

# RESISTANCE ET EXISTENCE<sup>1</sup>

Olivier MASSIN (Université de Provence)

« Résiste, prouve que tu existes » France Gall/ Michel Berger

*Résumé* : Je défends la thèse selon laquelle l'expérience de la résistance à notre volonté est la seule façon de faire directement l'expérience de l'indépendance existentielle des objets par rapport à nous. Dans une première partie, je réponds à une objection humienne contre la possibilité même d'une telle expérience. Selon elle, faire l'expérience des objets comme existentiellement indépendants de l'esprit impliquerait de faire l'expérience d'objets non expérimentés. Je soutiens dans une deuxième partie que seule l'expérience de la résistance à l'effort volontaire nous donne subjectivement accès à l'indépendance des objets perceptifs à l'égard de notre esprit. Cela a pour conséquence que les expériences perceptives ordinaires, qui n'impliquent aucune résistance à notre volonté ne nous présentent par leurs objets *comme* réels.

## INTRODUCTION

### DEUX QUESTIONS DISTINCTES : LA REALITE DES APPARENCES ET L'APPARENCE DE REALITE

Les perceptions sont des épisodes intentionnels : chaque épisode perceptif peut être analysé en deux éléments au moins : l'acte perceptif et l'objet immédiatement perçu, le premier étant dirigé vers le second. Voir est distinct des choses vues, et porte sur elles. Une telle affirmation est peu sujette à controverse, dans la mesure où elle est neutre quant à la nature des objets perçus (ceux-ci peuvent être dépendants ou non de l'acte perceptif). Il n'y a que deux façons de la rejeter : soit souscrire au monisme

---

<sup>1</sup> Je remercie Bruno Ambroise, Julien Deonna, Anne Meylan, Jean-Maurice Monnoyer, Kevin Mulligan, Fabrice Teroni, ainsi que les participants aux séminaires de recherche des Départements de Philosophie de Genève, Fribourg et Neuchâtel.

neutre et nier qu'il y ait une quelconque distinction entre actes et objets perceptifs ; soit souscrire à l'éliminativisme et nier qu'il existe des phénomènes intentionnels tels que les perceptions ; deux options radicales et plutôt impopulaires aujourd'hui. Dans ce qui suit, je fais l'hypothèse que le monisme neutre et l'éliminativisme au sujet de la perception doivent être rejetés. Il y a des perceptions, et au sein de chacune d'elles on peut distinguer entre deux constituants (au moins) : l'acte perceptif et son objet immédiat.

J'admettrai ici qu'un objet<sup>2</sup> est réel si et seulement s'il existe indépendamment du fait qu'il soit l'objet d'un acte mental :

$x$  est réel  $\iff x$  existe indépendamment de tout acte mental qui le prend pour objet.<sup>3</sup>

Il y a alors deux façons d'appliquer la catégorie de réalité aux objets immédiats de nos perceptions. La première consiste à demander si ces objets *sont* réels, c'est-à-dire, s'ils sont existentiellement indépendants de la perception qu'on en a. On peut appeler cette question la question de la *réalité des apparences*. La seconde consiste à demander si les objets immédiats de la perception sont *présentés comme* réels dans la perception, c'est-à-dire, si les objets perceptifs nous *semblent* exister indépendamment de nos actes perceptifs. On peut appeler cette question la question de *l'apparence de réalité*.<sup>4</sup>

Historiquement, la première question est la plus discutée. Les réalistes directs répondent positivement, contrairement aux réalistes indirects et

---

<sup>2</sup> Le terme *objet* est pris ici dans un sens générique, synonyme d'entité (les propriétés ou les processus par exemple, et non seulement les solides tri-dimensionnels, comptent comme des objets).

<sup>3</sup> Un problème que rencontre la définition du réalisme en terme d'indépendance à l'esprit est qu'elle menace la réalité des états mentaux, la dépendance existentielle étant vraisemblablement réflexive. Mais la définition proposée échappe à cette menace car elle ne soutient pas seulement que les entités réelles doivent être indépendantes des états mentaux mais aussi qu'elles doivent être indépendantes du fait d'être *représentées* par des états mentaux (voir J. Heil, 2003 : 58-59). Cela implique de renoncer à l'idée cartésienne selon laquelle tout acte mental se présente essentiellement lui-même (je reviens sur ce point en conclusion).

<sup>4</sup> Dans un article récent, S. Siegel (2006) fait une distinction analogue entre ces deux types de question et s'adresse également à la seconde, à savoir la phénoménologie de l'indépendance à l'esprit. Cependant elle ne s'adresse pas à la question de l'indépendance *existentielle* à l'esprit, mais à celle de l'indépendance des variations des propriétés (en particulier des propriétés spatiales) relativement à la variation de la position du sujet percevant.

aux phénoménalistes pour qui que les objets immédiats de la perception sont des *sense-data* dépendants de l'esprit<sup>5</sup>.

Je m'intéresserai ici à la seconde question, qui concerne la phénoménologie de la réalité : les objets directs de nos expériences nous apparaissent-ils *comme indépendants de nos expériences* ? Si oui, dans quel type d'expérience ? Ces questions sont clairement posées par le phénoménologue réaliste Max Scheler :

- (1) What is the givenness of reality? What is experienced [*erlbeet*], when anything whatever is experienced as real? This is the question of the phenomenology of the lived-experience of reality.
- (2) In what sorts of acts or modes of human behavior is the factor of reality [*Realitätsmoment*] originally given?<sup>6</sup>

Trois remarques s'imposent ici. Premièrement, la question de la réalité des apparences et celle de l'apparence de réalité sont logiquement indépendantes. C'est une chose de demander si les objets de l'expérience sont indépendants de l'esprit ; c'en est une autre de demander si leur indépendance vis-à-vis de l'esprit peut être expérimentée. Par exemple, on peut être phénoménaliste et admettre qu'il y a une phénoménologie de la réalité. Il suffit pour cela d'adopter une théorie de l'erreur au sujet de cet aspect de la phénoménologie de notre expérience : les objets de la perception semblent indépendants de l'esprit, mais cet aspect du contenu perceptif est systématiquement illusoire. A l'inverse, il est possible d'être réaliste direct et de nier que l'indépendance des objets perceptifs à l'égard de l'esprit puisse être expérimentée : nous pouvons voir des objets indépendants sans voir leur indépendance, c'est-à-dire sans les voir *comme indépendants*<sup>7</sup>. Dans cette optique, bien que les objets de la perception soient réels, c'est là un de leurs aspects qui n'est pas accessible dans l'expérience.

Deuxièmement, ce que j'appellerai ici l'expérience de la réalité appartient à la classe hétérogène et malaisée à cerner de ce que Husserl (1989 [1907] : 36 sqq.), appelle sentiments de « présence en chair et en os » (*Leibhaftig-*

---

<sup>5</sup> La différence entre les réalistes indirects et les phénoménalistes étant que les premiers admettent qu'il existe, outre les *sense-data*, des objets extérieurs indépendants de notre esprit, ce que nient les phénoménalistes.

<sup>6</sup> 1973 [1927], p.313.

<sup>7</sup> « Voir comme » est ici entendu dans un sens non-conceptuel ou non-épistémique (voir F. Clémentz, 2000). Voir également J.-M. Monnoyer (2002) pour une distinction entre le voir ainsi et le voir comme.

*keit*), que l'on appelle parfois sentiments de présence, et que j'appellerai ici *sentiments réalistes* (le sentiment de réalité qui m'intéresse n'étant que l'un d'eux). Cette appellation générique regroupe un grand nombre d'expériences et de sentiments distincts comme par exemple le fait qu'un objet intentionnel nous soit présenté comme :

- (1) *présent* (contemporain de l'expérience que l'on en fait)
- (2) *actuel* (par opposition à simplement possible)
- (3) *concret* (situé dans l'espace, par opposition à abstrait),
- (4) *extérieur* (situé à l'extérieur de nous, de notre corps)
- (5) *substantiel* (indépendants des autres objets perçus, par opposition à une couleur ou un processus par exemple),
- (6) *effectif* (causalement efficace),
- (7) *solide ou impénétrable*
- (8) *résistant à notre volonté*
- (9) *persistant* (par opposition à évanescents ou fugitifs)
- (10) sous un mode *assertif* (c'est-à-dire que l'objet n'est pas simplement assumé ou considéré)<sup>8</sup>,
- (11) *distinct de l'acte qui le prend pour objet* (par opposition à certains sentiments subjectivement non intentionnels tels que les douleurs pour certains auteurs)
- (12) *distinct et indépendant de cet acte* (c'est l'idée qui m'intéresse ici).

C'est une tâche importante que d'éclaircir les relations entre ces différents sentiments réalistes, s'ils existent. Est-ce que (11) implique (12) par exemple : est-il possible d'expérimenter un objet comme distinct de l'acte sans l'expérimenter comme existant indépendamment de lui ? Est-ce que (12) implique (10) : est-il possible d'expérimenter un objet comme existant indépendamment de l'acte sans que cette expérience soit assertive ? Etc. Je laisserai ici ces questions ouvertes pour m'intéresser au dernier de ces sentiments, le sentiment de réalité à proprement parler, et à ses relations avec (8), le sentiment de résistance à notre volonté.

Troisièmement, la question de l'apparence de réalité a certaines conséquences importantes concernant l'origine de notre croyance en une réalité extérieure. (Les psychologues voient là une question génétique : quelle cause explique, au cours du développement, la formation de l'idée d'une

---

<sup>8</sup> Matthen, 2005, p. 305

réalité distincte de nous ? Les philosophes prennent eux la question en un sens épistémologique : quelles raisons justifient notre croyance en un monde extérieur ? Bien que les questions génétiques et épistémologiques se recoupent peut-être<sup>9</sup>, je m'en tiendrai ici à la question épistémologique). Dans la mesure où elle s'intéresse à une expérience en première personne, la phénoménologie de la réalité peut contribuer utilement à l'épistémologie *internaliste*<sup>10</sup> de notre croyance en une réalité indépendante. Elle permet de répondre à la question : quelles sont les raisons *accessibles au sujet* qui fondent sa croyance en une réalité extérieure ?<sup>11</sup> S'il y a une phénoménologie de la réalité, alors, de même qu'à la question « Comment savez-vous que le ciel est bleu ? », on peut répondre : « Parce que je vois sa couleur » ; à la question « Comment savez-vous que la pierre est réelle ? », on peut répondre : « Parce que je fais l'expérience de sa réalité ». Notre expérience de l'indépendance des objets perçus constitue une raison interne de croire en leur réalité. Dans la mesure où une telle justification relève d'une épistémologie internaliste elle ne peut sans doute pas réfuter les objections sceptiques telles les arguments du malin génie ou du cerveau dans une cuve. Mais elle peut sans doute aider à réfuter d'autres types d'objections contre le réalisme, telles que le défi du quiétiste conceptuel<sup>12</sup> selon lequel la notion de réalité elle-même est dénuée de signification. On pourrait ainsi lever les doutes empiristes suscités par le caractère censément inobservable de l'indépendance vis-à-vis de l'esprit.

Bien sûr, recourir à une expérience d'indépendance n'est pas la seule façon de justifier notre croyance en une réalité indépendante. Une autre réponse courante est de dire que cette croyance est justifiée par une inférence à la

---

<sup>9</sup> Ce par quoi nous formons la croyance en la réalité extérieure pourrait être également ce qui justifie cette croyance. Par analogie, le type d'expérience (visuelle) grâce auquel nous formons la croyance que le ciel est bleu pourrait être également le type d'expérience par lequel nous justifions cette croyance (si je crois que le ciel est bleu, c'est parce que je le vois). Ainsi J.M. Baldwin (1906) introduit-il l'expression d'*épistémologie génétique*. Cette expression a été notamment reprise par J. Piaget, et plus récemment par J. Russell (1995, 1996).

<sup>10</sup> Cette réponse est internaliste dans le sens où la justification de la croyance en l'existence du monde extérieur est *accessible au sujet*. Suivant L. Bonjour (1992) et J.L. Pollock & J. Cruz (1999 : 27), je considère l'internalisme épistémologique comme étant compatible avec le réalisme direct perceptif.

<sup>11</sup> Comme le remarque T. Baldwin (1991, 1995), prendre au sérieux cette question d'épistémologie internaliste n'implique pas de rejeter les questions distinctes abordées dans le cadre d'une épistémologie externaliste.

<sup>12</sup> K. Fine (2001) distingue le quiétisme conceptuel, qui prétend que la notion de réalité est inintelligible et dénuée de signification, du quiétisme méthodologique qui admet l'intelligibilité de la notion de réalité mais pense qu'il n'y a aucun moyen de déterminer ce qui est réel et ce qui ne l'est pas.

meilleure explication, qui prend pour prémisse certaines régularités nomiques dans nos données perceptives. Une autre réponse encore (défendue notamment par Thomas Reid) est que cette croyance est fondamentale et n'est justifiée par aucun autre état épistémique : nous sommes ainsi faits que toute expérience d'un objet cause en nous la croyance que cet objet est réel, sans que la réalité de cet objet soit expérimentée ni que cette relation causale ne soit une relation de justification. Reste que même si la thèse du réalisme direct et la thèse selon laquelle nous pouvons faire l'expérience de l'indépendance des objets par rapport à nous sont logiquement indépendantes, elles sont potentiellement bonnes alliées.

#### L'EXPERIENCE DE LA RESISTANCE DU MONDE A NOTRE VOLONTE

La réponse de Scheler à la question de la phénoménologie de la réalité est que seule l'expérience de la résistance nous donne accès à cette indépendance des objets expérimentés. Il s'agit là au fond d'une intuition de sens commun qui se manifeste par exemple quand nous faisons mine de frapper une table du poing pour insister sur la réalité de ce dont nous parlons, et qui trouve une expression fameuse dans la « réfutation » de Berkeley proposée par Samuel Johnson et rapportée par Boswell :

Une fois sortis de l'église, nous discutâmes ensemble un moment de l'ingénieuse sophistique développée par l'Evêque Berkeley afin de prouver la non-existence de la matière, et le fait que toute chose dans l'univers est simplement idéale. J'observai que bien que nous fussions convaincus que sa doctrine n'était pas vraie, il était impossible de la réfuter. Je n'oublierai jamais l'empressement avec lequel Johnson répondit, frappant son pied avec une puissante force contre une large pierre, jusqu'à ce qu'il en rebondisse,— « Je le réfute *ainsi* »<sup>13</sup>.

---

<sup>13</sup> Boswell, *Life of Johnson*, p. 292, ma traduction libre : « After we came out of the church, we stood talking for some time together of Bishop Berkeley's ingenious sophistry to prove the non-existence of matter, and that every thing in the universe is merely ideal. I observed, that though we are satisfied his doctrine is not true, it is impossible to refute it. I never shall forget the alacrity with which Johnson answered, striking his foot with mighty force against a large stone, till he rebounded from it, — "I refute it thus." »

Une réponse plausible à cette « objection » de Johnson consiste précisément à faire valoir qu'elle joue sur une confusion entre la question de la réalité des apparences et celle de l'apparence de réalité : ce n'est pas parce que la réalité *semble* indépendante de nous qu'elle l'est de fait. Or la thèse immatérialiste de Berkeley est essentiellement une thèse qui porte sur la nature métaphysique de la réalité. On verra cependant en conclusion que l'argument de Johnson est peut-être moins simpliste qu'il n'y paraît. Quoi qu'il en soit, le point significatif ici est que Johnson ait choisi de frapper lourdement la pierre, plutôt que de simplement la montrer. Il est significatif que Johnson fasse spontanément appel à l'expérience de la résistance pour contrer l'immatérialisme berkeleyen<sup>14</sup>.

Dans ce qui suit, je défends la thèse selon laquelle seule l'expérience de la résistance à notre volonté nous permet d'éprouver la réalité des objets de nos cognitions. Dans une première partie, je traite une objection importante selon laquelle il est métaphysiquement impossible de faire l'expérience de l'indépendance existentielle des objets à l'égard de notre expérience. Dans une seconde partie, je tente de définir l'expérience de la résistance et défends qu'aucune autre expérience ne nous permet d'éprouver la réalité des objets perçus.

---

<sup>14</sup> Je fais donc ici l'hypothèse que le geste de Johnson vise à attirer l'attention sur le fait que l'expérience de la résistance nous donne une impression immédiate d'indépendance. C'est également l'interprétation de T. Baldwin (1995), D. Lane Patey (1986). D'autres interprétations ont cependant été proposées. W. A. Sinclair a (selon Hallett, 1947) suggéré que c'était l'expérience de la douleur plutôt que de la résistance sur laquelle Johnson souhaitait attirer l'attention. Hallett (1947) ne distingue pour sa part pas clairement entre l'expérience et la résistance et l'expérience de la force et soutient une interprétation inférentialiste, plutôt qu'intuitionniste, de la réfutation de Johnson : « l'essence de son argument est manifestement l'inférence de sa propre expérience de l'agentivité physique à celle du rocher (qui est de même type » (1947 : 145). L'interprétation que je retiens ici est au contraire intuitionniste : l'indépendance existentielle est *expérimentée dans* plutôt qu'*inférée à partir de* l'expérience de la résistance. Dokic (à paraître) oppose ainsi au sujet du sentiment de présence (dont une des espèces est le sentiment de présence physique, que j'appelle ici expérience de la réalité) une thèse intuitionniste (qu'il appelle littéraliste) et une thèse inférentialiste. Il défend pour sa part de défendre une thèse intermédiaire, le *causalisme* selon laquelle la reconnaissance du caractère réel n'est ni présente dans le contenu de l'expérience, ni essentiellement inférée à partir de ce contenu, mais est simplement causé automatiquement à partir de l'expérience perceptive.

1/UNE PHENOMENOLOGIE DE LA REALITE EST-ELLE POSSIBLE ?

La question de l'apparence de réalité a moins retenu l'attention que celle de la réalité des apparences, sans doute parce que beaucoup considèrent sa réponse comme allant de soi. Certains diront que la réponse est trivialement positive : ce serait une donnée élémentaire de la phénoménologie de la perception que ses objets nous apparaissent comme indépendants d'elle. D'autres au contraire pensent comme Hume que la réponse est trivialement négative. Selon eux, l'impossibilité de faire l'expérience de la réalité suit de la définition même de la réalité en termes d'indépendance à l'esprit. Si *être réel* signifie *exister sans être perçu*, la réalité d'un objet n'est pas quelque chose que nous pouvons percevoir, car cela impliquerait de percevoir un objet non perçu. C'est à cette objection que je m'adresse dans cette première partie.

Convenons d'appeler *thèse de la phénoménalité de l'indépendance* (PI) la thèse suivante :

(PI) L'indépendance existentielle des objets perceptifs à l'égard de l'esprit peut être expérimentée.

Notons que (PI) est neutre quand au type d'expérience qui nous donne accès à cette indépendance. Hume rejette clairement PI :

Quant à l'indépendance de nos perceptions par rapport à nous, elle ne peut absolument pas être objet des sens (TNH, 1.4.2.)

Il s'agit donc ici, contre Hume, de défendre la thèse de la phénoménalité de l'indépendance. L'objection humienne générale peut-être résumée ainsi :

- P1 Exister indépendamment de la perception est soit exister actuellement sans être perçu soit pouvoir exister sans être perçu.
- P2 Si exister indépendamment de la perception est exister actuellement sans être perçu, alors pour percevoir qu'un objet existe indépendamment de la perception, il faut percevoir un objet lorsqu'il n'existe pas, ce qui est impossible.
- P3 Si exister indépendamment de la perception est pouvoir exister sans être perçu, alors pour percevoir qu'un objet existe indépendamment de la perception, il faut percevoir cet objet



comme existant dans un monde où il n'est pas perçu, ce qui est également impossible.

∴ Donc il est impossible de percevoir qu'un objet existe indépendamment de la perception qu'on en a.

Ma stratégie consistera à accorder les prémisses 2 et 3 mais à contester 1. Cette première prémisse repose sur des conceptions temporelles et modales de l'indépendance existentielle, que des avancées récentes en métaphysique nous donne de bonnes raisons de rejeter.

### 1. 1/ L'APPROCHE TEMPORELLE DE LA DEPENDANCE EXISTENTIELLE

Selon une première approche de l'indépendance existentielle, un objet perceptif est indépendant de la perception si et seulement s'il existait avant, ou continuera d'exister après sa perception. C'est une définition temporelle de l'indépendance existentielle :

(IT)  $x$  est réel si et seulement s'il y a au moins un instant auquel  $x$  existe sans être perçu.

Si c'est là ce qu'on entend par la «réalité» d'un objet, alors il est effectivement évident que cette réalité ne peut être directement expérimentée. Non, ou non seulement, parce que cela implique de percevoir des instants qui ne sont pas contemporains de l'acte perceptif. Mais principalement parce que voir la réalité d'un objet impliquerait de voir un objet non vu. Tenter de percevoir l'indépendance à l'esprit des objets perceptifs serait aussi vain que de tenter de voir si la lumière du réfrigérateur est allumée lorsque la porte est fermée. L'empiriste réaliste qui ne croit que ce qu'il voit et qui croit qu'il y a des choses non vues, doit voir des choses non vues. Hume a clairement formulé ce problème :

Pour commencer par les Sens, il est évident que ces facultés sont incapables de faire naître la notion d'existence *continue* de leurs objets après qu'ils ont cessé d'apparaître aux sens. Il y a là, en effet, une contradiction dans les termes, puisqu'on suppose que les sens continuent de fonctionner même après avoir cessé tout fonctionnement. (TNH, 1.4.2.)

Le problème est que la notion temporelle de l'indépendance demande certainement trop. Exister actuellement sans être perçu est certes une condition suffisante pour exister indépendamment de la perception, mais ce n'est pas une condition nécessaire. Considérons les événements. La définition temporelle de l'indépendance existentielle implique que si un coup de tonnerre est entendu, il est dépendant du fait qu'il soit entendu puisqu'il n'existait pas avant ni n'existera après le fait qu'il soit entendu. Cette étrange conclusion se généralise si le perdurantisme est vrai : si toutes les entités qui persistent dans le temps consistent en des vers spatio-temporels, et que ces parties temporelles sont les seules « choses » que nous percevons, alors tout objet de perception est nécessairement dépendant de notre perception. Bien loin de renforcer le phénoménalisme, une telle définition de l'indépendance le rend trivial. Nous avons besoin d'une définition de l'indépendance qui nous permette de formuler le débat entre le réalisme et l'anti-réalisme de manière substantielle.

## 1. 2/ L'APPROCHE MODALE DE LA DEPENDANCE EXISTENTIELLE

La réaction naturelle consiste à passer d'une notion temporelle à une notion modale de l'indépendance à l'égard de l'esprit. Ce qui doit être requis, pour qu'un objet perceptif soit réel, est qu'il *puisse* exister sans être perçu.

(IM)  $x$  est réel si et seulement s'il y a au moins un monde possible dans lequel  $x$  existe sans être perçu.

Une telle définition dissipe les préoccupations précédentes concernant la réalité des événements et des parties temporelles. Autorise-t-elle la perception de la réalité ? C'est-à-dire, est-il possible de percevoir un objet comme pouvant exister (et non plus comme existant actuellement) sans être perçu ? Pour formuler cela dans le langage des mondes possibles : peut-on percevoir actuellement un objet comme 'existant et n'étant pas perçu dans au moins un de ces mondes' ? Non, pour trois raisons.

Premièrement, parce qu'il est douteux qu'on puisse inclure la possibilité dans le contenu de la perception. Nous ne pouvons pas faire l'expérience *perceptive* des mondes possibles. Les principales conceptions des mondes possibles sont en effet incompatibles avec leur perception. Considérons d'abord le possibiliste, qui soutient que les mondes possibles existent

réellement au-delà de notre monde actuel. Comment pouvons-nous percevoir alors un monde possible à partir du monde actuel ? Ces mondes peuvent être conçus, ou imaginés, mais on voit mal comment ils pourraient être perçus. En effet, la perception requiert des relations spatiales, temporelles et causales entre le sujet et l'objet, et aucune relation de ce type ne relie les mondes possibles<sup>15</sup>. De fait, à la question de savoir comment déterminer le monde actuel parmi tous ces mondes possibles, D. Lewis répond : « "Actuel" est un indexical comme "Je" ou "Ici" » (*Counterfactuals* : 86). Les indexicaux étant étroitement dépendants de la perception, cela suggère une raison plus forte pour laquelle nous ne pouvons pas percevoir au-delà du monde actuel : si un monde possible était perceptible à partir du monde actuel, il deviendrait de ce fait même une partie du monde actuel. Percevoir un monde possible impliquerait de l'actualiser. Considérons maintenant l'actualiste, qui affirme que seul le monde actuel existe. S'il admet que le discours modal est intelligible et entend décrire les faits<sup>16</sup>, il tentera de rendre compte des mondes possibles à l'aide d'entités actuelles. Il y a de nombreuses options ici ; faute de pouvoir toutes les examiner, j'en retiendrai deux. Les mondes possibles peuvent être traités comme des entités actuelles mais abstraites, tels que des ensembles de phrases ou de propriétés non exemplifiées. Mais clairement, les entités abstraites ne peuvent pas plus être vues que les mondes de Lewis (l'intuition peut être une option épistémologique, mais ce n'est pas la perception). Les mondes possibles peuvent également être traités comme des combinaisons d'entités actuelles concrètes. Ici encore, si les entités concrètes peuvent être perçues, on ne peut atteindre leurs combinaisons possibles par la perception : nous pouvons voir le cheval, nous pouvons voir le narval, mais nous ne pouvons pas voir la licorne. En conclusion, de quelque façon qu'on conçoive les mondes possibles, nous sommes reconduits à l'intuition selon laquelle seuls les objets actuels peuvent être perçus<sup>17</sup>. Leurs contreparties non actuelles sont hors

---

<sup>15</sup> Selon Lewis (1986)  $x$  et  $y$  vivent dans le même monde si et seulement si ils sont reliés spatiotemporellement.

<sup>16</sup> Je paraphrase ici K. Fine « The problem of possibilia » in Fine (2005).

<sup>17</sup> Cela est cependant contesté par J.J. Gibson (1986 : 127sq) qui affirme que les objets « fournissent » [*afford*] dans la perception leurs différents usages possible : la pomme est vue comme mangeable, le sol est vu comme pouvant supporter nos déplacements, etc. Mais Gibson n'était pas intéressé par la phénoménologie de l'expérience : aussitôt que nous nous concentrons sur ce qui nous est immédiatement et phénoménalement présenté, il est bien plus intuitif d'affirmer que la pomme actuelle est tout ce que nous percevons, est que ses usages possibles sont anticipés, imaginés ou conçus sur la base de cette perception. Ces états mentaux non perceptifs peuvent se produire spontanément, sans la moindre inférence

d'atteinte de notre perception. Cette conclusion est bien sûr désastreuse pour la thèse de la Phénoménalité de l'Indépendance, puisque pour accéder perceptivement à la réalité d'un objet, nous devons percevoir au moins une contrepartie possible de cet objet qui n'est pas perçue.

Deuxièmement, même si nous accordons l'accessibilité perceptive des mondes possibles, nous devons encore faire l'expérience de plusieurs mondes *à la fois* pour percevoir que tel objet du monde actuel peut exister sans être perçu. Il nous faut d'une part faire l'expérience de cet objet actuel et d'autre part faire l'expérience de sa contrepartie possible. Il n'est pas évident qu'une expérience singulière puisse nous présenter à la fois l'objet dans le monde actuel et l'objet dans le monde possible. (Ce problème est analogue à celui de la perception de la causalité : si Hume a raison au sujet de la causalité, alors aucune expérience *singulière* ne peut nous présenter une relation causale<sup>18</sup>).

Troisièmement, même si nous pouvons accéder dans une seule expérience à l'objet actuel et à sa contrepartie possible, il demeurerait absurde de dire que la contrepartie est perçue comme étant non perçue. Cet objet pourrait être non perçu *dans son monde*, mais il serait de toute façon perçu *à partir de notre monde*<sup>19</sup>. Ce qui est vrai de la conception temporelle de l'indépendance

---

consciente, sur la base de la perception de la pomme, mais ils demeurent distincts d'elle. Par ailleurs, même si les usages possibles des objets étaient directement perceptibles, cela serait de peu d'aide au regard du problème de la phénoménologie de la réalité. En effet, la possibilité à laquelle nous devons accéder n'est pas la possibilité d'un usage, mais la possibilité de l'existence non perçue.

<sup>18</sup> Le problème est plus aigu encore en ce qui concerne la phénoménologie de la *dépendance* à l'esprit. Nous pouvons vouloir maintenir que la dépendance d'une douleur à l'égard de notre expérience est expérimentée. Mais si la dépendance est comprise en termes modaux, cela signifierait que nous ne pouvons expérimenter une telle dépendance que si nous expérimentons la totalité des mondes possibles à la fois (afin de réaliser qu'il n'y a aucun monde possible dans lequel il existe une douleur sans que nous l'expérimentions). Comment une simple douleur pourrait-elle faire cela ?

<sup>19</sup> C'est là une version perceptive de ce qu'on appelle le « Maître Argument » de Berkeley :

HYLAS. What more easy than to conceive a tree or house existing by itself, independent of, and unperceived by any mind whatsoever? I do at this present time conceive them existing after that manner.

PHILONOUS. How say you, Hylas, can you see a thing which is at the same time unseen?

HYLAS. No, that were a contradiction.

PHILONOUS. Is it not as great a contradiction to talk of conceiving a thing which is *unconceived*? *First Dialogue*, p. 86.

Cet argument est largement rejeté. Bien qu'il n'y ait pas véritablement d'accord sur la raison de son incorrection, un des problèmes est que Philonous ne répond simplement pas à la suggestion d'Hylas. L'argument d'Hylas est que l'on peut concevoir un arbre non *perçu*, à quoi Philonous répond qu'on ne peut pas concevoir un arbre non *conçu*. Mais aucun recours de ce type n'est possible si nous attachons non plus à la conception, mais à la perception. Il est

l'est également de la conception modale : puisque l'une et l'autre définissent l'indépendance existentielle en termes d'existence non perçue, actuelle ou possible, il est trivialement impossible de percevoir la réalité d'un objet. Le problème vient ici du fait que l'on tente d'inclure dans le contenu même de la perception l'absence de la perception.

Il reste heureusement de l'espoir, pour qui veut défendre la thèse de la phénoménalité de l'indépendance : c'est en effet une erreur de définir l'indépendance à l'esprit en termes modaux. Supposons que Dieu existe, qu'il soit un être nécessaire, qu'il voit tout, qu'il ait créé le monde et ses lois il y a bien longtemps mais qu'il n'y intervienne plus que pour quelques miracles épisodiques.



La définition modale de l'indépendance existentielle implique dans ce cas que le monde dépende existentiellement de la perception de Dieu : aucun objet n'est alors réel puisque rien ne peut exister sans être perçu par

---

trivialement vrai qu'on ne peut pas *percevoir* un arbre non perçu, même si celui-ci est simplement possible.

Dieu<sup>20</sup>. Cela est tout à fait contre-intuitif : même si le monde ne peut exister sans être perçu par Dieu, ce n'est pas *parce que* Dieu le perçoit que le monde existe. Le monde suit son cours indépendamment des perceptions de Dieu. Si Dieu n'est pas tout puissant, le monde peut même résister à sa volonté. Les perceptions de Dieu semblent être purement épiphénoménales dans un tel scénario. Pourtant l'approche modale de l'indépendance implique qu'elles fondent la réalité du monde. La définition modale de l'indépendance existentielle est donc fautive : pouvoir exister sans être perçu est une condition suffisante, mais non nécessaire à l'indépendance existentielle à l'égard de la perception<sup>21</sup>. Le problème général que rencontre l'approche modale de la dépendance existentielle

---

<sup>20</sup> La possibilité d'un Dieu nécessaire comme objection aux définitions modales de la dépendance est soulevée par P. Simons (1987: 295). Pour des critiques détaillées de cette conception modale, voir K. Fine (1994, 1995), J. Lowe (1998, chap. 6), et F. Correia, (2005). C.S. Jenkins (2005) tire les conséquences du rejet des approches modales de la dépendance existentielle pour la question de la définition du réalisme. La seule originalité de l'argument présenté ici est d'adapter les remarques de ces auteurs au cas de la perception.

<sup>21</sup> Le partisan de la définition modale de l'indépendance pourrait répondre que le problème ne vient pas ici la définition de l'indépendance mais du choix du second terme de la relation de *dépendre de*, à savoir *les perceptions* de Dieu. Ce serait une erreur de définir l'indépendance à l'égard de l'esprit en termes d'indépendance à l'égard de la *perception*, car ce qui importerait serait l'indépendance à l'égard de la *volonté*. Le partisan de l'approche modale de l'indépendance peut proposer alors une nouvelle de la réalité d'un objet :

(IM')  $x$  est réel si et seulement si il y a au moins un monde possible dans lequel  $x$  existe sans être voulu.

Une telle définition permet peut-être de traiter le présent exemple. Mais il est possible d'en construire d'autres qui récuseraient IM' de la même façon. (i) Supposez que Dieu ait créé le monde et ses lois d'une façon si parfaite que celui-ci suive à jamais son cours en accord avec la volonté de Dieu. Il n'est alors pas possible que quelque chose se produise sans être voulu par Dieu. Dans ce cas, le fait que le monde *soit conforme* nécessairement à la volonté de Dieu n'implique pas que le monde *se conforme* à la volonté de Dieu, c'est-à-dire que le monde dépende de la volonté de Dieu. Si le monde à un instant est conforme à la volonté de Dieu à cet instant, ce n'est pas parce que Dieu le veut à *cet instant*, mais seulement parce qu'il avait créé le monde d'une manière qui rendait une telle conformité nécessaire. (ii) Un autre exemple est celui d'un Dieu béat dont la volonté serait totalement déterminée par le contenu de ses perceptions, de telle sorte qu'il se trouverait toujours vouloir ce qu'il percevait. Là encore, ce ne serait pas parce que Dieu le voudrait que le monde serait ainsi, mais plutôt parce que le monde serait ainsi que Dieu le voudrait. Si Dieu veut tout ce qui arrive, cela peut être soit parce que sa volonté est effectivement toute puissante soit (i) parce que tout ce qui arrive se déroule selon sa volonté *initiale* soit (ii) parce que sa volonté est si faible et béate qu'elle ne peut s'empêcher de vouloir tout ce qui arrive. Dans les deux derniers cas, il est naturel de penser que l'état du monde à  $t$  ne dépend pas de la volonté de Dieu à  $t$ , bien que IM' implique le contraire.

est, comme le dit Fine (1995), qu'elle n'enregistre que le fait que dans chaque monde où  $x$  existe,  $y$  existe, mais elle demeure muette quand à la source de telles corrélations nécessaires. Ces corrélations peuvent être dues à la nature dépendante de  $x$ , mais elles peuvent tout aussi bien être dues à la nature nécessaire de  $y$ . Nous souhaiterions exclure ce dernier cas.

### 1.3/ LES APPROCHES ESSENTIALISTES ET FONDATIONNELLES DE DEPENDANCE EXISTENTIELLE

En guise d'alternative, K. Fine (1995) et J. Lowe (1998) ont proposé de définir la dépendance existentielle à l'aide de la notion d'identité ou d'essence d'un objet<sup>22</sup>. L'essence d'une chose est ce qui fait qu'elle est la chose qu'elle est, sa définition réelle (Fine, 1994). La notion d'essence est considérée comme non réductible modalement : toute propriété essentielle est une propriété nécessaire, mais toute propriété nécessaire n'est pas une propriété essentielle. Il est nécessaire que si Socrate existe, alors  $2 + 2 = 4$ , mais Socrate n'est pas essentiellement dépendant de  $2 + 2 = 4$ . L'ordre de l'explication entre l'essence et la nécessité doit être inversé : ce n'est pas la nécessité qui fonde l'essence, mais l'essence qui fonde la nécessité. L'idée est alors que  $x$  dépend de  $y$  si et seulement si l'existence de  $x$  implique nécessairement l'existence de  $y$  *en vertu de l'identité de  $x$* . En d'autres termes, la source de la dépendance doit se trouver dans l'objet dépendant afin d'éviter la conclusion selon laquelle tout est dépendant des êtres nécessaires (Dieu, le nombre 2). Cela résout le problème posé par l'exemple du Dieu qui voit tout : il est vrai que le monde ne peut exister sans être perçu par Dieu, mais *cela n'est pas vrai en vertu de la nature du monde* (mais en vertu de celle de Dieu). Ce qu'est le monde ne nécessite pas que Dieu le perçoive (bien que le monde puisse nécessiter que Dieu l'ait créé). Nous aboutissons donc à la définition essentialiste suivante de l'indépendance :

(IE)  $x$  est réel si et seulement s'il n'est pas vrai en vertu de l'identité de  $x$  (c'est-à-dire, il n'appartient pas à l'essence de  $x$ ) que  $x$  existe seulement s'il est perçu.

---

<sup>22</sup> En fait, leur objectif est plus large car il inclut tout type de dépendance ontologique et non seulement la dépendance existentielle. Lowe affirme même qu'une dépendance purement essentielle implique la dépendance existentielle, ce qui est rejeté par Correia (2005, 2.5.).

F. Correia a récemment donné une autre définition de la dépendance en termes de *fondement*, qui évite la référence aux essences en excluant toujours la dépendance triviale à l'égard des êtres nécessaires. Selon lui,  $x$  dépend de  $y$  si et seulement si « le fait que  $y$  existe contribue à faire exister  $x$  » [“ $y$ 's existing helps makes  $x$  exist.”]. En d'autres termes, une entité dépend existentiellement d'une autre quand son existence est *objectivement expliquée par* ou *fondée dans* l'existence de l'autre. L'indépendance à l'esprit peut alors être définie ainsi :

(IF)  $x$  est réel si et seulement si son existence n'est pas fondée dans sa perception.

Le point central ici est que les définitions essentialistes et fondationnelles de l'indépendance existentielle permettent de dire que certaines entités qui sont nécessairement perçues peuvent néanmoins exister indépendamment de leur perception. L'indépendance de  $x$  est compatible avec le fait qu'il soit nécessairement perçu. *Ni exister sans être perçu, ni pouvoir exister sans être perçu ne sont des conditions nécessaires au fait d'exister indépendamment de la perception.* Dès lors, il n'est pas besoin de se représenter une entité comme pouvant exister sans être perçue pour se la représenter comme réelle.

Il y a des différences significatives entre la conception essentialiste et la conception fondationnelle de l'indépendance, mais elles ne semblent pas cruciales à ce stade pour notre problème de la phénoménologie de la réalité. Dans les deux cas, l'indépendance à l'esprit n'est plus définie en termes d'existence non perçue. Cela ouvre la voie à la thèse de la Phénoménalité de l'Indépendance. En effet, les précédentes objections contre la perception de la réalité ne fonctionnent plus ici : il est possible en principe de faire l'expérience du fait que l'existence d'un objet n'est pas fondée dans l'expérience que nous faisons de cet objet. *L'absence de l'expérience n'a plus à être présentée dans le contenu de l'expérience.* Nous n'avons donc plus de raison de rejeter la possibilité d'une expérience de la réalité. Reste à savoir si une telle expérience est actuelle. Quelle pourrait-elle être ?

INTERLUDE : LA REIDENTIFICATION EST-ELLE NECESSAIRE A L'IDEE D'UN MONDE EXTERIEUR ?



Avant de traiter cette question, il est intéressant d'envisager le passage suivant de P. Strawson (1999 [1959] : 72) à l'aune des remarques précédentes :

avoir un schème conceptuel dans lequel une distinction est faite entre soi-même ... et les items auditifs qui ne sont pas des états de soi-même est [i] avoir un schème conceptuel dans lequel l'existence d'items auditifs est logiquement indépendante de l'existence ... de soi-même. [ii] C'est donc avoir un schème conceptuel dans lequel il est logiquement possible que de tels items puissent exister qu'ils soient perçus ou non, et de là, [iii] puissent continuer à exister à travers un intervalle durant lequel ils ne sont pas observés. Donc il semble que si les conditions d'une conscience non-solipsiste peuvent être remplies dans un monde purement auditif, il doit pouvoir s'y trouver des particuliers réidentifiables<sup>23</sup>.

Si le raisonnement qui nous a conduit de la définition modale à la définition essentialiste ou fondationnelle de la dépendance est correct, l'argument de Strawson contient deux erreurs<sup>24</sup> : [i] n'implique pas [ii] et [ii] n'implique pas [iii]. Il est possible de penser qu'un objet (ici un son) existe indépendamment de notre esprit sans penser qu'il puisse exister sans être perçu. Et il est possible de penser qu'un objet puisse exister sans être perçu sans penser qu'il puisse continuer à exister sans être perçu<sup>25</sup>. En conséquence, contrairement à ce que soutient Strawson, la capacité à réidentifier un même particulier en différentes occasions n'est pas une condition nécessaire de l'objectivité (de la distinction entre soi et le monde). Un être dépourvu de toute capacité de réidentification n'est pas

---

<sup>23</sup> Ma traduction, je numérote : "For to have a conceptual scheme in which a distinction is made between oneself or one's states and auditory items which are not states of oneself is to have a conceptual scheme in which the existence of auditory items is *logically* independent of the existence of one's states or of oneself. Thus it is to have a conceptual scheme in which it is logically possible that such items should exist whether or not they were being observed, and hence should continue to exist through an interval during which they were not being observed. So it seems that it must be the case that there could be reidentifiable particulars in a purely auditory world if the conditions of a non-solipsistic consciousness could be fulfilled for such a world".

<sup>24</sup> je néglige ici le fait que Strawson parle de possibilité logique plutôt que métaphysique.

<sup>25</sup> « Pouvoir continuer à exister sans être perçu » réfère à une notion d'indépendance existentielle intermédiaire entre l'indépendance temporelle et l'indépendance modale que je n'ai pas traité directement ici.

nécessairement solipsiste<sup>26</sup> : il peut encore faire l'expérience du fait que l'existence des objets qu'il perçoit à un temps  $t$  n'est pas fondée dans sa perception.<sup>27</sup>

## 2/ PAR QUELLE EXPERIENCE ACCEDONS-NOUS A LA REALITE DES OBJETS PERCEPTIFS ?

### 2.1/LA THESE DE LA RESISTANCE

L'objection de Hume contre la possibilité d'une expérience de l'indépendance existentielle des objets à l'égard de notre esprit échoue donc. En l'absence d'autres objections, on admettra donc qu'une telle expérience est possible. Est-elle actuelle ? Il s'agit désormais de répondre à la question de

---

<sup>26</sup> Il se peut que la capacité de réidentification ne soit pas même une condition suffisante à l'idée d'une réalité indépendante : peut-être les états que nous réidentifions sont-ils des états internes, des modes de notre conscience qui avaient sombré dans l'oubli, ou échappé pour un temps à notre attention. En voyant à nouveau une rougeur, nous pourrions réaliser quelque chose du type « c'est vrai, je suis rouge, je l'avais oublié, je n'y prêtais plus attention ». La réidentifiabilité assurerait alors l'objectivité d'états subpersonnels du sujet et non nécessairement celle d'un objet extérieur. En réidentifiant, le sujet apprendrait qu'il n'est pas transparent à lui-même, et non qu'il existe un monde extérieur. Si la réidentification nous informe sur des états oubliés de nous mêmes, elle est liée au problème de l'identité personnelle à travers le temps plutôt qu'à celui du monde extérieur. Peut-être l'expérience de pensée de Hero que propose Strawson pourrait-elle être comprise en ce sens : Hero se rappellerait, à chaque nouvelle fréquence du maître-son, qu'il *est* également ce son maître-son. La remarque suivante de Condillac (déjà citée plus haut) pourrait être modifiée pour aller en ce sens, pour peu que nous substituions « à la fois » à « successivement » :

Si, supposant qu'elle [la statue] est continûment la même couleur, nous faisons succéder en elle les odeurs, les saveurs et les sons, elle se regarderait comme une couleur qui est successivement odoriférante, savoureuse et sonore.

(Peut-être Condillac pourrait-il accepter une telle modification : voir sa théorie de la réminiscence, *Essai sur l'Origine des connaissances humaines*, I, 2 i).

<sup>27</sup> C'est là une erreur que l'on retrouve également dans la littérature post-strawsonienne. J.-L. Bermudez (1998 : 169) écrit ainsi : « A creature whose experience takes place completely within a continuous present cannot draw the fundamental nonsolipsistic distinction between its experience and what it is experience of. A minimal requirement on being able to make such a distinction is that what is being experienced should be grasped as existing independently of any particular experience of it... At the most basic level, such a grasp of independent existence itself involves an understanding that what is being experienced at the moment either has existed in the past or will exist in the future, that it has an existence transcending the present moment. By definition, however, a creature that experiences only a continuous present cannot have any such understanding. »

M. Scheler citée plus haut : « In what sorts of acts or modes of human behavior is the factor of reality [*Realitätsmoment*] originally given? »<sup>28</sup>

La bonne réponse, selon Scheler, est l'expérience de la résistance. Les expériences paradigmatiques de résistance se produisent par exemple quand nous portons un sac lourd, quand nous nageons à contre-courant, quand nous poussons une voiture, quand nous tenons un cerf-volant, quand nous tentons de nous maintenir sur la pointe des pieds ou quand nous retenons un landau dans les escaliers. Selon Scheler, l'expérience de la résistance nous donne un accès direct à la réalité des objets dont nous faisons l'expérience, c'est-à-dire à leur indépendance existentielle relativement à l'esprit. Appelons cette thèse la thèse de la résistance :

(TR)  $x$  est expérimenté comme existant indépendamment du fait qu'il soit expérimenté si et seulement si  $x$  est expérimenté comme résistant à notre volonté.

Conjointe à l'approche fondationnelle de l'indépendance, la thèse de la résistance implique que si un objet est expérimenté comme résistant, alors son existence est expérimentée comme n'étant pas fondée dans notre expérience. Autrement dit, l'existence de notre acte perceptif nous apparaît comme n'expliquant pas, ou comme n'ayant pas de priorité ontologique sur l'existence de son objet. L'intuition que l'expérience de la résistance nous donne un fort sentiment de réalité est largement répandue. W. James (1880) remarque ainsi : « Il n'y a pas de remarque plus commune que celle-ci, que la résistance à l'effort musculaire est le seul sens qui nous rend conscients d'une réalité indépendante de nous. » La « réfutation » de Berkeley avancée par Samuel Johnson donnant un coup de pied dans une pierre en est un exemple célèbre. Outre S. Johnson et M. Scheler de nombreux auteurs ont revendiqué un rôle central pour l'expérience de la résistance dans l'explication génétique et/ou la justification épistémologique de notre croyance en un monde extérieur.<sup>29</sup>

---

<sup>28</sup> 1973 [1927], p.313.

<sup>29</sup> Voir notamment J.G. Fichte (1795), Maine de Biran (1812), Schopenhauer (1819) T. Brown (1827), J.S. Mill (1829), A. Bain (1855, 1859), W. Dilthey (1890), G. Heynmans (1905), J.M. Baldwin (1906), G.F. Stout (1931) et plus récemment, S. Hampshire (1959), A.C. Garnett (1965), D. W. Hamlyn (1990) T. Baldwin (1995), J. Russell (1995, 1996), A. D. Smith (2002), B. Williams (2002), Q. Cassam (2005), M. Matthen (2005) Notons que certains d'entre eux sont anti-réalistes (Fichte, Maine de Biran, Schopenhauer, Dilthey) alors que les autres sont réalistes.

## 2. 2/ L'EXPERIENCE DE LA RESISTANCE

Qu'est-ce que l'expérience de la résistance ? Il y a trois conditions nécessaires et conjointement suffisantes pour expérimenter la résistance à notre volonté.

(1) Premièrement, un point crucial sur lequel insistent tous les défenseurs de la thèse de la résistance est que la phénoménologie de l'indépendance ne peut être trouvée dans la seule perception passive, mais doit de quelque manière impliquer nos actions. Voici ce qu'écrit Scheler :

“reality is not given to us in perceptual acts, but in our instinctive and conative conduct vis-à-vis the world.”<sup>30</sup>

L'idée générale est qu'afin de faire l'expérience de la résistance de quelque chose, nous devons agir sur cette chose, c'est-à-dire, nous devons exercer notre volonté. L'expérience de la résistance n'est pas quelque chose qui nous arrive mais quelque chose que nous faisons au moins en partie. La résistance est en effet une relation entre un objet et un agent. Dans le sens ou j'emploie ici le terme, elle est la converse de la relation d'effort :  $O$  résiste à  $A$  si et seulement si  $A$  fait un effort sur  $O$ . La relation de résistance ne doit pas être confondue avec la relation de force. Premièrement, nous pouvons faire l'expérience de forces sans faire l'expérience d'effort ; par exemple, lorsque nous faisons l'expérience de pressions sur notre peau, ou des contractions spontanées de nos muscles. Deuxièmement, un terme au moins de la relation de résistance est un agent, alors que les forces peuvent relier des objets physiques inertes. Troisièmement, la résistance est une relation non-symétrique : quand  $O$  résiste à  $A$ , il n'est pas nécessaire que  $A$  résiste à  $O$  (en fait, même quand deux agents agissent l'un sur l'autre, comme dans un bras de fer, on peut faire valoir qu'il y a en fait non pas une relation de résistance symétrique entre eux, mais deux instances asymétriques de la relation, de telle sorte que la résistance serait une relation asymétrique). À l'opposé, les forces

---

<sup>30</sup> 1973 [1927] : 318.

sont des relations symétriques : c'est à tout le moins l'interprétation la plus plausible de la troisième loi de Newton<sup>31</sup>.

J'admets ici une conception causaliste de l'action selon laquelle une action est un épisode physique ou mental causé par une volition. Agir, c'est exercer sa volonté. Les principales caractéristiques d'une volition sont les suivantes :

(i) Une volition est un épisode mental *conatif* par opposition aux épisodes mentaux cognitifs (telles que les perceptions ou les croyances) et affectifs (telles que les émotions ou les sentiments) : une volition ne représente pas le monde, mais le modifie (ou le maintient tel qu'il est). Pour reprendre le concept de direction d'ajustement introduit par E. Anscombe et thématisé par Searle, une perception s'ajuste au monde, le présente ou le représente. Sa direction d'ajustement va donc de l'esprit vers le monde. A l'inverse, une volition ajuste le monde à elle, fait en sorte que l'état du monde devienne l'état qu'elle vise. Sa direction d'ajustement va du monde vers l'esprit.

Cela implique qu'une volition est un état mental intentionnel, dans le sens où elle a un objet. Nous voulons toujours *quelque chose*. Spécifier le contenu, ou l'objet d'une volition est un problème délicat. Il n'est en tout cas pas suffisant de dire que nous voulons « *quelque chose* ». Nous ne pouvons pas par exemple vouloir des objets tout court (« vouloir une voiture » est elliptique et signifie souvent « vouloir *posséder* une voiture »). Nous voulons toujours, semble-t-il, *changer* quelque chose, ou le maintenir en l'état<sup>32</sup>. Une volition est nécessairement une volition que quelque chose change ou demeure dans son état. Vouloir avoir les cheveux rouges est vouloir en changer la couleur ; ne pas vouloir s'endormir est vouloir rester éveillé ; vouloir aller à Menton est vouloir changer sa position, etc. J'admettrai que nous voulons toujours le changement de quelque chose (ou son maintien en l'état)<sup>33</sup>. Si on analyse le changement comme le fait, pour un objet, de perdre une propriété et/ou d'en gagner une autre, il

---

<sup>31</sup> Je défends cette thèse en détail dans mon article « The Metaphysics of Forces ».

<sup>32</sup> Voir Von Wright, 1963 (pp. 17-66.), pour une défense de l'importance d'une logique du changement pour la logique de l'action et une distinction entre les différents types de changement.

<sup>33</sup> Lowe soutient que la volition doit figurer elle-même dans son propre contenu, en tant que cause de la modification. Nous voulons *causer quelque chose à faire quelque chose en vertu du fait que nous le voulons*, par exemple, « je veux causer mon bras à se lever en voulant » (1996 : 147). Suivant Searle (*L'intentionnalité* : 109), le contenu des volitions serait donc sui-référentiel. C'est une possibilité que je laisse ici ouverte.

s'ensuit que nous voulons toujours qu'un objet cesse d'avoir telle propriété et/ou commence à en avoir telle autre.

Cela implique qu'une volition a, en quelque sorte, deux contenus : l'état (actuel) de l'objet sur lequel elle agit, et l'état (non-actuel) de l'objet qu'elle vise. Pour chaque volition, il faut distinguer ce sur quoi elle agit de ce vers quoi elle tend.

(ii) Une volition est un épisode mental *exécutif*, normalement *efficace* : vouloir modifier quelque chose c'est nécessairement *essayer* de le modifier: il y a un lien nécessaire entre le fait de vouloir modifier quelque chose et de tenter de le modifier, même si cette tentative peut échouer. Comme le dit H. McCann (1998), « La volition est exécution : vouloir l'occurrence d'un changement, c'est entrer dans l'acte de le causer ». Mais, c'est là une des thèses centrales des volitionnistes, une volition peut se produire même si elle n'a aucun effet : en cas de paralysie du sujet par exemple.<sup>34</sup> L'idée est que vouloir modifier quelque chose implique toujours *d'essayer* de le faire, même si cela aboutit à un échec. Les volitions doivent être conçues comme des essais. Toutes les conations ne sont pas exécutives : on peut avoir le désir ou l'intention de faire quelque chose, sans jamais tenter de le faire. Alors que les intentions sont des états préalables, *le début de la volition coïncide avec le début de l'action*.<sup>35</sup> Les volitions sont des constituants des actions : il peut y avoir des actions sans intentions préalables, mais il ne peut y avoir d'actions sans volitions.

(iii) Une volition *n'est pas nécessairement volontaire* : quand une volition réussit, on a fait ce qu'on voulait, mais il ne s'ensuit pas nécessairement qu'on a voulu ce qu'on voulait. En d'autres termes, il se peut que les volitions soient des choses qui nous arrivent et non des choses que nous faisons<sup>36</sup>.

(iv) Une volition *n'est pas nécessairement consciente* : il est possible de vouloir quelque chose sans savoir, ou avoir l'impression que nous le voulons.

---

<sup>34</sup> Lowe accepte que toute volition soit un essai, mais nie que tout essai ne soit qu'une volition : pour un joueur de fléchette qui rate sa cible, l'essai consiste non seulement dans la volition, mais dans toute son action corporelle et non seulement dans sa volition. Contrairement à Lowe, O'Shaughnessy soutient que l'on peut identifier les volitions aux essais, ce qui le conduit à une théorie disjonctiviste selon laquelle il n'y a pas d'élément commun entre l'essai du paralysé et l'essai réussi de lever son bras (voir Lowe, 2000 : 246sqq).

<sup>35</sup> à cet titre, les volitions sont proches de ce que Searle appelle les intentions en action, par opposition aux intentions préalables (*L'intentionnalité*, p. 107 sqq.)

<sup>36</sup> Lowe soutient que les volitions sont nécessairement involontaires (1996 : 153). Bien que cela me semble vraisemblable, c'est une question qui peut être laissée ouverte pour l'instant.

Ces deux dernières précisions, le fait qu'une volition puisse être non-consciente et non-volontaire, ont pour fonction d'élargir la notion de volition de façon à inclure des épisodes de bas niveau tels que les *impulsions* ou les *instincts*.

Pour expérimenter la résistance d'un objet, nous devons donc agir ou tenter d'agir sur cet objet, c'est-à-dire avoir une volition ayant pour but un changement de cet objet.

(2) Mais agir sur quelque chose ne suffit pas à avoir une expérience de résistance. Nous devons en outre *percevoir* (ou avoir l'impression de percevoir) la chose même sur laquelle nous agissons. Sans retour perceptif, nous pourrions exercer notre volonté sur un objet sans jamais nous en rendre compte. Ce qui semble spécifique à l'expérience de la résistance est *que nous percevons immédiatement l'objet précis sur lequel nous sommes en train d'agir directement*. Les objets immédiats de notre volonté et de notre perception sont identiques.

(3) Cela ne suffit pas encore : si les contenus perceptifs et volitionnels s'appariaient parfaitement, il n'y aurait pas de résistance à expérimenter. Afin d'expérimenter de la résistance, il doit y avoir un décalage partiel entre le contenu de la volition et celui de la perception. Un dieu omnipotent n'expérimenterait aucune résistance, car son contenu perceptif serait toujours parfaitement identique à son contenu volitionnel. Le manque d'appariement entre le contenu de la perception et celui de la volition est un phénomène dynamique, qui s'étend dans le temps : nous percevons que l'évolution de l'objet dans le temps ne correspond pas exactement à celle qui était visée par la volition. L'objet ne change pas comme nous voulions qu'il change. Cela n'implique pas forcément un échec de notre action globale. D'une part, parce que même si l'objectif n'est pas atteint exactement, nous pouvons nous en être approchés suffisamment. D'autre part, et principalement, parce que l'échec d'une volition initiale particulière peut-être corrigé immédiatement par la formation d'une autre volition ou, selon la façon dont on individue les volitions dans le temps, par la perpétuation et la modification de la volition initiale jusqu'à ce que le but soit atteint.

En somme, l'expérience de la résistance est un état mental complexe, constitué par un acte conatif (tel qu'une volition, ou, de façon plus neutre, une efférence) et un acte cognitif (une perception) dont les contenus sont comparés et s'avèrent ne pas correspondre exactement. Une telle approche est relativement standard, on le trouve déjà chez Maine de Biran, Dilthey ou Scheler, et elle est au cœur du principe de réafférence décrit par

Von Holst et Mittelstaedt (1950). Concentrons-nous maintenant sur la question de savoir s'il est vrai que seule l'expérience de la résistance nous donne l'impression d'une réalité existentiellement indépendante de nous. Afin de défendre cette thèse, je m'adresse dans ce qui suit à trois objections importantes qui peuvent lui être faites.

### 2.3/ PREMIERE OBJECTION : L'EXTERIORITE SPATIALE SUFFIT A L'IMPRESSION D'UNE REALITE INDEPENDANTE

Une première objection à l'encontre de la thèse de la résistance est que l'expérience de la résistance n'est pas nécessaire à l'expérience de l'indépendance. Il est suffisant d'expérimenter l'extériorité spatiale des objets perceptifs, leur distance par rapport à nous. Le fait de se concentrer sur l'expérience de l'extériorité spatiale des objets perceptifs reflète ainsi la définition commune du réalisme en termes de choses existant « en dehors » ou « à l'extérieur » de l'esprit.<sup>37</sup>

On peut cependant douter qu'expérimenter les objets à une certaine distance de nous suffise à nous les faire apparaître comme indépendants de nous. On comprend mal par exemple comment la simple perception de la distance entre l'œil (ou le corps du sujet percevant) et l'objet vu pourrait nous donner un accès phénoménal à l'indépendance existentielle de l'objet vu. Premièrement, l'indépendance et la distance sont clairement des relations distinctes. L'indépendance est traditionnellement tenue pour une relation formelle, alors que la distance (si elle est une relation) est une

---

<sup>37</sup> Descartes avec peut-être une idée de ce type en tête en écrivant : « si, toutes les fois que nous portons nos mains vers quelque part, les corps qui sont en cet endroit se retireraient aussi vite comme elles en approchent, il est certain que nous ne sentirions jamais de dureté ; et néanmoins nous n'avons aucune raison qui nous puisse faire croire que les corps qui se retireraient de cette sorte perdissent pour cela ce qui les fait corps. D'où il suit que leur nature ne consiste pas en la dureté que nous sentons quelquefois à leur occasion », Descartes, *Principes* II, iv.

Descartes est ici en train d'argumenter en faveur de sa thèse selon laquelle l'étendue est la seule propriété essentielle des corps. Son argumentation porte donc sur la nature des corps, et non sur la connaissance que nous pouvons avoir de l'indépendance de la réalité. Ce passage est néanmoins intéressant ici dans la mesure où Descartes soutient que le fait de ne pas avoir l'impression que les corps résistent à nos mouvements volontaires, ne changerait rien au fait que nous les concevions comme ces corps. La thèse de Descartes suggère alors qu'il suffit de percevoir les corps matériels comme spatialement distincts de notre corps pour les percevoir comme des corps existentiellement indépendants de nous.



relation matérielle<sup>38</sup>. La distance est une relation contingente, alors que l'indépendance est une relation nécessaire, fondée dans l'identité des objets qu'elle relie : deux objets peuvent se trouver à différentes distances l'un de l'autre sans changer d'identité ou d'essence, mais deux objets indépendants ne peuvent devenir dépendants (ou l'inverse) sans que l'identité d'au moins l'un d'eux ne change. Deuxièmement, l'impression de distance ne suffit pas à l'impression d'indépendance : les douleurs et les démangeaisons sont expérimentées dans l'espace tridimensionnel du corps et elles ne nous apparaissent pas comme indépendantes de l'esprit. Troisièmement, l'impression de distance ne semble pas nécessaire à l'impression d'indépendance : le toucher, par exemple, est généralement tenu pour un sens de contact dans lequel aucune distance phénoménale entre notre corps et l'objet n'apparaît. Mais le toucher est aussi souvent tenu pour être le plus objectif des cinq sens, nous donnant une forte impression de réalité, à tel point que *tangible* est souvent synonyme de *réel*. Enfin, outre le toucher, il existe, dans le domaine de l'introspection cette fois, un certain nombre d'épisodes mentaux que nous pouvons sentir résister à nos efforts, tel que certains souvenirs que nous peinons à rappeler à notre esprit, ou que certains désirs obsessionnels ou addictions auxquels nous peinons à nous soustraire. Il est vraisemblable que la thèse de la résistance s'applique aussi à ce type d'épisodes mentaux internes et non seulement aux objets externes : peut-être la seule façon pour nous d'accéder à la réalité de nos états mentaux est de les sentir résister à notre volonté. C'est une des thèses défendues par M. Scheler (1973). Jamais un désir ne semble aussi réel que lorsqu'il est difficile à surmonter. Concevoir l'impression d'indépendance en termes d'impression d'extériorité spatiale interdit d'appliquer ainsi la thèse de la résistance aux épisodes mentaux eux-mêmes.

#### 2.4 / DEUXIEME OBJECTION : LA PERCEPTION ORDINAIRE NOUS PRESENTE AUSSI SES OBJETS COMME INDEPENDANTS DE NOUS.

La seconde objection est la suivante : si seule l'expérience de la résistance nous présente ses objets comme existant indépendamment de nous, alors la perception ordinaire ne le fait pas. La thèse de la résistance conduirait à la thèse absurde selon laquelle les objets que nous percevons ne nous semblent pas exister indépendamment de nous. Il existe deux principales

---

<sup>38</sup> Voir K.Mulligan (1998, §4) sur la distinction entre concepts matériels et formels.

stratégies pour traiter cette difficulté sans renoncer à la thèse de la résistance : (i) généraliser le phénomène de la résistance à la perception elle-même (ii) accepter, bon gré mal gré, que la perception ne nous présente pas ses objets comme réels, et tenter d'expliquer en quoi une telle conséquence n'est pas si absurde. Bien qu'elle soit plus radicale et *a priori* moins plausible, je vais tenter de défendre ici la seconde option.

La première réponse consiste donc à souscrire à une version *généralisée* de la thèse de la résistance. Il s'agit d'affirmer que les objets de nos expériences perceptives ordinaires nous sont tous présentés comme résistants, et donc comme réels. Cela implique d'introduire des volitions au cœur même de la perception ordinaire. Une première façon de justifier une telle introduction consiste à faire valoir que nous ne pouvons pas modifier ce que nous voyons ou entendons à volonté. Il y a deux raisons pour lesquelles une telle tentative échoue. Premièrement, s'il est vrai que nous ne pouvons pas modifier nos contenus perceptifs à volonté, ça n'est pas forcément parce que nos contenus perceptifs résistent à nos tentatives de modification. Cela peut être également, et plus vraisemblablement, parce que nous ne savons pas comment nous y prendre pour tenter de modifier directement de tels contenus, parce que nous ne sommes pas capables de former de volitions les concernant<sup>39</sup>. Il s'agirait là *d'aboulie* plutôt que de résistance. Deuxièmement, même si nous pouvions former des « volitions de voir », les objets de nos expériences perceptives ne nous apparaîtraient comme réels que *lorsque* nous formerions de telles volitions. Puisque la plupart du temps nous ne sommes pas en train d'essayer de modifier les contenus de nos épisodes perceptifs pour éprouver leur réalité, il s'ensuit que nous ne percevons pas non plus ces contenus comme réels.

Une seconde façon d'introduire des conations au sein de nos expériences perceptives ordinaires est de faire valoir que la perception est essentiellement dépendante de l'action, et que les objets perçus présentent par exemple certaines constances malgré nos déplacements volontaires. Quel que soit le bien fondé d'une telle approche dynamique de la perception, elle ne permet malheureusement pas de généraliser le phénomène de la résistance aux contenus de la perception ordinaire. En effet, les volitions impliquées dans la perception active ou exploratoires ne

---

<sup>39</sup> Une distinction analogue s'applique aux rapports entre volonté et croyance : si nous ne pouvons pas croire à volonté, est-ce parce que nos croyances résistent obstinément à notre volonté, ou parce que, étant donné la nature des volitions, nous ne pouvons simplement pas vouloir croire ? Autrement dit, l'impossibilité de croire à volonté trouve-t-elle sa source dans la nature de la croyance, de la volition, ou peut-être des deux ? (voir P. Engel, 1999, pour une discussion de ce point).

sont pas du même type que celles impliquées dans l'expérience de la résistance. Ces dernières, on l'a vu, sont des volitions qui visent à modifier l'objet perçu. Mais cela ne peut être le cas des premières. Ce serait en effet contradictoire avec le caractère essentiellement cognitif de la perception : puisque celle-ci doit nous apprendre quelque chose au sujet de ses objets, elle ne peut vouloir les modifier. Les volitions qui sont impliquées dans la perception active sont plutôt des volitions dont le contenu est du type : « modifier la position relative d'un organe perceptif et d'un objet perçu afin d'en dévoiler les parties ou aspects cachés. ». (Il arrive que pour faire cela nous modifiions la position de l'objet lui-même, mais cela ne peut se produire que lorsque nous ne sommes pas intéressés par le fait de découvrir sa position, mais plutôt par sa texture, sa forme, sa couleur, ...) Insister sur le caractère actif et exploratoire de la perception ne permet donc pas de soutenir que la perception nous présente ses objets comme résistants à notre volonté.

De façon générale, qui veut appliquer la thèse de la résistance à la perception ordinaire doit expliquer en quoi les volitions constitutives de l'expérience de résistance sont également constitutives de la perception ordinaire. Il est loin d'être évident que cela soit le cas.

Etant données les difficultés que rencontre la thèse de la résistance généralisée, il semble préférable de rester plus proches de l'intuition originale de Johnson et d'adopter une thèse de la résistance *restreinte* selon laquelle la résistance, en ce qui concerne les objets externes, est limitée aux cas paradigmatiques dans lesquels un effort musculaire est impliqué. En conséquence, seuls les corps matériels solides et impénétrables peuvent être sentis comme résistants, c'est-à-dire comme réels. Comment traiter alors de la perception ordinaire, dans laquelle aucune expérience de résistance n'est impliquée ? Il convient d'avalier la pilule : la perception ordinaire ne nous présente pas intrinsèquement ses objets comme existentiellement indépendants d'elle. Les quatre considérations qui suivent suggèrent qu'une telle position n'est pas finalement si absurde.

Premièrement, dire que la perception ne nous présente pas ses objets comme indépendants d'elle n'implique pas de soutenir qu'elle nous présente ses objets comme dépendants. L'idée est plutôt que la perception est subjectivement indéterminée quand au caractère dépendant ou indépendant de son contenu (de la même façon qu'une expérience tactile est indéterminée quand à la couleur de son objet).

Deuxièmement, la thèse proposée dit seulement que les épisodes perceptifs, *en eux-mêmes*, ne nous présentent pas leurs objets comme réels/indépendants. Cela est tout à fait compatible avec le fait qu'ils soient

associés, ou même dépendants d'autres épisodes mentaux qui ont pour contenu la réalité des objets perceptifs. Par exemple, il est vraisemblable que si un épisode perceptif ne nous présente pas intrinsèquement ses objets comme réels, il est néanmoins normalement associé à une croyance ou à un sentiment selon lequel ces objets sont réels. Les expériences perceptives ordinaires peuvent hériter d'expériences de résistance antérieures ou concurrentes d'un quasi-sentiment de réalité.

Troisièmement, il demeure vrai que les épisodes perceptifs peuvent nous présenter intrinsèquement l'extériorité spatiale de leurs objets. Le fait que nous ayons spontanément tendance à penser que la perception nous présente ses objets comme réels vient peut-être en partie du fait que nous avons tendance à confondre cette thèse (fausse) avec la thèse (vraie) selon laquelle elle nous présente ses objets comme extérieurs à notre corps.

Enfin, il existe une raison plus positive d'admettre la thèse de la résistance restreinte. Le sens commun attribue un certain primat ontologique aux objets matériels, solides, impénétrables, par rapport aux entités plus éthérées tels que les ombres, les trous, les rayons lumineux, les sons, les couleurs, etc. Nous voulons des faits robustes, des arguments solides, et des preuves tangibles. Cette préférence accordée par l'ontologie de sens commun aux objets *matériels* sur les objets immatériels (qui trouve un écho dans la distinction philosophique entre qualités premières et qualités secondes) trouve une explication naturelle si nous adoptons la thèse de la résistance restreinte. La raison pour laquelle les objets matériels nous semblent d'une réalité plus indubitable que les autres est que ce sont les seuls que nous pouvons sentir nous résister, contrairement aux ombres, aux sons ou aux couleurs. Des créatures qui pourraient agir directement sur les couleurs et les sentir résister à leur volonté considèreraient les couleurs comme des objets matériels, et leurs philosophes rangeraient les couleurs parmi les qualités premières.

## 2.5/ TROISIEME OBJECTION : AGIR SUPPOSE D'AVOIR DEJA L'IDEE D'UN MONDE EXTERIEUR SUR LEQUEL ON PEUT AGIR

Selon une dernière objection, soulevée indépendamment par Rehmke, Heidegger et Stout, la thèse de la résistance est circulaire. L'expérience de la résistance est supposée nous donner un accès phénoménal exclusif à l'existence d'un monde indépendant de l'esprit. Mais afin d'agir sur quelque chose, nous devons déjà être conscient qu'il y a quelque chose.

“How could the one who wills experience resistance, without presupposing the external world?” Rehmke, cité par Scheler, p. 326.

«La résistance se rencontre sous forme de barrage, comme obstacle mis à une volonté de passer à travers. Mais avec cette dernière est déjà découvert quelque chose sur quoi l'instinct et la volonté *cherchent* à s'exercer.... *L'expérience de la résistance, c'est-à-dire le dévoilement du résistant par l'effort exercé sur lui, n'est ontologiquement possible que sur la base de l'ouverture du monde.* ... [Le cumul des expériences de résistance] ne conduit pas d'abord à découvrir le monde mais présuppose au contraire cette découverte. Le « ré- » de résistance et le « contre » sont portés dans leur possibilité ontologique par l'être-au-monde découvert », Heidegger, *Etre et temps*, §43, p. 261, italiques originales.

« Si cette thèse [selon laquelle ce qui résiste à l'effort volontaire doit être un non-moi indépendant] doit être prise au sérieux, d'autres explications sont requises. Il est évident que par elle-même elle ne peut pas affirmer, sans pétition de principe manifeste, être une explication de la façon dont les objets physiques sont connus. *La conscience d'un soi incorporé (embodied) en interaction avec un non-moi incorporé est déjà présupposée dans la conscience de la résistance* ». Stout, 1931 : 167 (je souligne).

L'expérience de la résistance repose sur le fait que nous soyons capables d'agir sur des choses et de percevoir les choses sur lesquelles nous agissons. Mais les volitions sont des actes intentionnels, qui supposent déjà de se représenter le monde comme indépendant. En conséquence, l'expérience de la résistance ne peut expliquer l'origine ni justifier notre connaissance de la distinction entre nous et le monde puisqu'elle la présuppose. Ainsi va l'objection.

La réponse consiste à insister sur le fait, évoqué plus haut, que les volitions qui constituent l'expérience de la résistance ne sont pas nécessairement elles-mêmes conscientes : ce sont des états sub-personnels. C'est pourquoi Scheler (1973 : 326) préfère, contre Dilthey, parler d'instincts plutôt que de volitions (le fait de parler de volonté suggérant une faculté centrale et réflexivement consciente). De telles conations peuvent se trouver dans des créatures très rudimentaires qui ne font aucune distinction entre elles-

mêmes et le monde « extérieur »<sup>40</sup>. Ces conations de bas niveau demeurent cependant intentionnelles et continuent de référer à leur objet, mais cela n'apparaît pas consciemment à leurs sujets. De ce fait, aucune distinction subjective entre soi et le monde n'est supposée préalablement à l'expérience de la résistance. Le monde phénoménal d'une créature dépourvue d'expérience de résistance serait proche du monde du monisme neutre : il n'y aurait pas d'intentionnalité manifeste, pas de distinction accessible entre le sujet et l'objet<sup>41</sup>. Bien sûr, la créature et le monde sont en fait métaphysiquement distincts, mais ce n'est pas là une distinction à laquelle la créature accède.

C'est seulement quand nous expérimentons la résistance que nous en venons à réaliser ou à prendre connaissance de la distinction entre nous et le monde. L'expérience de la résistance, de ce fait, fonde et constitue l'intentionnalité phénoménale, et non l'inverse, *contra* Rehmke, Heidegger et Stout. *D'un point de vue phénoménologique*, l'expérience de la résistance doit être considérée comme une relation interne dans le sens fort suivant : c'est une relation qui constitue, génère ses termes. Le sujet et l'objet, pour ainsi dire, naissent de l'expérience de la résistance. L'idéaliste verra là une thèse métaphysique. Mais le point présent est plus faible (et plus raisonnable) : l'expérience de la résistance n'engendre pas la distinction ontologique entre soi et le monde, mais la distinction phénoménologique entre le soi expérimenté et le monde expérimenté. Grâce à elle, l'indépendance existentielle du monde à notre égard en vient à être connue.

#### CONCLUSION : POURQUOI LA REFUTATION DE JOHNSON RESTE SOLIDE

On a noté que « l'objection » de Johnson à Berkeley paraissait erronée dans la mesure où elle tentait de réfuter une doctrine métaphysique sur la

---

<sup>40</sup> Condillac (1984 [1754] : 101) avait déjà vu le problème, et suggéré la solution : « Je donne à la statue l'usage de tous ses membres : mais quelle cause l'engagera à les mouvoir ? Ce ne peut pas être le dessein de s'en servir. Car elle ne sait pas encore qu'elle est composée de parties, qui peuvent se replier les unes sur les autres, ou se porter sur les objets extérieurs. C'est donc à la nature à commencer : c'est à elle à produire les premiers mouvements dans les membres de la statue. »

<sup>41</sup> Pour reprendre l'expression de C. Cassam (1997), il n'y a pas de dualisme du soi et du monde (*self-world dualism*). Scheler parlait pour sa part de « connaissance extatique » pour qualifier ces états non intentionnels.

seule base d'une expérience phénoménologique, confondant ainsi la question de la réalité des apparences (à laquelle l'immatérialisme est une réponse) avec la question de l'apparence de réalité. Ce n'est pas parce que nous avons l'impression que les objets du monde extérieur existent réellement, qu'ils existent réellement. Il convient peut-être cependant de prendre plus au sérieux le geste de Johnson.

Premièrement parce que, s'il y a là une erreur, elle est déjà présente chez Berkeley. Berkeley lui-même considère que la Phénoménalité de l'Indépendance, si elle était avérée, constituerait un problème pour son immatérialisme. Selon lui l'expérience qui s'approcherait le plus d'une phénoménologie de la réalité n'est pas l'expérience de la résistance mais l'expérience de la distance des objets par rapport à nous. Il se donne alors beaucoup de mal à rejeter la tridimensionnalité de la vue et lie rétrospectivement ce projet à sa défense de l'immatérialisme<sup>42</sup>. Autrement dit, Berkeley lui-même semble concéder que la thèse selon laquelle les apparences *sont* dépendantes de l'esprit est incompatible avec la thèse selon laquelle elles *semblent* indépendantes de l'esprit<sup>43</sup>. Dès lors si c'est une erreur de faire intervenir des considérations relatives à la phénoménologie de la réalité dans le traitement de la question purement métaphysique de la nature des apparences, c'est une erreur que Johnson hérite de Berkeley.

Deuxièmement, la cible de l'objet de Johnson n'est peut-être pas seulement la thèse selon laquelle les objets de nos perceptions sont existentiellement dépendants d'elles, que la théorie selon laquelle (i) les

---

<sup>42</sup> *Principes de la connaissance humaine*, §43-44. Armstrong (1960 : 26 sqq) critique justement cette idée, admise par Berkeley et de nombreux commentateurs, selon laquelle il y a aurait un lien logique entre le rejet de la perception de la distance et l'immatérialisme. Notons toutefois que si l'immatérialisme *à lui seul* n'implique pas de rejeter la perception de la distance, il se peut qu'il le fasse en conjonction avec les deux thèses suivante : (i) la distance nous donne une idée de l'indépendance des objets extérieurs et (ii) l'immatérialisme est compatible avec le sens commun.

<sup>43</sup> Pressé d'expliquer si Dieu induit tout homme à croire de façon erroné dans l'existence de la matière, Philonous demande :

*Philonous.* — A chaque fois qu'une opinion se développe comme une épidémie à partir du préjugé, de la passion ou de l'irréflexion, vous n'allez pas affirmer, je présume, qu'on peut l'imputer à Dieu comme à son auteur. Pour lui attribuer la paternité d'une opinion, il faut toujours ou bien qu'il nous l'ait surnaturellement révélée, *ou bien que nos facultés naturelles, que Dieu a façonnées et dont il nous a dotés, nous la rendent si évidente qu'il nous soit impossible de lui refuser notre assentiment. Mais où est ici la révélation ? où est l'évidence qui nous imposerait de croire à la matière ?* (Troisième dialogue, p. 123, je souligne).

Nous devons lire la réfutation de Johnson comme une tentative de réponse à ces questions posées par Berkeley (qui ne sont pas sans rappeler celles de Scheler au sujet de la phénoménologie de la réalité).

objets de nos perceptions sont existentiellement dépendant d'elle ; et (ii) cette thèse est en accord avec le sens commun. L'immatérialisme de Berkeley défend clairement ces deux thèses : il n'entend pas, en particulier, constituer une révision du sens commun. L'objection de Johnson est alors une objection à l'idée que l'immatérialisme puisse être une théorie non-révisionnaire. En effet, si nous avons, au sein de l'expérience, l'impression que la réalité matérielle existe indépendamment de notre esprit, il est vraisemblable que nous formons également sur la base de cette expérience la croyance selon laquelle la matière existe indépendamment de nos attitudes à son égard. Si tel est le cas, l'immatérialisme constitue, n'en déplaise à Berkeley, une révision importante des « opinions de la foule »<sup>44</sup>. Troisièmement, la thèse même de la phénoménalité de l'indépendance, selon laquelle nous pouvons expérimenter l'indépendance des objets à l'égard de notre esprit, conduit peut-être à une incohérence pour toute théorie qui recourt à des *sense-data*<sup>45</sup>. En effet, les trois affirmations suivantes sont incompatibles :

- (i) Les objets immédiats de la perception sont des *sense-data* existant dépendamment de l'esprit.
- (ii) La perception des *sense-data* n'est pas sujette à l'erreur.
- (iii) Les *sense-data* sont perçus comme existant indépendamment de l'esprit.

La vérité de deux quelconques d'entre elles implique la fausseté de la troisième. Pourtant ces trois propositions sont très plausibles aux yeux du partisan des *sense-data*. (i) est simplement le cœur de sa thèse. La raison de croire en (ii) est que son rejet entraîne, dans la logique des théories des *sense-data*, une régression à l'infini. Si la perception des *sense-data* est sujette à l'erreur, nous devons nous demander ce que nous percevons lorsque nous percevons un *sense-datum* de façon illusoire. Quoi d'autre sinon un *sense-datum* de *sense-datum* ? Quand nous percevons alors un *sense-datum* de niveau 2 de façon illusoire, nous devons percevoir un *sense-datum* de niveau 3, etc. Il faut donc espérer que (iii) soit fausse : or il s'agit

---

<sup>44</sup> Premier Dialogue, p. 32.

<sup>45</sup> Ces théories sont de trois types : le phénoménalisme (dont Berkeley défend une version), le réalisme indirect mais aussi certaines versions de réalisme direct qui recourent aux *sense-data* pour expliquer les apparences illusives : en cas de perception véridique, l'apparence est identique à un objet physique ; en cas de perception illusoire, il s'agit d'un *sense-data*. Ces trois types de théories sont concernées par l'objection présente, selon laquelle, si la thèse de la phénoménalité de l'indépendance est vraie, la notion même de *sense-data* est incohérente.



précisément de la thèse de la phénoménalité de l'indépendance que Johnson tente d'établir en frappant la pierre. L'argument de Johnson peut alors être reconstruit ainsi : étant donné que (ii) et (iii) sont vrais, (i) est faux.

Cette version non-elliptique de l'objection de Johnson au phénoménalisme (et plus généralement à toute théorie des *sense-data*) peut cependant être attaquée en deux points. Premièrement, le partisan des *sense-data* peut qualifier (ii) en soutenant que l'infaillibilité dans la perception des *sense-data* ne concerne que les propriétés intrinsèques de ces derniers. Or l'indépendance à l'esprit est une propriété relationnelle des *sense-data*. (ii) ne serait alors plus incompatible avec (i) et (iii) et les *sense-data* seraient saufs. Deuxièmement, le partisan des *sense-data* peut faire valoir que deux types tout à fait distincts d'indépendance à l'esprit sont en jeu dans les affirmations (i) et (iii). (i) soutient en réalité que les *sense-data* sont dépendants de notre *perception*. (iii), dans l'optique même de Johnson, soutient que les *sense-data* nous sont présentés comme indépendants de notre *volonté*. Si tel est le cas, il n'y a pas d'incompatibilité entre ces trois affirmations.

Reste que même si l'argument de Johnson échoue *in fine*, il le fait pour des raisons plus subtiles que celle qui lui sont opposées le plus souvent, et mérite pour cela une considération philosophique plus sérieuse que celle dont il a fait l'objet jusqu'ici<sup>46</sup>.

#### REFERENCES

- Baldwin, T., 2003, "Perception and Agency", in *Agency and self-awareness*, ed. J. Roessler & N. Eilan, Oxford, Oxford University Press, 2003, 188-200.
- 1995, "Objectivity, Causality, and Agency", in *The Body and the Self*, ed. J. L. Bermúdez, A. Marcel, N. Eilan, Cambridge Mass. : MIT Press, 107-125.
- 1991, "Two types of naturalism", *Proceedings of the British Academy*, 80: 171-199.

---

<sup>46</sup> W. A. Sinclair, H.F. Hallett, (1947), D. Lane Patey (1986), T. Baldwin (1995) sont des exceptions notables.

- Baldwin, J. M., 1906, *Thought and Things*, London, Swan Sonnenschein & Co.
- Bermúdez, J. L., 1998, *The Paradox of Self-Consciousness*, Cambridge, MIT Press.
- Bonjour, Laurence, 1992, "Externalism/Internalism" in *A Companion to Epistemology*, Ed. J. Dancy and Ernest Sosa, Oxford, Blackwell.
- Brown, T., 1827, *Lectures on the Philosophy of the human mind*, Edinburgh : William Tait.
- Byrne, A., 2001, « Intentionalism Defended », *Philosophical Review* 110 (April 2001):199-240.
- Cassam, Q., 2005, *Self and World*, Oxford, Oxford University Press.
- Clémentz, F., 2000, « La notion d'aspect perceptif », in P. Livet (dir. ), *De la perception à l'action*, Paris, Vrin, p. 17-57.
- Correia, F., 2005, *Existential Dependence and Cognate Notions*, Philosophia Verlag.
- Dilthey, W., 1890, « De notre croyance à la réalité du monde extérieur » in *Le monde l'esprit*, trad. M. Remy, Paris, Aubier.
- Dokic, J., à paraître, « Perceptual recognition and the feeling of presence », in B. Nanay (Ed.), *Perceiving the World*, New York, Oxford University Press.
- Engel, P., 1999, « Volitionism and voluntarism about belief », in A. Meijers , ed., *Belief , cognition and the will*, Tillburg University Press, 1999, et dans *Croatian Journal of Philosophy*, 5, 2003.
- Fine, K., 2005, *Modality and Tense*, Oxford, Oxford University Press.
- 2001, "The question of realism", *Philosophers'Imprint*, Volume 1, No. 1.
- 1995, "Ontological Dependence", *Proceedings of the Aristotelian Society*, part 1, 1995.
- 1994, "Essence and Modality", *Philosophical Perspectives*, 8, ed. J. Tomberlin, 1-16.
- Fricke, Martin F., & Snowdon, P., 2003, « Solidity and impediment », *Analysis*, vol. 63, n°3.
- Garnett, A. Campbell, 1965, *The perceptual process*, (London: George Allen & Unwin).
- Hallett, H.F., 1947, « Dr. Johnson's refutation of Bishop Berkeley », *Mind*, 56, p. 132-47.
- Hampshire, Stuart, 1959, *Thought and Action*, London : Chatto and Windus.
- Hamlyn, D. W., 1990, *In & Out of the Black Box*, Oxford, Basil Blackwell.
- Heil, J., 2003, *From an ontological point of view*, Oxford University Press, 2003.
- Heynmans, G., 1905, *Einführung in die Metaphysik auf Grundlage der Erfahrung*, Leipzig.

- Holst E., von, Mittelstaedt, 1950, « Das Reafferenzprinzip. Wechselwirkungen zwischen Zentralnervensystem und Peripherie », *Naturwissenschaften*, 37, 464-476.
- Hossack, K., 2007, *The metaphysics of knowledge*, Oxford, Oxford University Press.
- Husserl, E., 1989, *Choses et espace, Leçon de 1907*, trad. J.-F. Lavigne, Paris, Presses Universitaires de France.
- James, W., 1950, *The Principles of Psychology*, vol. 2, New-York, Dover.
- 1880, « The Feeling of Effort », Anniversary Memoirs of the Boston Society of Natural History.
- Jenkins, C.S., 2005, « Realism and Independence », in *American Philosophical Quarterly*, Volume 42, Number 3.
- Johnston, M., 2006, « Better than Mere Knowledge ? The Function of Sensory Awareness », in T. S. Gendler et J. Hawthorne (éd.), *Perceptual Experience*, Oxford, Clarendon Press.
- Lane Patey, D., 1986, « Johnson's Refutation of Berkeley : Kicking the Stone Again », *Journal of the History of Ideas*, Vol. 47, No. 1, 139-145.
- Lowe, E., J., 1996, *Subjects of experience*, Cambridge, Cambridge University Press.
- 1999, *The Possibility of Metaphysics*, Oxford, Clarendon Press.
- Massin, O., à paraître, « The Metaphysics of forces », *Dialectica*.
- Matthen, M., 2005, *Seeing, Doing & Knowing*, Oxford, Clarendon Press.
- McCann, H., 1998, *The Works of Agency: On Human Action, Will and Freedom*, Ithaca, New York: Cornell University Press.
- Maine de Biran, 2001, *Essai sur les fondements de la psychologie*, Paris, Vrin.
- Monnoyer, J.-M., 2002, « Voir comme autrement », *Revue Internationale de Philosophie*, n°219, pp. 107-124.
- Mulligan, K., 2008, « Intentionality, Knowledge and Formal Objects », *Disputatio*, forthcoming.
- 2003, « Searle, Derrida, and the Ends of Phenomenology », in Barry Smith, ed., *The Cambridge Companion to Searle*, Cambridge University Press, 261-286.
- 1998, « Relations – through thick and thin », *Erkenntnis* 48: 325–353.
- Pollock, J. L. & Cruz, J., 1999, *Contemporary Theories of Knowledge*, Lanham, Rowman & Littlefield.
- Russell, J., 1996, *Agency, Its Role in Mental Development*, Erlbaum (UK), Taylor & Francis, partie 2.
- 1995, « At Two with nature : Agency and the development of self-world dualism », in J. Bermudez, A. J. Marcel et N. Eilan (eds), *The Body and the Self*, Cambridge, Mass., MIT Press, p. 127-151.

- Scheler, M., 1973, « Idealismus-Realismus », *Philosophischer Anzeiger*, II (Bonn : Verlag Friedrich Cohen, 1927 ; trad. anglaise par D. R. Lachterman in Scheler, Max, *Selected Philosophical Essays*, Northwestern University Press, Evanston.
- 1977, « Zu "Idealismus —Realismus", Aus Teil V. Das Emotionale realitäts problem », trad. anglaise partielle par T.J. Sheehan, « Reality and Resistance : On *Being and time*, Section 43 », *Listening*, 12, 3.
- Siegel, S., 2006, « Subject and Object in the Contents of Visual Experience », *Philosophical Review* vol 115, no 3.
- Smith, A. D., 2002, *The Problem of Perception*, Cambridge, Harvard University Press.
- Stout, G. F., 1931, *Mind & Matter*, Cambridge University Press.
- Von Wright, G.H., 1963, *Norm and Action, A Logical Enquiry*, London, Routledge & Kegan Paul.
- Williams, B., 2002, *Truth and Truthfulness : An Essay in Genealogy*, Princeton, Princeton University press.