRONG Walter, (dir.) *Pyrrhonian Skepticism*, Oxford University Press, 2004
- SMITH A. D., *The Problem of Perception*, Harvard University Press, 2002.
- SNODOWN P.F., « How to interpret « Direct Perception » », (dir.), Crane, *The Contents of Experience*, Cambridge University Press, 1992.
- SOSA Ernst, « How do you Know ? », *American Philosophical Quaterly*, 11, p. 113-122.
- SOSA Ernst, « Beyond Scepticism to the Best our Knowledge », *Mind*, n°386, avril 1988, p. 153-188.
- SOSA Ernst & VILLANUEVA Enrique, (dir.), *Skepticism, Philosophical Issues*, Vol. 10, Wiley- Blackwell, January 2000.
- SOSA Ernest, KIM Jaegwon, FANTL Jeremy & McGrawth Matthew (dir.), *Epistemology. An Anthology*, 2nd, Blackwell Publishing, 2008.
- STINE Gail, « Scepticism, Relevant Alternative and Deductive Closure », *Philosophical Studies*, Vol. 29, n°4, 1976, p. 149-161.
- STRAWSON Peter Frederick, *The Bound of Sense*, London, Methuen, 1966
- -----, *Skepticism and Naturalism : Some varieties*, New York, Columbia University Press, 1985.
- THOMAS-FOGIEL, Isabelle, « Réversibilité du scepticisme ou la raison illimitée : le scepticisme de Maimon face à celui des « nouveaux humiens », *Revue de métaphysique et de Morale*, n° 1 janvier 2010, PUF, p. 45-73.
- TIERCELIN Claudine, *Le doute en question. Parades pragmatistes au défi sceptique*, Paris, Éditions de l'éclat, 2005.
- ----- *Le ciment des choses*, Editions Ithaques, 2011.

- ----- *La connaissance métaphysique*, Leçon inaugurale du Collège de France, Paris, Collège de France / Fayard, 2011.
- TINLAND Olivier, « Hilary Putnam : la traversée du réalisme », *Lectures de la philosophie analytique*, (dir.) S. Laugier & S. Plaud, Paris, Ellipses, 2011, p. 562-575.
- TRAVIS Charles, *Unshadowed Thought*, Cambridge (Mass.), Harvard University Press, 2001
- ----- *Objectivity and the Parochial*, Oxford University Press, 2010
- ----- « Le crépuscule de l'empirisme », *Le silence des sens*, trad. par B. Ambroise, V. Aucouturier et L. Raïd, Paris, Éditions du Cerf, 2012, à paraître.
- ----- « Le visage de la perception », *Le silence des sens*, trad. par B. Ambroise, V. Aucouturier et L. Raïd, Paris, Éditions du Cerf, 2012, à paraître.
- TUGENDHAT Ernst, *Traditional and Analytical Philosophy. Lectures on the Philosophy of Language*, Cambridge University Press, 1982.
- TYE Michael, « The Adverbial Approach to Visual Experience », *Philosophical Review*, 93, 1984, p. 195-226.
- UNGER Peter, *Ignorance. A case for Skepticism*, Oxford, Oxford University Press, 1975.
- VOGEL Jonathan, « The refutation of Skepticism », in *Contemporary Debates in Epistemology*, (Eds) E. Sosa & M. Setup, Oxford, Blackwell publishers, 2005, p.72-85.
- WHITMAN P. Jeffrey, *The Power and Value of Philosophical Skepticism*, Boston, Rowman & Littlefield, 1996.
- WILLIAMS Bernard, *Descartes, the Project of Pure Inquiry*, Routledge, 2005.
- WILLIAMS Michael, *Problems of Knowledge*, Oxford University Press, 2001.
- WILLIAMSON Timothy, *Knowledge and its limits*, Oxford, Oxford University Press, 2000.
- -----, *The philosophy of Philosophy*, Oxford Blackwell, 2007
- WHITE Robert, « Epistemic subjectivism », *Episteme*, 4, 2007, p. 115-129.
- WRIGHT Crispin, « Facts and Certainty », *Proceeding of the British Academy*, 71, 1985, p. 429-472.
- ----- « Scepticism and Dreaming : Imploding The demon », *Mind*, 397, 1991, p. 87-11.
- ----- « Some Reflections on the Acquisition of Warrant by Inference », *News Essays on Semantic Externalism and Self-Knowledge*, (dir.) S. Nuccetelli, M.I.T. Press, 2003, p. 57-77.
- ----- « Internal-External : Doxastic Norms and the defusing of Skeptical Paradox », *Journal of Philosophy*, 105, 2008, p. 501-517.
- ZASLAWSKY Denis, *Analyse de l'être (Essais de philosophie analytique)*, Les Éditions de Minuit, 1982.

4- Autres articles, conférences inédites, études classiques et générales

- ADELL Nicolas, *Anthropologie des savoirs*, Paris, Armand Colin, 2011
- AL-SALEH Christophe, « Paul Grice : la signification sans l'usage », *Lectures de la philosophie analytique*, (dir.) S. Laugier & S. Plaud, Paris, Éditions Ellipses, 2011, p. 197-210.
- AMSTRONG Davis M., *Universals : an Opinionated Introduction*, Westview Press, 1989 ; *Les Universaux. Une introduction partisane*, trad. franç. S. Dunand, B. Langlet et J.M. Monnoyer, Paris, Éditions Ithaque, 2010.
- ANSCOMBES Élisabeth, *Intention*, Oxford, Blackwell, (1957) ; *L'intention*, trad. de l'anglais par M. Maurice et C. Michon, Paris, Gallimard, 2002.
- ----- Elisabeth, *Metaphysic and the Philosophy of mind, Collected Philosophical papers II*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1981.
- ARISTOTE, *Métaphysique*, présentation et traduction par M. P. Duminil et A. Jaulin, Paris, Éditions Flammarion, 2008.
- ----- *De l'âme*, traduction et présentation par R. Bodéüs, Paris, Éditions Flammarion, 1993.
- ARNAULD Antoine & NICOLE Pierre, *La logique ou l'art de penser*, (1662), Édition critique par P. Clair & F. Girbal, Paris, Vrin, 1993
- AUGUSTIN saint, *Les confessions*, I, VIII, 13 « La naissance au langage », *Oeuvres*, Vol. 1, Édition publiée par L. Jerphagnon (dir.), Bibliothèque de la Pléiade, Paris, Gallimard, p.790-791
- AUSTIN John Langshaw, *Sense and Sensibilia*, Oxford, University Press, (1962), trad. franç. par P. Gochet, revue par B. Ambroise & S. Laugier, *Le langage de la perception*, Paris, Vrin, 2007.
- ----- *Philosophical Papers*, Oxford, Clarendon Press, (1962), *Écrits philosophiques*, trad. franç. par L. Aubert et A. L. Hacker, Paris, Éditions du Seuil, 1994.
- ----- *How to do Things With Words*, Oxford University Press, (1962) ; *Comment dire, c'est faire*, trad. franç. G. Lane et postface de F. Récanati, Paris, Seuil, 1970.
- BEGOUT Bruce, *La découverte du quotidien*, Éditions Allia, 2005.
- BENATOUIL Thomas, « Les usages de Socrate », *Revue Critique, Vies de philosophes*, n° 627-628, Août-septembre 1999, p. 639-648.
- BENOIST Jocelyn, *Autour de Husserl. L'ego et la raison*, Paris, Vrin, 1994.
- ----- *Kant et les limites de la synthèse*, Paris, Vrin, 1996.
- ----- *Phénoménologie, sémantique, ontologie. Husserl et la tradition logique autrichienne*, Paris, PUF, 1997.
- ----- *Intentionnalité et langage dans les recherches logiques de Husserl*, Paris, PUF, 2001.
- ----- *les Limites de l'intentionnalité. Recherches phénoménologiques et analytiques*, Paris, Vrin, 2005.
- ----- (dir.), *Entre acte et sens. La théorie phénoménologique de la signification*, Paris, Vrin, 2002.
- ----- « Seeking and Finding. Intentionality as an Internal and External Relation », *Synthesis Philosophica*, 40, 2, 2005.
- ----- (dir.), *Propositions et état de chose. Entre être et sens*, Paris, Vrin 2006.
- ----- (dir.), *Husserl*, Paris, Les Éditions du Cerf, 2008.

- ----- *Sens et sensibilité. L'intentionnalité en contexte*, Paris, Les Éditions du Cerf, 2009.
- BENOIST Jocelyn, et LAUGIER Sandra, *Langage ordinaire et métaphysique. Strawson*, Paris, Vrin, 2005.
- BENOIST Jocelyn, COURTINE, Jean François, (dir.), *Husserl, la représentation vide*, suivi de, *les Recherches logiques, une œuvre de percée*, Paris PUF, 2003.
- BOURDIEU Pierre, *Langage et pouvoir symbolique*, Paris, Editions Fayard / Point Seuil, 2001.
- -----, *Raisons pratiques. Sur la théorie de l'action*, Paris, Édition du Seuil, 1994
- BOURGEOIS-GIRONDE Sacha, (dir.), *Les formes de l'indexicalité : langage et pensée en contexte*, Paris, Éditions Rue d'Ulm, 2005.
- BOS Gilbert, *John Stuart Mill. Induction et utilité*, Paris, PUF, 1990.
- BOUVERESSE Jacques, (dir.) *Philosophie de la logique et philosophie du langage*, L'âge de la science - lectures philosophiques, Vol.4, tome 1 & 2 Paris, Odile Jacob, 1991 & 1993.
- ----- *Prodiges et vertiges de l'analogie*, Paris, Editions Raisons d'agir, 1999.
- BRAGUE Rémy, *Introduction au monde grec. Études d'histoire de la philosophie*, Paris, Champs Flammarion, 2008.

- BRANDOM Robert, *Making It Explicit : Reasoning, Representing, and Discursive Commitment*, Cambridge (Mass.), Harvard University Press, 1994 ; *Rendre explicite. Raisonnement, représentation et engagement discursif*, 2 Vol., trad. franç., (dir.) d'I. Thomas-Fogiel, Éditions du Cerf, 2010.
- ----- *L'articulation des raisons. Introduction à l'inférentialisme*, trad. de l'anglais par C. Tiercelin et J.-P. Cometti, Éditions du Cerf, 2009.
- BRAUN LUCIEN, *Iconographie et philosophie*, 2 Vol., Presses Universitaires de Strasbourg, 1994-1996.
- CALLEGARO Francesco, « Robert B. Brandom : rendre l'autonomie explicite », *Lectures de la philosophie analytique*, (dir.) S. Laugier & S. Plaud, Paris, Éditions Ellipses, 2011, p. 576-598.
- CARNAP Rudolf, *Der logische Aufbau der Welt*, Berlin (1928), trad. franç. par T. Rivain et E. Schwarz, *La construction logique du monde*, Paris, Vrin, 2002.
- ----- *Meaning and Necessity. A study in Semantics and Modal Logic*, The University of Chicago Press, (1947) et 1956 ; *Signification et nécessité. Une recherche en sémantique et en logique modale*, trad. de l'anglais et présenté par F. Rivenc et P. de Rouilhan, Paris, Gallimard, 1997.
- CASSIRER Ernst, *Substance et fonction. Éléments pour une théorie du concept*, (1910), trad. franç. par P. Caussat, Paris, Les Éditions de Minuit, 1977.
- CASSOU-NOGUES Pierre, GILLOT Pascal, (dir.) *Le concept, le sujet et la science. Cavailles, Canguilhem, Foucault*, Paris, Vrin, 2009.
- CAVELL Stanley, *Must We Mean What We Say ?*, Cambridge University Press, 1969.
- ----- *A Pitch of Philosophy. Autobiographical exercises*, Harvard University Press, (1994) ; *Un ton pour la philosophie. Moments d'une autobiographie*, trad. de l'anglais par S. Laugier et E. Domenach, Paris, Bayard, 2003.
- ----- *Little did I Know. Excerpts from Memory*, Standford University Press, 2010.

- -----, *Cities of Words. Pedagogical Letters on a register of the moral life*, Harvard University Press, 2004 ; *Philosophie des salles obscures. Lettres pédagogiques sur un registre de la vie morale*, trad. de N. Ferron, M. Girel et E. Domenach, Paris, Flammarion, 2011.
- ----- *Philosophy. The Day after Tomorrow*, Cambridge, the Belknap Press of Harvard University Press, 2005 ; *Philosophie. Le jour d'après demain*, trad. par N. Ferron, Fayard, 2011.
- CERTEAU Michel de, *L'invention du quotidien*, 2 Vol., Paris, Folio Gallimard, 1990.
- CHAMAK Brigitte, « Dynamique d'un mouvement scientifique et intellectuel aux contours flous : les sciences cognitives (Etats-Unis, France) », *Revue d'Histoire des Sciences humaines*, 25, 2011, p. 13-24.
- CHAUVIEZ Éric, *Anthropologie de l'ordinaire. Une conversion du regard*, Toulouse, Éditions Anarchisis, 2011.
- CHILSHOM Roderick M., « Intentionality », *Encyclopedia of Philosophy*, (dir.) Paul Edwards, Éditions MacMillan, 1967, p. 201-204.
- CHILSHOM Roderick M., SELLARS, Wilfrid, CAYLA, Fabien, *Route et déroutés de l'intentionnalité : la correspondance R. M. Chilshom, W. Sellars*, Paris, Éditions de l'Éclat, 1991.
- CITOT Vincent, *La condition philosophique et le problème du commencement. Parcours thématique et historique*, Paris, Éditions du Cercle herméneutique, 2009
- COBURN C. Robert, *Intentionality and Perception*, *MIND*, vol. 86, n° 341, 1977, p. 1-18
- COLLIN Denis, *La matière et l'esprit. Sciences, Philosophie et matérialisme*, Paris, Armand Colin, 2004.
- COMETTI Jean-Pierre & MULLIGAN, Kevin, (dir.), *La philosophie autrichienne de Bolzano à Musil. Histoire et actualité*, Paris, Vrin, 2000.
- -----, *Qu'est-ce que le pragmatisme ?*, Paris, Gallimard, 2010.
- ----- *Qu'est-ce qu'une règle ?*, Paris, Vrin, 2011.
- COOK WILSON John, *Statements and Inference*, Bristol, Thoemmes Press, 2002.
- CORNFORTH Maurice, "Linguistic Philosophy" in *Marxism and the Linguistic Philosophy*, London, Lawrence & Wishart, 1965 ; *L'idéologie anglaise. Wittgenstein et la « philosophie du langage »*, Paris, Éditions Delga, 2011.
- COULOUBARITSIS Lambros et MAZZU Antonino, (dir.), *Questions sur l'intentionnalité*, Editions OUSIA, Bruxelles, 2007.
- COVA Florian, *Qu'en pensez-vous ? Introduction à la philosophie expérimentale*, Paris, Editions Germina, 2011.
- CREPON Marc, *Géographies de l'Esprit*, Paris Payot, 1996.
- DAVIDSON Donald, *Enquête sur la vérité et l'interprétation*, trad. franç. par P. Engel, Nîmes, Editions Jacqueline Chambon, 1993.
- DELMAS-RIGOUTSOS Yannis, *Approche historique, épistémologique et logique des paradoxes*, thèse de doctorat, Centre de Recherche en Épistémologie Appliquée, École Polytechnique, 1998, inédite.
- DENNET Daniel C., *La stratégie de l'interprète. Le sens commun et l'univers quotidien*, trad. franc. P. Engel, Paris Gallimard, 1992.
- DENIAU Guy, *Qu'est-ce que comprendre ?*, Paris, Vrin, 2008.
- DERRIDA Jacques, *La voix et le phénomène. Introduction au problème du signe dans la phénoménologie de Husserl*, Paris, PUF, 1967.
- ----- *L'écriture et la différence*, Paris, seuil, 1967.

- ----- *Le problème de la genèse dans la philosophie de Husserl*, Paris, PUF, 1990.
- ----- *Marges de la philosophie*, Paris, Les Éditions de Minuit, 1972.
- ----- *Limited Inc*, Paris, Galilée, 1990.
- DESCARTES René, *Œuvres et correspondances*, Éditions de C. Adam et P. Tannery, nouvelle présentation par B. Rochot et P. Costabel, 11 vol., Paris, Vrin-CNRS, 1964-1974, nouvelle édition, 1996.
- DESCOMBES Vincent, *La donnée mentale*, Paris, Les Éditions de Minuit, 1995.
- ----- *Les institutions du sens*, Paris, Les Éditions de Minuit, 1996.
- ----- « Réflexions sur la pluralité du sens commun », *Normativités du sens commun*, (dir.), C. Gautier & S. Laugier, CURRAP/PUF, 2009, p. 25-49.
- DIAMOND Cora, *L'importance d'être humain*, trad. par E. Halais, S. Laugier & J. Y. Mondon, PUF, 2011.
- DOKIC Jérôme & ENGEL Pascal, *Ramsey. Vérité et succès*, Paris, PUF, 2001.
- DRAPEAU VIEIRA CONTIM Filipe, « Essence, identité, individualité », *L'individu. Perspectives contemporaines*, (dir.) P. Ludwig et T. Pradeu, Paris, Vrin, 2008.
- DRESTKE Fred, *Seeing and Knowing*, Londres, Routledge & Paul Kegan, 1969.
- ----- « Epistemic Operator », *Journal of Philosophy*, Vol. 67, n° 24, (Dec. 24, 1970), p. 1007-1023.
- DUPORTAIL Guy-Félix, (dir.), *Intentionnalité et langage*, Rennes, Presses Universitaires de Rennes, 1999.
- DUTANT Julien et ENGEL Pascal, (dir.), *Philosophie de la connaissance. Croyance, connaissance, justification*, Textes traduits par E. Bourguignon, A. Brunet, N. Cominotti et al. , Paris, Vrin, 2005.
- DUTANT Julien, *Qu'est-ce que la connaissance ?*, Paris, Vrin, 2010.
- ENGEL Pascal, *La norme du vrai. Philosophie de la logique*, Paris, Gallimard, 1989.
- ----- *Va savoir*, Paris, Éditions Hermann, 2007.
- ENGLISH Jacques, *Sur l'intentionnalité et ses modes*, Paris, PUF, 2006.
- ----- « Sur les trois inversions de sens de l'intentionnalité dans la dernière philosophie de Husserl », revue *Kairos* n° 27, « *Monde de la vie et histoire* », Toulouse, Presses Universitaire du Mirail, 2006.
- ESFELD Mickael, *La philosophie de l'esprit. De la relation entre l'esprit et la nature*, Paris, Armand Colin, 2005.
- EVANS Gareth, (Eds) McDOWELL John, *The Varieties of Reference*, Oxford University Press, 1982.
- FARIA Paulo, « A l'écoute de Russel », *Wittgenstein, les mots de l'esprit : philosophie de la psychologie*, (dir.) Chauviré C., Laugier S., Rosat J.-J., Paris, Vrin, 2001, p. 128-155.
- FØLLESDALL Dagfinn, « la notion d'intentionnalité chez Husserl », *Dialectica*, 1993, Vol. 47, n° 2-3, p. 173-187.
- FOUCAULT Michel, *Les mots et les choses*, Paris, Gallimard, 1966.
- ----- *Dits et écrits*, 2 Vol. , Paris Quarto Gallimard, 2005.
- FRANCESCHI Paul, « Une analyse dichotomique de l'examen surprise », *Philosophiques*, Vol. 32, n° 2, Automne 2005, p.399-421, <http://id.erudit.org/iderudit/01185ar>.

- FRANKFURT Harry G., *Démons, rêveurs et fous. La défense de la raison dans les Méditations de Descartes*, trad. franç. de S. M. Luquet, Paris, PUF, 1989.
- FREGE Gottlob, *Ecrits logiques et philosophiques*, (1879-1925), trad. et introd. de C. Imbert, Paris, Éditions du Seuil, 1971.
- ----- *Les fondements de l'arithmétique*, (1884) trad. et introd. de C. Imbert, Paris, Éditions du Seuil, 1969.
- ----- *Ecrits posthumes*, trad. de l'allemand (dir.) Ph. de Rouilhan et C. Tiercelin, Nîmes, Éditions Jacqueline Chambon, 1994.
- GARCIA Tristan, *L'image*, Editions Atlande, Neuilly, 2007.
- ----- *Forme et objet. Un traité des choses*, Paris, PUF, 2011.
- GARDNER Howard, *Histoire de la révolution cognitive. La nouvelle science de l'esprit*, trad. franç. par J. L. Peytavin, Paris, Payot, 1993.
- GAUTIER Claude, LAUGIER Sandra, (dir.), *Normativité du sens commun*, Amiens & Paris, C.U.R.A.P.P. & PUF, 2009.
- GILLOT Pascale, *L'esprit, figures classiques et contemporaines*, Éditions C.N.R.S, Paris, 2007.
- GIREL Mathias, « Willfrid Sellars, philosophe synoptique », *Lectures de la philosophie analytique*, (dir.) S. Laugier & S. Plaud, Paris, Éditions Ellipses, 2011, p.523-545.
- GLOCK Hans-Johan, *A Wittgenstein Dictionary*, Oxford, Blackwell, 1996 ; *Dictionnaire Wittgenstein*, trad. franç. par Ph. de Lara et H. Roudier de Lara, Paris, Gallimard, 2003.
- ----- *Intentionality and Language*, in *Language & Communication*, 21, 2, 105, Avril, 2001.
- GOCHET Paul, *Quine en perspective*, Paris, Flammarion, 1978.
- GOODMAN Nelson, « On Likeness of Meaning », *Analysis*, 10 (1), Octobre 1949, p. 1-7.
- GRESS Thibaut, *Descartes et la précarité du monde. Essai sur les ontologies cartésiennes*, Paris, Éditions CNRS, 2012.
- GRICE Paul Herbert, « Logic and Conversation » (1967), reprint from *Syntax and semantics 3 : Speech art*, Cole *et al.*, Elsevier, 1975, p. 41-58 ; *Logique et conversation*, trad. franç. par F. Berthet et M. Bozon, <http://erssab.u-bordeaux3.fr>.
- ----- *Studies in the Ways of Words*, Cambridge (Mass.), Harvard University Press, 1989.
- GUMBRECHT Hans Ulrich, *Éloge de la présence. Ce qui échappe à la signification*, trad. franç. par F. Jaouën, Paris, Libella-Maren Sell Éditions, 2011
- HACKER P.M.S., « An Orrery of Intentionality. (Intentionality and Language) », *Language & Communication*, 21, 2,119, Avril, 2001.
- HACKING Ian, *Representing and Intervening*, Cambridge University Press, 1983 ; *Concevoir et expérimenter*, trad. de l'américain par B. Ducrest, Paris, Christian Bourgeois éditeur, 1989.
- HARMAN Graham, *L'objet quadruple. Une métaphysique des choses après Heidegger*, traduit de l'américain par O. Dubouclez, Paris, PUF, 2010.
- HEGEL Georg Friedrich Wilhelm, *Encyclopedie des sciences philosophiques*, T. 1 *La science de la logique*, trad. B. Bourgeois, Paris, Vrin, 1970.
- -----, *Phénoménologie de l'esprit*, trad. B. Bourgeois, Paris, Vrin, 2006.
- ----- *Comment le sens commun comprend la philosophie*, trad. franç. par J.- M. Lardic, Actes Sud, 1992.

- ----- *La relation du scepticisme avec la philosophie*, trad. franç. par B. Fauquet, Paris, Vrin, 1972.
- ----- *L'encyclopédie des sciences philosophiques*, 3 tomes, trad. franç. par B. Bourgeois, Paris Vrin, 2004.
- HINTIKKA Jaakko, *L'intentionnalité et les mondes possibles*, nouvelle édition augmentée d'une postface, texte présenté et traduit par N. Lavand, Presses Universitaires du Septentrion, Lille, 2011.
- HUEMER Michael, « Sense- Data », *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, Septembre 2011, Edward N. Zalta (dir.), URL <http://plato.stanford.edu/archives/spr 2011/entries/sense-data>.
- HULAK Florence & GIRARD Charles (dir.), *Philosophie des sciences humaines. Concepts et problèmes*, Paris, Vrin, 2012
- HUME David, *Traité de la nature humaine*, Livre 1, (1739) trad. franc. par Ph. Baranger et Ph. Saltel, Paris, Garnier Flammarion, 1995.
- ----- *An Enquiry Concerning Human Understanding*, (1748) trad. franç. et notes par M. Malherbe, *Enquête sur l'entendement humain*, Paris, Éditions Vrin bilingue, 2008.
- HUSSERL Edmund, *Logische untersuchungen*, (1900-1901) *les Recherches logiques*, 4 Vol., traduit de l'allemand par H. Élie, A. L. Kelkel et R.Schérer, 5e édition, Paris, 2002.
- ----- *Ideen zu einer reinen phaenomenologie, Vol. I ; Idées directrices pour une phénoménologie, Vol. I*, (1913) traduit de l'allemand par P. Ricœur, Paris, Gallimard, 1950.
- ----- *Ding und Raum, Vorselungen 1907 ; Chose et Espace . Leçon de 1907*, traduit de l'allemand par J. F. Lavigne, Paris, Gallimard, 1989.
- ----- *Sur la théorie de la signification*, trad. franç. par J. English, 1995.
- ----- *Logique formelle et logique transcendantale*, (1929), trad. franç. de S. Bachelard, Paris, PUF, 1957.
- ----- *Expérience et jugement*, (1939), trad. franç. par D ; Souches-Dagues, Paris, PUF, 1970.
- ----- *Introduction à la logique et à la théorie de la connaissance (1906-1907)*, trad. franç. L. Joumier, Paris, Vrin, 1998.
- HUSSERL Edmund & TWARDOWSKI Kazimir, *Sur les objets intentionnels (1893-1903)*, trad. franç. de J. English, Paris, PUF, 1993.
- HUNTER Bruce, "Clarence Irving Lewis", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, (fall edition 2008), Eddaward Zalta edition, URL <http://plato.standford.edu/archives/fal 2008/entries/lewis-ci>.
- IMBERT Claude, *Phénoménologie et langues formulaires*, Paris, PUF, 1992.
- JACKSON Franck, *From Metaphysics to Ethics : A Defense of Conceptual Analysis*, Oxford, Clarendon Press, 1998.
- JACOB Pierre, *L'intentionnalité. Problèmes de philosophie de l'esprit*, Paris, Odile Jacob, 2004.
- JAFFRO Laurent, *Les recours philosophiques au sens commun dans les Lumières britanniques*, [http / : halchs.archives-ouvertes.fr.](http://halchs.archives-ouvertes.fr), 20 pages.
- JANICAUD Dominique, (dir.), *L'intentionnalité en question. Entre phénoménologie et recherches cognitives*, Paris, Vrin, 1995.
- JOLLEY Kelly Dean, « Ordinary Language Philosophy », *Twentieth-Century Analytic Philosophy*, (dir.) Constantin V. Boundas, Edinburgh University Press, 2007, p. 85-95.

- JOLY Robert, *Le thème philosophique des genres de vies dans l'antiquité*, Presses Universitaires de Louvain, 1950
- KANT Emmanuel, *Œuvres philosophiques*, (1724-1804) 3 Vol., Éditions de la Pléiade, Paris Gallimard.
- ----- *Critique de la raison pure*, trad. franç. par A. Renaut, Paris Aubier Flammarion, 2006.
- ----- *Critique de la faculté de juger esthétique*, trad. franç. par A. Renaut, Paris, Aubier Flammarion, 1995.
- KIM Jaegwon, *Mind in Physic World, an Essay on the mind-Body problem and mental causation*, Cambridge, MIT Press ; trad. fr., par F. Athané et E. Guinet, *L'esprit dans un monde physique. Essai sur le problème corps-esprit et la causalité mentale*, Paris, Éditions Syllepse, 2006.
- ----- *La survenance et l'esprit. Vol. 1 L'esprit et la causalité mentale*, trad. de l'américain par S. Dunand et M. Mulcey, Paris, les Éditions Ithaque, 2009.
- ----- *Philosophy of Mind*, Westriew Press, 2006 ; trad. de l'américain par D. Michel-Pajus, M. Mulcey et C. Théret, *Philosophie de l'esprit*, Paris, les Éditions Ithaque, 2008
- KOYRE Alexandre, *Études d'histoire de la pensée scientifique*, Paris Gallimard, 1973.
- LAUGIER Sandra *L'anthropologie logique de Quine. L'apprentissage de l'obvie*, Paris, Vrin, 1992.
- ----- *Du réel à l'ordinaire. Quelle philosophie du langage aujourd'hui ?*, Paris, Vrin, 1999.
- LAURIER Daniel, LEPAGE, François, textes réunis par, *Essais sur le langage et l'intentionnalité*, Paris-Montréal, Vrin-Bellarmin, 1992.
- LAVAND Nadine, *Montrer et démontrer*, Paris, Delagrave Édition, 2008.
- LAVIGNE Jean-François, *Husserl et la naissance de la phénoménologie (1900-1913)*, Paris, PUF, 2005.
- LEBRUN Gérard, *La patience du concept. Essai sur le discours hégélien*, Paris, Gallimard, 1972.
- LE GOFF Anne, « John McDowell, de Wittgenstein à Kant », *Lectures de la philosophie analytique*, (dir.) S. Laugier & S. Plaud, Paris, Ellipses, 2011, p.351-366.
- LEIBNIZ Wilhem Gottfried, *Discours de métaphysique. Monadologie et autres textes*, édition de M. Fichant, Paris, Gallimard, 2004.
- ----- *Discours de métaphysique & correspondance avec Arnauld*, édition de Georges Le Roy Paris Vrin, 1957.
- ----- *Nouveaux essais sur l'entendement humain*, trad. par J. Brunschwig, Paris, Garnier Flammarion, 1990.
- LEROUX Jean, *Une histoire comparée de la philosophie des sciences*, 2 Vol., Presses de l'Université Laval, 2010.
- LÉVI-STRAUSS Claude, *Oeuvres*, Paris, Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade, 2010.
- LEWIS Clarence Irving, *Analysis of Knowledge and Evaluation*, La Salle, Illinois, The Open court Publishing, Co., 1946.
- LIBERA Alain (de), *la Querelle des universaux*, Paris, Éditions du Seuil, 1996.
- LINSKY Léonard, *Referring*, Londres, Routledge & Kegan Paul, 1967.
- MABILLE Bernard, *L'épreuve de la contingence*, Paris, Aubier Éditions, 1999.
- MACFARLANE John, « McDowell's Kantianism », Department of Philosophy, University of California at Berkeley, 9 Janvier 2001, inédit.

- MALCOM Norman, « Knowledge and Belief », *Mind*, Vol, 51, 1952, pp.178-189
- MANDELBAUM Maurice, *Philosophy, Science and Sens Perception : Historical and critic studies*, Baltimore, John Hopkins Press, 1964.
- MARROU Élise, « La critique de la factualité du jugement : Le problème de l'induction à l'épreuve dans « De la certitude », *Revue philosophique Kléisis*, « Actualité de la philosophie analytique », 2008, p. 105-128.
- MERLEAU-PONTY Maurice, *La prose du monde*, (1952), Paris, Gallimard, 1992.
- ----- *Oeuvres*, Paris, Quarto Gallimard, 2010.
- ----- *Éloge de la philosophie*, Paris, Idée Gallimard, 1985.
- MILL John Stuart, *Système de logique déductive et inductive*, trad. franç par L. Peisse, Liège, Éditions Mardaga, 1988.
- MOATI Raoul, *Derrida / Searle. Déconstruction et langage ordinaire*, Paris PUF, 2009.
- ----- « J. R. Searle », *Lectures de la philosophie analytique*, (dir.) S. Laugier & S. Plaud, Paris, Éditions Ellipses, 2011, p.211-229.
- MONNOYER Jean-Maurice, (dir.), *Lire Quine. Logique et ontologie*, Paris Tel-Aviv, Éditions de l'éclat, 2006.
- MOORE George Edward, *Philosophical Papers*, London, George Allen & Unwin LTD, (1959), troisième impression 1970.
- ----- *Principia Ethica*, Cambridge University Press, 1903, édition révisée par T. Baldwin, Cambridge university Press, 1993.
- ----- *Some Main Problems of Philosophy*, Georges Allen & Unwin, Londres 1953.
- MORAN Richard, « Cavell on Outsiders and Others », *Revue Internationale de philosophie*, n° 256, 2011/2, p. 239-254.
- MORIZOT Jacques & POUIVET Roger, *La philosophie de Nelson Goodman. Repères*, Paris, Vrin, 2011.
- NAGEL Thomas, *Mortals Questions*, Cambridge University Press, 1979 ; *Mortelles questions*, trad. franç., P. Engel & C. Tiercelin, Paris, PUF, 1983.
- NARBOUX Jean-Philippe, « Rétrospection et rétroaction : l'idée d'intentionnalité et le fantasme de la détermination du sens », article et recension de, *Les limites de l'intentionnalité*, par J. Benoist, *Archives de philosophie*, Paris, Beauchesne, 2006.
- ----- « L'obvie en négatif », *Critique*, 62, 708, Paris, 2006
- ----- « Must we Mean What we See? On the Idea of Intentionality De Re », Conférence au département de philosophie de l'Université de Chicago, inédite, 2007.
- ----- « L'intentionnalité au prisme de l'indexicalité », *Phénoménologie et philosophie analytique*, C. Romano (dir.), Paris, Éditions du Cercle Herméneutique, Presses de la Sorbonne, 2008.
- NARBOUX Jean-Philippe & SOULEZ Antonio (Dir.), *F. Waismann. Textures logiques*, Cahiers de philosophie du langage Vol.6, Paris, Éditions l'Harmattan, 2008.
- NEF Frédéric, *L'objet quelconque*, Paris, Vrin, 1998.
- ----- *Traité d'ontologie pour les philosophes (et les non-philosophes)*, Editions Gallimard, 2009.
- NEHAMAS Alexander, *The art of Living. Socratic Reflection from Plato to Foucault*, Berkeley & Los Angeles, University of California Press, 1998, p.188.
- PANACCIO Claude, *Qu'est-ce qu'un concept ?* Paris, Vrin, 2011.
- PASCAL, Blaise, *Œuvres complètes*, 2 Vol., Éditions la Pléiade, présentée, établie et annotée par M. Le Guern, Paris, Gallimard, 1998-2000.

- PAUGAM Guillaume, *La philosophie et le problème du langage. Linguistique. Rhétorique. Herméneutique*, Paris, Éditions Hermann, 2011.
- PEACOCK Christopher, *A Study of Concepts*, Cambridge (Mass.), MIT Press, 1992.
- ----- *Sense and Content : Experience, Thought and their Relations*, Oxford University Press, 2001.
- PERLER Dominik, *Théories de l'intentionnalité au Moyen Âge*, Paris, Vrin, 2003.
- PLATON, *Oeuvres complètes*, 2 Vol., édition de L. Robin, Paris, Édition La pléiade, Gallimard, 1984.
- ----- *Oeuvres complètes*, (dir.) Luc Brisson, Paris, Flammarion, 2011.
- POPPER Karl, *La logique de la découverte scientifique*, trad. franç. par N. Tyssen-Rutten & P. Deveaux, Paris, Payot, 1973.
- POULAIN Jacques, « La loi de vérité : les catastrophes pragmatiques de la parole et la révolution philosophique du jugement », *Lieux et transformation de la philosophie, Les Cahiers de Paris VIII*, Saint-Denis, Presses Universitaires de Vincennes, 1991, p. 45-79.
- PUTNAM Hilary, « Meaning of « Meaning » », *Mind, Language and Reality, Philosophical Papers*, Vol.2, Cambridge University Press, 1975, p. 215-271.
- QUINE Willard Von Orman, *The Ways of Paradoxe and Other Essays* Cambridge (Mass.), Harvard University Press, 1976 ; *Les voies du paradoxe et autres essais*, trad. franç. (dir.) S. Bozon et S. Plaud, Vrin, 2011.
- ----- « Reply to Morton White », L. E. Hahn & P. A. Schlipps (dir.), *The philosophy of W.V.O. Quine*, La salle, Open Court, 1986, p. 663-665.
- -----, *Relativité de l'ontologie et autres essais*, trad. franç. par J. Largeault, nouvelle édition & présentation par S. laugier, Paris, Aubier Flammarion, 2008
- RAMOND Charles, Coordonné par, *Derrida : la déconstruction*, Paris, PUF, 2005.
- ----- (dir.), « Une vie humaine... ». *Récits biographiques et anthropologie philosophique*, Presses Universitaires de Bordeaux, 2008.
- ----- *Descartes promesses et paradoxes*, Paris, Vrin, 2011.
- RAMSEY Plumpton Franck, *Logique, philosophie et probabilités*, trad. (dir.) P. Engel et M. Marion, Paris, Vrin, 2003.
- READ Ruppert & RICHMAN Kenneth, (dir.), *The New Hume Debate*, Londres & New York, Routledge, 2007.
- REBUSCHI Manuel, *Qu'est-ce que la signification ?*, Paris, Vrin, 2008.
- RECANATI François, « Paul Grice et la philosophie du langage ordinaire », *L'âge de la science - Lectures philosophiques Philosophie de la logique et philosophie du langage*, Vol. 2, Paris Odile Jacob, 1993,
- ----- *Literal Meaning*, Cambridge University Press, 2004 ; *Le sens littéral. Langage, contexte, contenu*, trad. de l'anglais par C. Pichevin, Paris / Tel-Aviv, Éditions de l'éclat, 2007.
- ----- *Philosophie du langage (et de l'esprit)*, Paris, Gallimard, 2008.
- REID Thomas, *Recherche sur l'entendement humain d'après les principes du sens commun*, (1764) in *Oeuvres complètes*, Édition de Théodore Jouffroy, 1828.
- ROMANO Claude, *Au cœur de la raison, la phénoménologie*, Gallimard, 2010.

- RORTY Richard, « Pragmatism and philosophy », *After Philosophy. End or Transformation*, (dir.) Kenneth Baynes, James Bohman & Thomas MCMarty, Cambridge (Mass.), MIT, 1987, p. 21-66.
- ROUILHAN de Philippe, *Frege. Les paradoxes de la représentation*, Paris, Les Éditions de Minuit, 1988.
- RUSSEL Bertrand, *The Problems of Philosophy*, Oxford University Press, (1912) ; *Problèmes de philosophie*, trad. franç. par F. Rivenc, Paris, Payot, 1989.
- ----- *Analyse de l'esprit*, traduit de l'anglais par M. Lefebvre, Éditions Payot & Rivages, 2006.
- RYLE Gilbert, *The Concept of Mind*, Londres, (1949), *La notion d'esprit. Pour une critique des concepts mentaux*, trad. de l'anglais par S. Stern-Gillet, Paris, Éditions Payot & Rivages, 2005.
- SALANSKI Jean-Michel, *Derrida*, Paris, Éditions les Belles Lettres, 2010.
- SARFATI Georges-Elia, « Des normes du sens commun à une politique du sens commun », *Normativités du sens commun*, (dir.), C. Gautier & S. Laugier, CURRAP/PUF, 2009, p. 161-204.
- SARTRE Jean-Paul, *L'être et le néant. Essai d'ontologie phénoménologique*, (1943), Paris, Tel Gallimard, 1976.
- ----- « Une idée fondamentale de la phénoménologie de Husserl : l'intentionnalité », *Situation I*, (1947), *Situations Philosophiques*, Paris, Gallimard, 1990.
- SEARLE John R., *Speech of Acts : an Essay in the Philosophy of Language* Cambridge University Press, 1969 ; *Les actes de langage*, trad. franç. par H. Pauchard, Paris Hermann, 1972.
- SEARLE John R., *Intentionality. An Essay in the Philosophy of Mind*, Cambridge University Press, (1983), trad. franç. par Claude Pichevin, *L'intentionnalité. Essai de philosophie des actes mentaux*, Paris, Les Éditions de Minuit, 1985.
- SEARLE John R., *The Construction of Social Reality*, Free Press, 1995 ; *La construction de la réalité sociale* trad. franç. par C. Tiercelin, Paris, Gallimard, 1998
- SECRETAN Philibert, *L'analogie*, Paris, PUF, 1984.
- SHÉRER René, *La phénoménologie des « Recherches Logiques » de Husserl*, Paris, PUF, 1967.
- SOUCHE-DAGUES Denise, *Le développement de l'intentionnalité dans la phénoménologie husserlienne*, Paris, Vrin, 1993.
- SPERBER Dan & WILSON Deirdre, *La pertinence. Communication & cognition*, trad. franç. par A. Gerscherfeld & D. Sperber, Paris, Les Éditions de Minuit, Paris, 1989.
- SPERBER Dan, *Le symbolisme en général*, Paris, Éditions Hermann, 1974.
- SPINOZA Baruch, *Court Traité. De dieu, de l'homme et de son bien-être*, (1660) trad. franç. par J. Ganaud, *Oeuvres*, Vol.1, (dir.) P. F. Moreau, Paris PUF, 2009.
- SMITH H. Nicholas, (dir.), *Reading McDowell. On Mind and World*, Londres & New York, Routledge, 2002.
- STRAWSON Peter Frederick, *Introduction to the Logical Theory*, Londres, Methuen and Co., 1952.
- STAWSON Peter Frederick, *Les Individus. Essai de métaphysique descriptive*, (1959) traduit de l'anglais par A. Shalom et P. Drong, Paris, Seuil, 1973.
- TIERCELIN Claudine, *Hilary Putnam. L'héritage pragmatiste*, Paris, PUF, 2002
- VARZI C. Achille, *Ontologie*, Paris, Éditions Ithaque, 2010.

- WAGNER Pierre & LAUGIER Sandra, (dir.), *Les philosophes et la science*, Paris, Gallimard, 2002.
- WAISMANN Friedrich, « Strates de langage », trad. franç. par A. Soulez & « La philosophie telle que je la vois », trad. franç. par J.-P. Narboux, *F. Waismann. Textures logiques, Cahiers de philosophie du langage*, Vol.6, Paris, l'Harmattan, 2008, p. 37-63 & p. 71-122.
- VAYSSE Jean-Marie, « Qu'est-ce qu'une vie philosophique ? », *Penser la vie, Revue Kairos*, n°23, Presses Universitaires du Mirail, avril 2004, p. 9-27.
- VERNANT Denis, *Introduction à la philosophie contemporaine du langage, du langage à l'action*, Paris, Armand Colin, 2011.
- VOLTAIRE, *Dictionnaire philosophique*, édition de R. Pomeau, Paris, Garnier Flammarion, 1993.
- WILLIAMS Bernard, *L'éthique et les limites de la philosophie*, trad. de l'anglais par M.-A. Lescouret, Paris, Gallimard, 1990.
- WITTGENSTEIN Ludwig, *Carnets, 1914-1916*, trad. franç. par G.-G. Granger, Paris, Gallimard, 1971.
- ----- *Tractatus-logico-philosophicus*, (1922), trad. franç. de G.-G. Granger, Paris, Gallimard, 1992.
- ----- *Grammaire philosophique*, trad. de l'allemand par M.-A. Lescouret, Paris, Gallimard, 2001.
- ----- *Fiches*, trad. de l'allemand et annoté par J.-P. Cometti et E. Rigal, Paris, Gallimard, 2008.
- ----- *Le Cahier bleu et le cahier brun*, trad. de l'anglais par M. Golberg et J. Sackur, Paris, Gallimard, 1996.
- ----- *De la certitude*, trad. de l'allemand par J. Fauve, Paris, Gallimard, 1978 ; *De la certitude*, trad. de l'allemand par D. Moyal-Sharrock, Paris, Gallimard, 2006.
- ----- *Remarques sur les fondements des mathématiques*, trad. de l'anglais par M.-A. Lescouret, Paris, Gallimard, 1983.
- ----- « Notes sur l'expérience privée et les « sens data » » ; *Le langage des « sens data » et de l'expérience privée*, *Philosophica II*, trad. de l'anglais par E. Rigal, Mauvezin, T.E.R., 1999.
- ----- *Les cours de Cambridge 1946-1947*, édité par P. T. Geach d'après les notes de P. T. Geach, K. J. Shah, A. C. Jackson, trad. de l'anglais par E. Rigal, Mauvezin, T.E.R. 2001.
- ----- *Les Recherches philosophiques*, trad. de l'allemand par F. Dastur, M. Élie, J.-L. Gautero, D. Janicaud, E. Rigal, Paris, Gallimard, 2004.

5- Articles, études portant sur la philosophie analytique, son histoire et la philosophie anglo-américaine contemporaine

- BENOIST Jocelyn *Représentation sans objet. Aux origines de la phénoménologie et de la philosophie analytique*, Paris, PUF, 2001.
- BLACK MAX, (dir.), *Philosophy in America*, Londres, George Allen & Unwin Ltd, 1965.
- COBB-STEVENSON R, *Husserl et la philosophie analytique*, Paris, Vrin, 1998.

- DANCY Jonathan & SOSA Ernest (dir.), *A Companion to Epistemology*, Blackwell Publishing, 2003.
- DELEDALLE Gérard, *La philosophie américaine*, 3e édition revue et augmentée, Bruxelles, Éditions De Boeck, 1998.
- FLOYD Juliet & SHIEH Sanford (dir.), *Futur Pasts : The Analytic Tradition in Twentieth Century Philosophy*, Oxford University Press, 2001.
- FLOYD Juliet, « Recent Themes in the History of Early Analytic Philosophy », *Journal of The History of Philosophy*, 47, 2 Avril, 2009, [www.bu.edu/philo/people/Boston University](http://www.bu.edu/philo/people/Boston%20University).
- GLOCK Hans-Johan, *What is analytic philosophy ?*, Cambridge University Press, 2008 ; *Qu'est-ce que la philosophie analytique ?*, trad. franç. par F. Nef, Paris, Gallimard, 2011.
- HALE Bob & WRIGHT Crispin (dir.), *A Companion to the Philosophy of Language*, Oxford Blackwell Publisher, 1997
- HARRIS Léonard, PRATT Scott L. & WATTERS Anne S. (dir.), *American Philosophy. An anthology*, Blackwell Publishing, 2002.
- JACKSON Franck & SMITH Michael (dir.), *Oxford Handbook of Contemporary Philosophy*, Oxford University Press, 2005.
- KIM Jaegwon & SOSA Ernest (dir.), *A Companion to Metaphysics*, Oxford Blackwell Publishing, 1999.
- LAUGIER Sandra, *Recommencer la philosophie. La philosophie américaine aujourd'hui*, Paris, PUF, 1999
- LAUGIER Sandra & PLAUD Sabine (dir.), *Lectures de la philosophie analytique*, Paris, Éditions Ellipses, 2011.
- LOCK Grahame, « Quand la philosophie analytique s'analyse », *L'aventure humaine*, Paris, PUF, n° 9, 1999, p. 23-39.
- MARTINICH A. P. & SOSA David (dir.), *Analytic Philosophy. An anthology*, Blackwell Publishing, 2008
- PETIT Jean-Luc, *L'action dans la philosophie analytique*, Paris, PUF, 1994.
- PUTNAM Hilary, « Études sur la philosophie américaine », *Le réalisme à visage humain*, § III, trad. franç. par C. Tiercelin, Paris, Tel Gallimard, 2011, p. 400-531.
- RACJCHMAN John et WEST Cornel, (dir.), *La pensée américaine contemporaine*, Paris, PUF, 1991.
- RAÏD Layla, *Le réalisme, la connaissance et l'ordinaire. Éthique et épistémologie après Wittgenstein*, Mémoire d'Habilitation à diriger des recherches, Université Panthéon Sorbonne Paris I, décembre 2011, 98 pages, inédit.
- RICHARD Sébastien, (dir.) *Analyse et ontologie. Le renouveau de la métaphysique dans la tradition analytique*, Paris, Vrin, 2010.
- ROSSI Jean-Gérard, *Le problème de l'ontologie dans la philosophie analytique*, Paris, Éditions Kimé, 1995.
- ROY Jean-Michel, *Rhin et Danube. Essai sur le schisme analytico-phénoménologique*, Paris, Vrin, 2011.
- SOSA Ernest, KIM Jaegwon, FANTL Jeremy & McGRATH Matthew, (dir.) *Epistemology. An Anthology*, Seconde édition, Blackwell Publishing, 2008.
- VIENNE Jean-Michel, (dir.), *Philosophie analytique et histoire de la philosophie*, Paris, Vrin, 1997.

6- Colloques, conférences, journées d'études et séminaires suivis dans le cadre de la recherche doctorale :

- Conférence inédite de Juliet Floyd « *Externalism in Context* », le 09 juin 2005, organisée par Jean-Philippe Narboux et le CREPHINAT, département de philosophie de l'Université Michel de Montaigne Bordeaux 3.
- Colloque international sur « *Intentionnalité, intention & seconde nature* », les 2 et 3 mars 2006 à Bordeaux, organisé par Jean-Philippe Narboux et le Centre de recherche sur les philosophies de la nature (CREPHINAT, EA 3654), département de philosophie de l'Université Michel de Montaigne Bordeaux 3.
- Journée internationale d'étude « *Wittgenstein et l'autonomie des normes* », 16 mars 2007 à Bordeaux organisé par Jean-Philippe Narboux et le Centre de recherche sur les philosophies de la nature, (CREPHINAT, EA 3654), départements de philosophie des Universités Michel de Montaigne Bordeaux 3 et de l'University of Chicago.
- Séminaire de Master « *Externalisme, intentionnalité et privilège épistémique* » de Jean-Philippe Narboux, année 2008-2009, 1^{er} semestre, département de philosophie Université Michel de Montaigne Bordeaux 3.
- Colloque international sur " *Le début des Recherches philosophiques de Wittgenstein* ", les 4 et 5 juin 2009, organisé par Jean-Philippe Narboux et Emmanuel Bermon, avec le soutien de l'Institut Universitaire de France et le centre de recherche (L.N.S., E.A. 4201), département de philosophie, Université Michel de Montaigne Bordeaux 3.
- Séminaire de Master « *Le legs de Thompson Clarke* » de Jean-Philippe Narboux, année 2010-2011, second semestre, département de philosophie de l'Université Michel de Montaigne Bordeaux 3.
- Colloque international « *L'héritage de Thompson Clarke / The Legacy of Thompson Clarke : From Skepticism to Contextualism* », du 07 au 11 juin 2011, organisé par Jean-Philippe Narboux, l'Institut Universitaire de France, l'EA 4574 « Sciences Philosophie Humanités », département de philosophie, Université Michel de Montaigne Bordeaux 3, en collaboration avec Auburn University (USA) et Universidade do Porto.
- Conférence inédite de Jocelyn Benoist, « *Voir, vu, visible* », librairie Mollat, 11 octobre 2011.
- Séminaire de Master « *Représentation et sensibilité au contexte : Frege, Wittgenstein, Charles Travis* » sous la direction de Jean-Philippe Narboux & Juliet Floyd, année 2011-2012, second semestre, département de philosophie de l'Université Michel de Montaigne Bordeaux 3.
- Symposium international « *Logic and the Parochial. Logique et esprit de clocher : autour de Charles Travis, "Objectivity and the parochial" (2011)* », organisé par Quentin Kammer, Juliet Floyd, Jean-Philippe Narboux, Timur Uçan, Henri Wagner, 2 & 3 avril 2012, département de philosophie, Université Michel de Montaigne Bordeaux 3.

Titre : Philosopher selon Thompson M. Clarke ou la paradoxale équivocité de l'ordinarité. La question de l'emprise de l'expérience et du langage sur les conditions de la connaissance et du scepticisme

Résumé : Notre étude s'attache à reconnaître en Thompson Clarke, le précurseur d'un contextualisme épistémique puissant qui rend compte de l'applicabilité conceptuelle et ce que prétendent signifier les philosophes. En effet, Clarke examine les définitions épistémologiques traditionnelles à propos de la nature des *concepts*, du *philosopher*, de l'*ordinarité* et du *scepticisme*. En étudiant la nature de l'épistémologie traditionnelle, il ambitionne de substituer à la méthode austinienne, sa propre méthode d'examen des présupposés concernant la nature de l'expérience et du langage. Il défend ainsi une philosophie de la connaissance programmatique qui nous interroge sur ce que nous faisons avec nos concepts en matière de connaissance. Elle peut être réalisée à partir de l'examen du *legs du scepticisme*, à savoir : un nouvel éclairage apporté à la nature et aux procédures du scénario sceptique montre manifestement que la prétendue objectivité attribuée à l'ordinarité n'est que superficielle ou relative. L'idée clarkienne de relative non-objectivité n'est en aucune mesure identifiable ou réductible à un relativisme ou à un subjectivisme épistémique. Selon Clarke, il n'existe pas de traits internes à l'expérience. Il suggère simplement que l'existence des objets nous est confirmée à partir de traits caractéristiques que nous discernons, reconnaissons et identifions comme tels. Ces traits qui caractérisent les objets nous permettent d'établir l'applicabilité des concepts. Or, l'ordinarité n'a pas proprement de traits qui la restreindraient à être de telle ou telle manière, comme le prétendent les philosophes et les sceptiques. Cette prétention relève d'un *rêve* d'une complétude intégrale de la concevabilité de la structure de l'ordinarité partagé implicitement par les épistémologues et leurs détracteurs, les sceptiques. Le rêve et la veille ne sont pas deux expériences au sein d'un genre qu'il suffirait d'identifier. Tout comme le rêve n'a pas de traits caractéristiques qui viendraient déterminer son application ou sa non-application, l'ordinarité n'a pas de traits en propre qui nous permettent fondamentalement de déterminer et de fixer, ni une limite à celle-ci, ni une frontière absolue entre le philosophique et le non philosophique. Pour ces raisons, selon Clarke, nous ne savons pas foncièrement, ni ce qu'est un concept, ni pourquoi les concepts et leurs applications, comme ceux de *Plain* et de *Philosophical*, sont susceptibles d'être sensible au contexte.

Mots-Clés : Arrière-plan, Austin, Cavell, concept, contextualisme, empirisme, enquêtes, épistémologie traditionnelle, Frege, intentionnalité, McDowell, Moore, ordinarité, philosopher, Putnam, Quine, représentationnalisme, scepticisme, Stroud, Travis, Wittgenstein.

Title : Philosophizing according to Thompson M. Clarke, or the paradoxical equivocalness of ordinariness. The question of the influence of experience and language on the conditions of understanding and of skepticism.

Abstract :

Our study focuses on the recognition that Thompson Clarke was the precursor of a powerful epistemic contextualism which gives an account of conceptual applicability and what philosophers claim to mean. Clarke examines the traditional epistemological definitions pertaining to the nature of concepts, of philosophizing, of ordinariness and of skepticism. By studying the nature of traditional epistemology, his ambition is to substitute his own method for examining presuppositions with regard to the nature of experience and of language for that of Austin. He thus defends a philosophy of programmed understanding which makes us look at what we do with our concepts regarding understanding. It can be achieved by an examination of the legacy of skepticism, i.e. a new light thrown on the nature and the procedures of the skeptic's scenario manifestly show that the so-called objectivity attributed to ordinariness is only superficial or relative. The Clarkian idea of relative non-objectivity is in no way identifiable with, or merely reduced to, epistemic relativism or to epistemic subjectivism. According to Clarke, experience has no internal features. He simply suggests that the existence of objects is confirmed by characteristic features that we discern, recognize and identify as such. These features which characterize objects enable us to establish the applicability of the concepts. However, ordinariness does not strictly have features which would restrict it from being thus or thus as philosophers and skeptics claim. This claim belongs to a dream of a completedness of the conceivability of the structure of ordinariness shared implicitly by the epistemologists and their detractors, the skeptics. The states of dreaming and waking are not two experiences of a type which it suffices to identify. Just as the dream does not have characteristic features which will determine its application or its non-application, ordinariness does not have features of its own which fundamentally enable us to determine and to fix either a limit to it, or an absolute boundary between the philosophical and the non philosophical. For these reasons, according to Clarke, we don't really know what a concept is, nor why concepts and their applications, such as those of the Plain and of the Philosophical, are likely to be context-sensitive.

Key words : Austin, Background, Cavell, concept, contextualism, empiricism, epistemology traditional, intentionality, Frege, inquiry, McDowell, Moore, ordinariness, philosophising, Putnam, Quine, representationalism, skepticism, Stroud, Travis, Wittgenstein.