

GÉNÉALOGIE DE LA PENSÉE MODERNE.  
VOLUME D'HOMMAGE À INGEBORG SCHÜBLER

GENEALOGIE DES NEUZEITLICHEN DENKENS.  
FESTSCHRIFT FÜR INGEBORG SCHÜBLER

édité par / herausgegeben von  
Michael Esfeld & Jean-Marc Tétaz  
pour la Section de philosophie de l'Université de Lausanne

Frankfurt (Main): ontos-Verlag 2004  
ISBN 3-937202-30-7



# L'ANTI-CARTÉSIANISME DANS LA THÉORIE DE LA CONNAISSANCE CONTEMPORAINE

*Michael Esfeld*

## **1. Le cartésianisme dans la théorie de la connaissance**

Dans la théorie de la connaissance contemporaine, on entend par « cartésianisme » toute position qui pose un intermédiaire épistémique entre la croyance empirique (au sens de l'état de croire que  $p$ ) et son référent dans le monde. La première partie de l'article expose ce qui caractérise une théorie de la connaissance de type cartésien et en dégage les conséquences. L'idée d'intermédiaire épistémique soulève deux objections que les anti-cartésiens d'aujourd'hui jugent probantes. La deuxième partie de l'article – qui en est la partie principale – présente la théorie de la connaissance qui résulte de ces objections, en la caractérisant en termes de réalisme direct, de sémantique inférentielle et de pragmatique sociale et normative. La troisième partie, enfin, expose brièvement la tâche qui reste à accomplir : trouver dans ce cadre théorique une place pour une connaissance pré-conceptuelle.

L'ontologie des idées exposée par Descartes dans sa philosophie de l'esprit est l'exemple paradigmatique d'une théorie de la connaissance faisant intervenir des intermédiaires épistémiques entre les croyances (les états de croire) et leur objet (référent). Ainsi, si Pierre croit que ceci est un arbre feuillu, cette croyance se réfère à quelque chose dans le monde, en l'occurrence à un arbre particulier possédant une propriété déterminée. Cette relation de référence s'établit par l'entremise de l'idée d'un arbre feuillu, laquelle fonctionne comme intermédiaire entre la croyance et son référent. La connaissance empirique est donc une relation à trois termes : l'état de croire, l'idée et le référent.

L'intermédiaire épistémique a une double fonction. Considérons une croyance empirique immédiate, à savoir une croyance perceptive qui n'est pas inférée d'autres croyances. L'intermédiaire épistémique a d'abord une fonction causale : il est causé par l'objet et il cause la croyance du sujet pensant sur l'objet en question, en l'occurrence la croyance que ceci est un arbre feuillu. Il a de plus une fonction épistémique consistant à représenter l'objet qui le cause. En tant que représentation de l'objet, il fournit ou détermine le contenu conceptuel de la croyance qu'il cause. Il établit ainsi une relation épistémique de référence entre la croyance et son objet. L'arbre feuillu cause une représentation de cet arbre feuillu. Cette représentation est un état interne du sujet pensant qui fournit ou détermine le contenu conceptuel de la croyance « Ceci est un arbre feuillu », et garantit que cette croyance porte sur cet arbre. Selon quelques positions, cette représentation assume, en outre, une fonction de justification pour les croyances empiriques immédiates. Si l'on met en question la croyance que ceci est un arbre feuillu, la représentation d'un arbre feuillu peut être donnée comme raison pour justifier cette croyance (à condition que cette représentation soit une idée claire et distincte au sens cartésien).

Cette conception de la connaissance empirique comme relation à trois termes ne se limite pas à la théorie de la connaissance de Descartes. L'empirisme moderne notamment fournit une autre version de ce type de théorie de la connaissance. Ainsi, les idées introduites par Locke ont aussi une fonction d'intermédiaires épistémiques entre l'état de croyance et son référent dans le monde. Qui plus est, pour l'empirisme moderne, le contenu conceptuel de la croyance perceptive consiste dans ces idées ou représentations.<sup>1</sup> Ce que l'on considère aujourd'hui en théorie de la connaissance comme le cartésianisme est donc une position qui inclut à la fois des conceptions rationalistes et des conceptions empiristes. En outre, certaines formes du projet de naturalisation de l'épistémologie (l'héritier contemporain de l'empirisme moderne) souscrivent elles aussi à une théorie de la connaissance de type cartésien, en postulant des représentations mentales comme intermédiaires épistémiques entre les croyances et leurs référents.<sup>2</sup> Le cartésianisme en ce sens est dès lors une position qui non seulement domine la théorie de la connaissance moderne mais reste influente aujourd'hui encore.

---

<sup>1</sup> Cf. John LOCKE, *Essai sur l'entendement humain*, notamment livre 2, chapitre 1.

<sup>2</sup> Cf. par exemple Jerry FODOR, *A theory of content*, Cambridge (Massachusetts), MIT Press, 1990, surtout les chapitres 3 et 4. La théorie de Fodor est cependant plus sophistiquée que ne le suggèrent les remarques sommaires dans le texte.

La conséquence la plus importante de cette théorie de la connaissance est ce qu'on peut appeler l'*autarcie épistémique du sujet pensant*. Avoir des idées ou des représentations au sens d'intermédiaires épistémiques est nécessaire et suffisant pour que le sujet pensant soit dans des états de croyance. Le contenu conceptuel des croyances empiriques consiste en ces représentations ou est au moins déterminé par elles. Or, ces représentations sont des états internes du sujet pensant. On peut avoir la représentation d'un arbre feuillu – et la croyance que ceci est un arbre feuillu – sans qu'il n'y ait un arbre feuillu dans l'environnement. La représentation d'un arbre feuillu peut avoir d'autres causes que la présence d'un arbre feuillu. Les propriétés garantissant la fonction d'intermédiaire épistémique d'une représentation (ses propriétés intrinsèques) ne dépendent donc pas nécessairement d'une cause externe. Cette position aboutit dès lors à une *sémantique internaliste* : le contenu conceptuel des croyances d'un sujet pensant n'est fixé que par ses états internes. Si les causes de ces états internes changent, le contenu conceptuel, lui, n'est pas touché, puisque les propriétés épistémiques de ces états ne dépendent pas de leurs causes externes.

Cette position permet d'expliquer de manière apparemment simple et nette la différence entre les croyances perceptives vraies et les croyances perceptives fausses. La croyance vraie « Ceci est un arbre feuillu » et la croyance fausse « Ceci est un arbre feuillu » ont en commun la représentation d'un arbre feuillu. Dans le cas de la croyance vraie, cette représentation est causée par la présence d'un arbre feuillu ; dans le cas de la croyance fausse, il n'y a pas d'arbre feuillu – peut-être pas d'arbre du tout – pour causer cette représentation. Cette position nous engage cependant à maintenir que, dans le cas de la croyance fausse, son objet immédiat est la représentation d'un arbre feuillu, et non un arbre feuillu : la croyance fausse a un objet, il s'agit de la représentation d'un arbre feuillu – c'est pourquoi elle est la croyance qu'il y a un arbre feuillu ; mais elle est fausse, parce que l'arbre feuillu que représente cette représentation n'existe pas.

Comme la représentation d'un arbre feuillu est ce que la croyance fausse et la croyance vraie ont en commun, il semble peu plausible de soutenir que cette représentation soit l'objet immédiat de l'état de croire uniquement dans le cas où la croyance est fausse. La conséquence qui semble s'imposer est qu'une représentation est dans tous les cas de croyance l'objet immédiat de l'état de croire. Si l'on voit un arbre feuillu (croyance vraie), on est donc immédiatement conscient de la représentation d'un arbre feuillu, et l'on perçoit médiatement un arbre feuillu. S'il n'y a pas d'arbre feuillu, il reste la conscience de la représentation d'un arbre feuillu. Le cartésianisme en théorie de la connaissance n'est cependant pas obligé de suivre jusqu'au bout la conséquence de cette

explication de la différence entre une croyance perceptive vraie et une croyance perceptive fausse.<sup>3</sup> En théorie de la connaissance, le cartésianisme se définit par le postulat d'un intermédiaire épistémique, sans qu'il soit nécessaire de supposer, en plus, que cet intermédiaire soit l'objet immédiat de l'état de croire.

L'exercice du doute que propose Descartes dans la première *Méditation* présuppose une théorie de la connaissance faisant intervenir un intermédiaire épistémique. Descartes considère que les idées sont fixes (ce sont les paramètres dans l'exercice du doute). Dans ces conditions, il se demande si les objets que représentent ces idées existent vraiment. Or, tenir pour fixe le contenu conceptuel des croyances et mettre en cause l'existence de leurs objets présuppose une sémantique internaliste. De plus, Descartes soutient non seulement la thèse de l'autarcie épistémique du sujet pensant, mais aussi la thèse de son autarcie ontologique. En se basant sur l'exercice du doute, il argumente en effet que le sujet pensant peut exister indépendamment du monde physique. Cette position est loin d'être partagée par tous ceux qui souscrivent à une théorie de la connaissance de type cartésien. Les empiristes, par exemple, rejettent la conception de l'autarcie ontologique du sujet pensant. Mais la possibilité du scepticisme reste vivante aussi parmi les versions empiristes de ce type de théorie de la connaissance. Il suffit de se rappeler le développement qu'a connu l'empirisme anglais de Locke à Berkeley, puis à Hume. On peut dire que si le spectre du scepticisme et du solipsisme hante l'épistémologie moderne, c'est une conséquence d'une théorie de la connaissance de type cartésien, une théorie qui pose un intermédiaire épistémique.

## 2. La critique anti-cartésienne

Ce qu'on appelle aujourd'hui le cartésianisme en théorie de la connaissance constitue probablement la position majoritaire dans l'histoire de la philosophie moderne, voire dans l'ensemble de l'histoire de la philosophie occidentale. Mais elle a eu de tout temps des critiques. L'anti-cartésianisme contemporain se base sur deux types d'objections.

La première objection concerne l'idée même d'intermédiaire épistémique. L'intermédiaire épistémique d'une croyance est causé par son référent. Dans des

---

<sup>3</sup> Pour une position contemporaine qui défend jusqu'au bout cette conséquence, cf. par exemple Michael LOCKWOOD, *Mind, brain and the quantum. The compound 'I'*, Oxford, Blackwell, 1989, surtout les chapitres 9 et 16.

conditions de perception standard, l'arbre feuillu cause la représentation de l'arbre feuillu. Or, une relation causale n'est pas une relation épistémique (comme, par exemple, la relation de représenter quelque chose). L'effet ne représente en général pas sa cause. Ainsi l'humidité des rues causée par la pluie ne représente pas la pluie. Il faut donc ajouter un trait distinctif afin de pouvoir concevoir ce qui est causé par le référent comme une représentation du référent, et dès lors comme un intermédiaire épistémique entre l'état de croyance et son référent.

Une manière de répondre à cette question – on la trouve dans la théorie de la connaissance de Locke, par exemple – consiste à dire que ce qui est causé par le référent est à la fois une représentation et un intermédiaire épistémique parce qu'il s'agit d'une image du référent. Mais cette réponse est aujourd'hui reconnue comme absurde : si on a la croyance perceptive que ceci est un arbre feuillu, il n'y a pas d'image d'un arbre feuillu dans l'esprit du sujet pensant. Il y a certainement des stimulations sensorielles, et ces stimulations sont, dans des circonstances normales, la cause immédiate de la croyance perceptive, étant donné la capacité de penser du sujet pensant. Mais ces stimulations ne sont pas des images de leur cause. Les stimulations causées par un arbre feuillu ne ressemblent pas à un arbre feuillu.

Il manque donc un argument pour la thèse suivant laquelle les stimulations causées par l'objet auquel se rapporte une croyance sont des représentations et des intermédiaires épistémiques. Au niveau des croyances et de leur contenu conceptuel, on peut certainement parler de représentations. Mais le contenu conceptuel a une fonction représentationnelle en vertu de son statut épistémique, et non en vertu d'une simple relation causale. Il y a donc confusion entre une relation causale – stimulations sensorielles causées par le référent – et une relation épistémique – stimulations sensorielles représentant le référent. Sellars dénonce cette confusion comme mythe (le « mythe du donné ») dans son ouvrage devenu célèbre *L'empirisme et la philosophie de l'esprit*<sup>4</sup>, qui présente la version la plus connue de cette objection.

Selon la version rationaliste d'une épistémologie cartésienne, le référent cause le sujet pensant à saisir une idée intellectuelle (qui n'est pas nécessairement une représentation sensorielle) ; l'idée en ce sens possède

---

<sup>4</sup> Publication originale: « Empiricism and the philosophy of mind » in : Herbert FEIGL/Michael SCRIVEN (éd.), *The foundations of science and the concepts of psychology and psychoanalysis. Minnesota Studies in the philosophy of science*, volume 1, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1956, p. 253-329. Traduction française: *Empirisme et philosophie de l'esprit* (traduction de Fabien Cayla), Paris, L'Éclat, 1992.

certainement un statut épistémique. Il y a donc des versions d'une épistémologie cartésienne qui ne se rendent pas coupables de la confusion d'une relation causale avec une relation épistémique. Toutefois, l'objection de Davidson dans son article « Sur l'idée même de schème conceptuel »<sup>5</sup>, élargit la critique de Sellars et atteint aussi ces versions. De plus, les questions suivantes subsistent : (a) comment la relation de représentation entre une idée cartésienne et un objet dans le monde s'établit-elle ? (b) comment une relation causale entre un objet et des stimulations sensorielles peut-elle se transformer en une relation qui consiste à saisir une idée cartésienne ? (c) quel est le statut ontologique des idées cartésiennes ?

La deuxième objection concerne le contenu conceptuel. Elle se base sur le problème posé par l'observation des règles, un problème que Wittgenstein expose dans les *Investigations philosophiques*.<sup>6</sup> L'argument de Wittgenstein vise à montrer qu'aucun état interne du sujet pensant ne peut déterminer le contenu conceptuel de ses croyances. Suivant Wittgenstein, une entité mentale quelle qu'elle soit (idée cartésienne, représentation mentale, etc.) ne porte pas au-delà d'elle-même ; en tant que telle, elle ne peut pas déterminer la manière correcte d'appliquer un concept dans des situations nouvelles. Le point central de l'argument de Wittgenstein est qu'une entité mentale quelconque ne peut guider la pensée que si elle est reçue ou interprétée comme une règle. Mais puisqu'une entité mentale est finie, il y a un nombre infini d'interprétations logiquement possibles qui sont toutes en accord avec l'objet mental en question.<sup>7</sup>

La théorie de la connaissance anti-cartésienne contemporaine part de ces objections. Elle se définit par trois caractéristiques. Premièrement, il s'agit d'un *réalisme direct*. L'état de croyance porte sur son référent dans le monde directement (ou immédiatement), au sens où aucun élément intermédiaire n'a de fonction épistémique. Il y a bien sûr des intermédiaires causals, comme des stimulations sensorielles, qui causent, dans des conditions standard, la formation

---

<sup>5</sup> Publication originale : « On the very idea of a conceptual scheme », *Proceedings and Addresses of the American Philosophical Association* 47, 1974. Traduction française dans Donald DAVIDSON, *Enquêtes sur la vérité et l'interprétation* (traduction par Pascal Engel), Nîmes, Jacqueline Chambon, 1993, p. 267-289.

<sup>6</sup> Ludwig WITTGENSTEIN, *Tractatus logico-philosophicus. Investigations philosophiques*, Paris, Gallimard, 1961, cf. § 138-242. Cf. aussi l'interprétation de Saul A. KRIPKE, *Wittgenstein on rules and private language*, Oxford, Blackwell, 1982; traduction française *Règles et langage privé* (traduction de T. Marchaisse), Paris, Seuil, 1996, chapitre 2, ainsi que Jacques BOUVERESSE, *La force de la règle. Wittgenstein et l'invention de la nécessité*, Paris, Minuit, 1989.

<sup>7</sup> Cf. WITTGENSTEIN, *Investigations philosophiques*, surtout § 201.



de certaines croyances perceptives par le sujet pensant. Dans des conditions standard (lumière du jour, etc.), la présence d'un arbre feuillu provoque, par exemple, certaines stimulations sensorielles qui sont la cause du fait que le sujet pensant a la croyance perceptive que ceci est un arbre feuillu. Mais ces stimulations n'ont aucune fonction épistémique. Le réalisme direct est une conséquence de la première objection, éliminant la confusion entre une relation causale et une relation épistémique.

Éviter cette confusion implique, de plus, qu'on ne peut pas accorder aux intermédiaires causals la fonction consistant à justifier une croyance. Seule une autre croyance peut justifier une croyance. Autrement dit, si on demande une justification pour une croyance perceptive comme « Ceci est un arbre feuillu », on ne peut pas mentionner des stimulations sensorielles comme justification de cette croyance, mais seulement d'autres croyances, comme « Les conditions standard pour un jugement sur la forme, la matière et la couleur des objets macroscopiques sont satisfaites (lumière de jour, etc.) », et « Je suis dans un état qui me permet de faire des jugements fiables sur les objets macroscopiques (je ne suis pas ivre, etc.) ».

Le réalisme direct a en outre pour conséquence qu'il n'est plus admissible d'expliquer la différence entre croyance perceptive vraie et croyance perceptive fautive à la manière de la théorie de la connaissance cartésienne. Des stimulations sensorielles du même type peuvent provoquer la croyance perceptive vraie que ceci est un arbre feuillu et la croyance perceptive fautive que ceci est un arbre feuillu ; mais il n'y a pas d'objet que la croyance perceptive vraie et la croyance perceptive fautive aient en commun. Le réalisme direct est lié à ce qui est connu sous le nom de conception disjonctive de la croyance perceptive. Si la croyance perceptive que ceci est un arbre feuillu est vraie, elle porte directement sur un arbre feuillu particulier ; si la croyance perceptive que ceci est un arbre feuillu est fautive, il s'agit en revanche d'une hallucination ou d'une illusion.<sup>8</sup> Cette conception est dite disjonctive, parce que la croyance perceptive vraie et la croyance perceptive fautive forment une sorte de disjonction, n'ayant pas d'objet intentionnel en commun.

En ce qui concerne le contenu conceptuel, il est clair que la théorie de la connaissance anti-cartésienne ne peut pas faire appel à un intermédiaire épistémique porteur du contenu conceptuel. Une position minoritaire dans l'anti-cartésianisme en épistémologie contemporaine applique au contenu conceptuel la conception disjonctive mentionnée ci-dessus. Le point de départ est le

---

<sup>8</sup> Cf. surtout Paul SNOWDON, « Perception, vision, and causation », *Proceedings of the Aristotelian Society* 81, 1981, p. 175-192.

suisant : si une croyance que  $p$  est une croyance vraie, il y a un fait que  $p$  dans le monde qui rend vraie la croyance en question. Le fait que ceci est un arbre feuillu rend vraie la croyance  $\langle$  Ceci est un arbre feuillu  $\rangle$ . La conception disjonctive du contenu conceptuel propose l'analyse suivante : le sujet pensant  $S$  croit que  $p$  si et seulement si (a)  $S$  a une croyance qui est vraie parce que  $p$  (c'est-à-dire parce qu'il y a un fait qui est le fait que  $p$ ), ou bien (b)  $S$  a une croyance qui est fautive parce que  $\text{non-}p$  (c'est-à-dire parce qu'il n'y a pas un fait qui est le fait que  $p$ ).<sup>9</sup> L'idée est donc d'identifier le contenu conceptuel d'une croyance vraie avec le fait qui rend vraie la croyance en question. Ici, le réalisme est direct au sens où il n'y a plus de distinction entre le référent d'une croyance vraie et son contenu conceptuel.<sup>10</sup> Cette conception est disjonctive parce qu'il n'y a pas un contenu conceptuel identique qui soit commun à la croyance vraie et à la croyance fautive.

Cette position est minoritaire même dans le camp des anti-cartésiens en raison de deux objections fortes :

1) L'ontologie des faits sur laquelle repose cette conception est ambiguë. (a) Un fait peut consister en une chose ayant une propriété (le fait que cet arbre est feuillu). Dans ce cas, l'ontologie des faits est réductible à une ontologie de choses et de propriétés. (b) Mais un fait peut aussi être le contenu conceptuel d'une croyance ou d'une proposition (que cet arbre est feuillu). La notion de fait en ce sens ne peut pas être réduite à des notions plus fondamentales. La conception en question requiert qu'on emploie la notion de fait en ce sens. Or il semble absurde de soutenir que le monde lui-même a une structure propositionnelle ou conceptuelle consistant en des faits au sens (b).

2) Le contenu conceptuel d'une croyance est plus fin que son référent. Il y a plusieurs descriptions possibles du même référent ; celles-ci se distinguent par leur contenu conceptuel. Si on transpose l'exemple fameux donné par Frege dans son article « Sens et dénotation »<sup>11</sup> dans le contexte d'une épistémologie des croyances, il s'ensuit que la croyance  $\langle$  L'étoile du matin est un corps

<sup>9</sup> J'adapte la formulation de Marcus WILLASCHEK, *Der mentale Zugang zur Welt. Realismus, Skeptizismus und Intentionalität*, Frankfurt (Main), Klostermann, 2003, p. 223.

<sup>10</sup> Sur cette conception, voir Arthur W. COLLINS, *The nature of mental things*, Notre Dame (Indiana), University of Notre Dame Press, 1987, p. 36-37 ; John MCDOWELL, *Mind and world*, Cambridge (Massachusetts), Harvard University Press, 1994, leçons 1 à 4 ; WILLASCHEK, *Der mentale Zugang zur Welt*, chapitre 5.

<sup>11</sup> Publication originale: « Über Sinn und Bedeutung », *Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik*, 100, 1892, p. 25-50. Traduction française : « Sens et dénotation » in: Gottlob FREGE, *Ecrits logiques et philosophiques* (traduction de C. Imbert), Paris, Seuil, 1971, p. 102-126.

illuminé par le soleil › et la croyance ‹ L'étoile du soir est un corps illuminé par le soleil › se réfèrent au même objet (à savoir la planète Venus). Toutefois, leur contenu conceptuel n'est pas le même. Il faut donc distinguer entre le contenu conceptuel d'une croyance et son référent. On peut cependant rétorquer que le fait d'être l'étoile du matin et le fait d'être l'étoile du soir sont deux faits différents. Mais il semble peu plausible de maintenir qu'il y a autant de faits (objectifs) constituant le monde qu'il y a de descriptions vraies possibles du monde.<sup>12</sup>

Au vu de ces objections, la position majoritaire dans la théorie de la connaissance anti-cartésienne d'aujourd'hui conserve la distinction entre le référent et le contenu conceptuel d'une croyance. Au lieu d'introduire des représentations comme porteurs du contenu conceptuel, on propose une *sémantique inférentielle*. Ceci est le deuxième trait caractéristique de l'anti-cartésianisme. Le contenu conceptuel d'une croyance consiste en des relations inférentielles à d'autres croyances. Celles-ci ne se limitent pas à des relations d'implication logique. Elles comprennent des relations d'implication sémantique – c'est-à-dire une implication qui fixe une connexion au niveau du contenu des croyances en question – ainsi que des relations de soutien et d'exclusion.<sup>13</sup> Par exemple, la croyance que ceci est un arbre feuillu est liée de manière inférentielle aux croyances que ceci est une plante, que ceci a un tronc, que ceci perd ses feuilles en automne, etc. On peut dire que la croyance représente son référent ; mais cette fonction épistémique consistant à représenter quelque chose, une croyance la possède grâce aux relations inférentielles à d'autres croyances, et non parce qu'il y aurait une représentation qui constituerait son contenu conceptuel.

La sémantique inférentielle tient compte de la leçon de Frege : n'importe quelles paires de croyances ‹ Ceci est *F* › et ‹ Ceci est *G* › se distinguent par leurs contextes inférentiels, même si elles se réfèrent à la même chose. Ceci vaut aussi pour les croyances ‹ Ceci est un lapin › et ‹ Ceci est un segment temporel de lapin › (l'exemple fameux de Quine par lequel il cherche à démontrer

---

<sup>12</sup> Concernant ces deux objections, cf. la discussion entre Marcus WILLASCHEK, « Realismus und Intentionalität. Eine disjunktive Konzeption des Weltbezugs von Überzeugungen » et Michael ESFELD, « Wie direkt soll ein Realismus sein ? », in : Christoph HALBIG / Christian SUHM (éd.), *Realismusdebatten in der neueren Philosophie*, Frankfurt/Main, Ontos-Verlag, 2004.

<sup>13</sup> Cf. Robert B. BRANDOM, *Making it explicit. Reasoning, representing, and discursive commitment*, Cambridge (Massachusetts), Harvard University Press, 1994, chapitre 2.

l'indétermination du contenu conceptuel).<sup>14</sup> De « Ceci est un segment temporel d'un lapin », par opposition à « Ceci est un lapin », on peut inférer « Ceci a des portions temporelles », et l'on peut expliquer le concept de portion temporelle sans mentionner le concept de lapin. La sémantique inférentielle est liée au *holisme sémantique* de la manière suivante : un sujet pensant ne peut pas maîtriser des concepts isolés. Pour maîtriser un concept *F*, il faut maîtriser toute une série d'autres concepts *G*, *H*, *I*, etc., qui constituent un contexte inférentiel pour les croyances que forme le sujet pensant en employant le concept *F*.

Le réalisme direct répond à la première objection contre l'épistémologie cartésienne, l'objection du « mythe du donné », selon la formule de Sellars. Une question reste pourtant en suspens si l'on combine une sémantique inférentielle au réalisme direct, préservant ainsi la distinction entre le contenu conceptuel et le référent d'une croyance : quel est le facteur qui détermine les relations inférentielles constituant le contenu conceptuel ? Il est en outre nécessaire de répondre encore à la seconde objection élevée contre l'épistémologie cartésienne, laquelle portait sur le problème de l'observation des règles. Concernant la sémantique inférentielle, cette objection montre qu'on ne peut pas concevoir que les états internes du sujet pensant sont ce qui définit les relations inférentielles constitutives du contenu conceptuel de ses croyances.

Afin de répondre à ces deux questions, l'anti-cartésianisme dans la théorie de la connaissance contemporaine fait recours à une *pragmatique sociale et normative*. C'est là son troisième trait caractéristique. Ce trait se base sur la réponse que donne Wittgenstein au problème de l'observation des règles dans les *Investigations philosophiques*. L'idée est que ce sont les pratiques sociales et normatives qui déterminent les relations inférentielles constituant le contenu conceptuel de nos croyances. Cette détermination s'effectue dans des situations concrètes d'utilisation des concepts en question. Afin de posséder un concept *F*, il faut donc non seulement maîtriser le contexte inférentiel des croyances du type « Ceci est *F* », mais aussi savoir – au sens d'un savoir pratique, un savoir-faire – dans quelles situations il est approprié de former une croyance ou de produire un énoncé du type « Ceci est *F* ». Ces pratiques doivent être sociales, parce qu'un sujet pensant pris isolément n'a pas de critère à sa disposition pour distinguer les cas dans lesquels on suit une règle de manière correcte des cas où l'on ne la suit pas de manière correcte.<sup>15</sup> Il faut que ces pratiques soient

<sup>14</sup> Cf. Willard V. O. QUINE, *Word and object*, Cambridge (Massachusetts), MIT Press, 1960. Traduction française: *Le mot et la chose* (traduction de Paul Gochet), Paris, Flammarion, 1977, § 12.

<sup>15</sup> Cf. WITTGENSTEIN, *Investigations philosophiques*, § 202.

normatives pour conférer à ceux qui y participent la capacité d'appliquer une règle dans des situations nouvelles sans interpréter la règle. Selon la conception détaillée d'une pragmatique sociale et normative exposée par Brandom, parler de pratiques sociales et normatives revient à dire, en bref, que les personnes se traitent mutuellement comme si elles avaient pris un engagement leur permettant de produire certains énoncés et d'accomplir certaines actions, alors que d'autres énoncés et d'autres actions sont prohibés en vertu du même engagement<sup>16</sup>.

De même que la sémantique inférentielle aboutit à un holisme sémantique, de même cette pragmatique mène-t-elle à un *holisme social* : il est métaphysiquement impossible qu'il y ait un seul sujet pensant fini isolé (*métaphysiquement* impossible, car ceci n'est pas une affaire de contraintes biologiques contingentes). Être un sujet pensant est une propriété qui dépend de l'interaction sociale.<sup>17</sup>

Tandis que la théorie de la connaissance cartésienne mène à un internalisme sémantique, cette position est un externalisme. Le contenu conceptuel des croyances d'une personne n'est pas fixé par ses états internes. Comme des interactions sociales déterminent le contenu conceptuel, il s'agit d'un externalisme social : l'environnement social est constitutif du contenu conceptuel de nos croyances. De plus, cette position aboutit à un externalisme physique : il ne peut y avoir d'environnement social sans environnement physique. Les interactions sociales présupposent l'intégration dans un environnement physique. Dans le cadre de cette position, il est par conséquent impossible de concevoir un scepticisme comme celui de la première *Méditation* de Descartes ou comme celui de Hume dans le *Traité de la nature humaine*.<sup>18</sup>

### 3. La tâche à accomplir

Les deux objections dont part l'anti-cartésianisme en matière de théorie de la connaissance contemporaine sont loin d'être négligeables. Le réalisme direct, ainsi que le holisme social et sémantique (au sens d'une pragmatique sociale normative), sont des positions bien fondées. Dénoncer la confusion entre des

---

<sup>16</sup> Cf. BRANDOM, *Making it explicit*, notamment chapitres 1, 3 et 4.

<sup>17</sup> Pour un exposé détaillé, cf. Michael ESFELD, *Holism in philosophy of mind and philosophy of physics*, Dordrecht, Kluwer, 2001; version allemande : *Holismus in der Philosophie des Geistes und in der Philosophie der Physik*, Frankfurt/Main, Suhrkamp, 2002, chapitres 2 à 5.

<sup>18</sup> Cf. David HUME, *Traité de la nature humaine*, notamment livre I, partie IV, section III : « Du scepticisme à l'égard des sens ».

intermédiaires causals et des intermédiaires épistémiques dans certaines versions d'une théorie de la connaissance cartésienne a pourtant souvent pour conséquence de concevoir une simple dichotomie entre une sphère purement causale et une sphère épistémique et normative. On constate cette tendance notamment chez Sellars. Or, cette tendance passe sous silence un présupposé de la pragmatique sociale et normative : le fait que des pratiques sociales déterminent le contenu conceptuel présuppose que ceux qui participent à ces pratiques aient un accès cognitif à leur environnement. Il est nécessaire que cet accès soit cognitif sans être pour autant de nature conceptuelle (sous peine de tomber dans un cercle vicieux). En conséquence, il n'est pas possible de réduire le domaine de la connaissance au domaine de la connaissance conceptuelle – précisément parce que le contenu conceptuel est déterminé par des pratiques sociales. (Un autre argument plus répandu pour reconnaître une forme de connaissance qui ne présuppose pas de concepts se réfère aux petits enfants et aux animaux évolués). L'idée de Sellars posant une dichotomie entre la sphère causale et la sphère épistémique – celle-ci se distinguant comme essentiellement normative et conceptuelle – contient donc une lacune systématique : il manque une place pour une connaissance pré-conceptuelle.

Pour formuler une théorie de la connaissance pré-conceptuelle, nous disposons actuellement de deux stratégies. Une stratégie se réfère à ce qui est connu comme la biologie de la cognition. Si on s'adresse à la biologie, c'est que, dans le cas de la connaissance pré-conceptuelle, il est question de la base sur laquelle se développe la connaissance proprement dite. Or cette base est biologique. On poursuit donc une stratégie de naturalisation de la connaissance pré-conceptuelle : si cette approche réussit, on peut traiter la connaissance pré-conceptuelle – par opposition à la connaissance conceptuelle – dans le cadre terminologique des sciences naturelles. À elle seule, la notion de fonction biologique ne semble cependant pas suffire pour saisir la connaissance pré-conceptuelle. Il va sans dire que la connaissance conceptuelle a aussi une fonction biologique, contribuant à la survie de l'espèce humaine. Mais il ne s'ensuit pas que ce qui caractérise la connaissance – soit conceptuelle, soit pré-conceptuelle – puisse être saisi en termes biologiques. La question est donc de savoir si on peut développer des notions biologiques qui soient suffisamment spécifiques pour saisir la structure interne et le statut épistémique d'une connaissance pré-conceptuelle<sup>19</sup> – sans a) retomber dans le « mythe du donné »

---

<sup>19</sup> Pour une proposition dans ce sens, cf. surtout Ruth Garrett MILLIKAN, *Language, thought, and other biological categories*, Cambridge (Massachusetts), MIT Press, 1984, et ID., *White queen psychology and other essays for Alice*, Cambridge (Massachusetts), MIT Press, 1993.

en traitant des stimulations sensorielles et de leurs effets cérébraux comme s'il s'agissait d'intermédiaires épistémiques, ou, pire encore, b) transformer la science solide de la neurobiologie en une mauvaise épistémologie d'un cerveau qui construirait son monde privé.

L'autre stratégie se base sur le fait que la connaissance pré-conceptuelle possède un statut épistémique. Elle en conclut que cette question requiert un traitement proprement philosophique. Comme il s'agit d'une connaissance pré-conceptuelle, il est attirant d'essayer de réunir la phénoménologie au courant anti-cartésien en théorie de la connaissance contemporaine. Il va sans dire qu'une phénoménologie des états internes du sujet pensant – à l'instar des *Méditations cartésiennes* de Husserl – ne se prête pas à un tel essai. Dans ce contexte, plusieurs philosophes se tournent vers Heidegger, proposant une lecture de la première division d'*Etre et temps* dans le sens du pragmatisme contemporain.<sup>20</sup> La théorie du sujet pensant (*Dasein*) que développe Heidegger est clairement anti-cartésienne : le *Dasein* est dans le monde. Il est absurde de concevoir un sujet pensant qui serait détaché du monde et dont les croyances seraient des états internes. Heidegger propose de reconnaître que l'engagement pragmatique au sein du monde a la primauté sur une attitude purement cognitive (théorique). Il considère la connaissance conceptuelle comme dérivée d'un accès au monde pragmatique et pré-conceptuel, mais qui possède pourtant un statut épistémique.<sup>21</sup> La question est donc de savoir si on peut utiliser les outils conceptuels développés par Heidegger comme point de départ pour élaborer une conception de la connaissance pré-conceptuelle compatible avec le cadre systématique de l'anti-cartésianisme en théorie de la connaissance contemporaine.

Quoi qu'il en soit, et qu'on recourt soit à une phénoménologie pragmatiste, soit à une naturalisation, soit à une combinaison des deux, soit encore à une autre méthode, il reste à trouver une place systématique pour une connaissance pré-conceptuelle dans la théorie de la connaissance anti-cartésienne d'aujourd'hui.

---

<sup>20</sup> Cf. surtout Hubert L. DREYFUS, *Being-in-the-world. A commentary on Heidegger's "Being and time"*, Division I, Cambridge (Massachusetts), MIT Press, 1991 ; Mark Okrent, *Heidegger's pragmatism. Understanding, being, and the critique of metaphysics*, Ithaca, Cornell University Press, 1988. Pour d'autres références et une analyse de cette réception de Heidegger, cf. Michael ESFELD, « What can Heidegger's "Being and time" tell today's analytic philosophy? », *Philosophical Explorations* 4, 2001, p. 46-62.

<sup>21</sup> Cf. surtout Martin HEIDEGGER, *Etre et temps*, § 31-33.