



HAL
open science

Par delà le mythe du donné

Christophe Al-Saleh

► **To cite this version:**

| Christophe Al-Saleh. Par delà le mythe du donné. 2014. halshs-01138588

HAL Id: halshs-01138588

<https://shs.hal.science/halshs-01138588>

Preprint submitted on 3 Apr 2015

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

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

Sur l'idée même de « mythe du donné ».

par Christophe Al-Saleh

Un mythe est une histoire, ce n'est pas une explication. Le syntagme « mythe de ... », « mythe du... » est donc de nature à réfuter des recherches qui se donnent comme des explications, mais qui ne seraient au mieux que des histoires, intéressantes, mais des histoires.

En finir avec un mythe, c'est, au bout du compte, saisir que cela n'explique rien. Mais le mythe a une valeur expressive. Il est en mesure d'articuler entre elles des valeurs.

Cependant, le mythe est également l'idée de quelque chose qu'il faudrait chercher ou découvrir, d'un objet qui serait dans le monde, introuvable, mais à trouver, dans un lieu que l'on cerne, mais sans toutefois parvenir à mettre la main dessus, comme on dit, un objet ou un être qui aurait fait l'objet d'observations concordantes, ou dont des documents attesteraient. Pensons au Graal, pensons également à certains êtres légendaires (c'est-à-dire littéralement qui ne vivent, censément, que dans une narration).

Le mythe est l'objet d'une croyance. On ajoute foi aux témoignages, aux attestations, parce que l'on est convaincu que l'objet existe, qu'il se trouve quelque part, et que, s'il est introuvable, c'est non pas parce qu'il n'existerait pas, mais parce que le trouver demanderait des sortes de circonstances qui ne sont pas ordinaires.

De ce point de vue, qui est pris par un mythe ne peut pas être arraché à cette prise par la monstration de choses ordinaires, dans la mesure où, ce qui est attendu, c'est l'indication de circonstances peu ou pas ordinaires, qui permettraient enfin l'accès à l'objet ou à l'être mythique, qui cesserait d'ailleurs, du coup, d'être mythique. Si il était possible d'indiquer clairement, d'une manière qui ne soit pas mythologique, les circonstances qui permettent d'accéder à l'objet ou à l'être mythique, et d'indiquer également que ces circonstances, certes extra-ordinaires, sont, cependant, réalisables dans un monde commun, alors le mythe cesserait.

Ce que l'on appelle la « naturalisation » prend acte de cette démarche. Nous ne croyons pas aux mythes, mais si l'on nous montre un ensemble de circonstances qui font partie du genre de choses auxquelles nous croyons (parce que la science nous permet de les comprendre et de les expliquer), alors nous accepterons l'idée que l'objet ou l'être en question sont acceptables. Certes, il faut des circonstances très particulières pour que cet être ou cet objet survienne, mais, dans la mesure où leur survenance se laisse réduire à des circonstances *normales*, en un sens de normalité que l'on retrouve dans l'idée de *naturalité*, alors nous considérerons que nous pourrions parler de ces êtres ou de ces objets sérieusement. Ils ne sont pas de purs mythes, puisque la manière dont ils surviennent est explicable par la réduction (la reconduction, donc) à des circonstances normales.

Dans le cas d'un être mythique (le yéti, le monstre du Loch Ness), la réduction peut consister à dire que ce que des témoins de bonne foi ont cru voir n'était en fait que des animaux tout à fait connus et répertoriés, mais vus dans certaines circonstances, qu'il n'y avait donc pas qu'un seul être, mais plusieurs êtres connus, pris dans des circonstances exceptionnelles, certes, mais le tout

expliquant, finalement, qu'ils aient pu apparaître de cette manière, à des témoins de bonne foi, ces témoins de bonne foi ayant ensuite rapporté ce qu'ils avaient vu, en l'ayant *réellement* vu comme ils l'ont vu.

Il y a réduction du mythe, dans ce cas, quand on remarque que si tous ces témoins ont tous vu la même chose, cela n'était pas parce qu'il existait un être qui correspondait point pour point à ce qu'ils avaient vu (et donc la description rendait compte), mais c'était dans la mesure où il y avait une similarité entre la manière dont des êtres, certainement semblables leur étaient apparus, dans des circonstances comparables.

Dans ces cas, neutraliser un mythe c'est montrer que si les témoins ont tous vu la même chose, ce n'est pas l'objet qui apparaît qui était identique dans tous les cas, mais c'était ce qui était vu, c'est-à-dire l'apparence elle-même. Il est efficace alors d'affirmer que les témoins avaient raison de croire qu'ils avaient vu le yéti ou le monstre du Loch Ness, si l'on réduit ces notions « yéti », « monstre du Loch Ness » à un apparaître particulier, celui d'êtres semblables, dans des circonstances, certes exceptionnelles, car n'étant pas conjuguées souvent, mais normales, au sens où la description de ces circonstances ne sort pas du cadre naturel.

Bien entendu, nous excluons ici les cas d'auto-suggestion, de puissance du récit, de désir de voir l'invisible, etc. Car ces phénomènes contribuent à la stabilisation et à la standardisation d'un mythe, ou d'un être mythique, mais ce qui est fondamental, c'est la confusion entre deux sens de voir la même chose.

Est-ce que le mythe du donné est un mythe de ce genre ?

Un philosophe comme Sellars est le premier à dire qu'il faut s'attaquer au donné comme on s'attaque à un mythe. En 1929, Lewis invente l'idée de Donné. Et, moins d'une trentaine d'années plus tard, en 1956, Sellars appelle cela un « mythe ».

Lewis parle du donné, avec une définition toute négative, c'est ce que, dans notre expérience, nos capacités cognitives, nos concepts, ne peuvent ni modifier, ni altérer. Il le fait pour justifier une conception duale ou dualiste de la connaissance. Il y a d'une part ce qui ne peut ni être modifié, ni être altéré, et, d'autre part, les déterminations conceptuelles, qui varient en fonction de l'histoire du sujet, de ses intérêts et de ses buts.

Soit un certain objet, certains vont y voir de quoi retourner de la terre dans le jardin, pour préparer les semis, d'autres vont y voir de quoi décapiter les zombies. Mais on peut accepter l'idée qu'ils voient la même chose. Alors, bien sûr, Nicolas le jardinier et Rick pourraient trouver une description de l'objet sur laquelle tomber d'accord, mais cela témoigne du fait qu'ils ont appris à appliquer des catégories à peu près de la même manière, et ce dans le même genre de circonstances.

Ce que veut dire Lewis, c'est que l'on peut accepter que nous voyons tous la même chose, sans pour autant que nous ayions, pour accepter cette idée, à croire qu'il existe une description univoque et correcte de ce qui est vu. Car, si une telle description existait, alors, elle expliquerait et décrirait en même temps ce qui apparaît et comment cela apparaît.

Les choses, telles qu'elles sont (par exemple dans le genre de catégorisation à laquelle les

DRAFT NE PAS CITER SANS AUTORISATION EXPRESSE DE L'AUTEUR

sciences se livrent) ne nous apparaissent pas sous la forme d'un donné catégoriel, elles ne nous livrent pas, clés en main, la catégorie qui va ensuite permettre de parler d'elles.

Mais il y a bien du donné, au sens d'un élément de l'expérience qui est littéralement, ce avec quoi notre esprit et ses catégories doit composer.

Cette version du donné est tout à fait acceptable pour Sellars. Sellars et Lewis se rejoignent très largement dans le rejet du donné catégoriel. Sellars peut même tout à fait accepter l'idée qu'il y a un élément donné *dans* l'expérience. Dans la mesure où ce donné n'explique pas l'expérience, c'est-à-dire ni les catégories que nous appliquons quand nous sommes dans une démarche explicite de connaissance, ni la manière-même dont cela nous apparaît. Cette idée est largement à la racine du débat contemporain sur l'idée qu'il y a des aspects de l'expérience qui sont non-conceptuels, c'est-à-dire dire qu'il y a des relations expérientielles entre un sujet et son environnement qui n'ont pas besoin que le système conceptuel d'un sujet se soit manifesté, ait opéré, pour être présentes.

D'une certaine manière, s'apercevoir qu'il y a du donné, pour Lewis, et sans doute pour Sellars, c'est s'apercevoir que si les choses s'organisent selon des concepts, se manifestent également selon des concepts, la maîtrise conceptuelle connaît une limite, qu'il y a une limite, c'est cela le donné.

Comme dans le cas d'un mythe comme celui du yéti, on peut accorder que des témoins de bonne foi ont cru voir le donné (mais sans lui donner ce nom cependant), et, on peut également accorder qu'il y a un sens où ils avaient raison de croire avoir affaire au donné (sans cependant être au courant de cette notion). Mais on sait que le donné n'existe pas, et que cette manifestation correspondait à une certaine structuration de l'expérience de ces témoins de bonne foi.

Alors, qui sont ces témoins ?

Eh bien ce sont tous les philosophes (il n'est peut-être pas la peine de s'aventurer à donner une étiquette précise : épistémologues, métaphysiciens) qui ont cru que certaines choses étaient « données », qu'il y avait donc, une relation immédiate entre l'esprit et ces choses, que, pour le dire comme John McDowell (« Avoiding the Myth of the Given »), que ces choses, les sujets pourraient en disposer cognitivement, sans pour autant avoir à mettre en œuvre les capacités qu'il faudrait pourtant mettre en œuvre si on voulait établir quelque chose comme un savoir ou une connaissance à propos de ces choses. Pour prendre une image maussienne, ce serait un pur don, sans nécessité d'un contre-don, un cadeau, en quelque sorte.

Sellars indique, dès le début d'EPE, qu'il y a eu bien des candidats au titre de donné, principes, universaux, contenus sensoriels, jusqu'au donné lui-même, mais ce qui a provoqué la critique du donné, c'est tout de même, quelque chose d'assez spécifique dans l'histoire de la philosophie. Comme le souligne Aude Bandini, le débat sur le donné est très spécifique, et ne peut pas être ramené purement et simplement à d'autres débats qui concernent la connaissance et la perception.

Aude Bandini écrit (Les racines du donné, p.475) :

« Si la question générale de la contribution de l'expérience sensible à la connaissance est sans doute une question pérenne de la philosophie, remontant au moins à Platon et à Aristote, celle plus précise de la nature et de la fonction épistémologique du donné, comme l'introduction du concept de

donné lui-même, est en revanche beaucoup plus récente. Les motivations qui ont conduit divers philosophes à adhérer à l'idée de donné, ont elles-mêmes, semble-t-il, évolué en l'espace d'un demi-siècle. » (p.475)

On ne peut qu'aller dans le sens du propos de Bandini et insister sur l'inflexion que marque l'introduction de ce qu'on peut appeler (sans craindre l'oxymoron) le concept de donné dans la philosophie de l'expérience. C'est bel et bien de la critique des théories des sense-data que découle cette tournure du débat, le fait que, tout d'un coup, la question est celle de savoir quelles raisons on peut bien avoir « d'adhérer à l'idée de donné », ou, plus fondamentalement, qu'est-ce qui a bien pu conduire à croire que la contribution de nos capacités sensorielles à la connaissance résidait dans le fait qu'elles nous donnaient quelque chose, ou, pour reprendre la point dans la phraséologie de McDowell, que les sens mettaient à notre disposition cognitive (sous la forme d'un certain contenu) gratuitement (c'est-à-dire sans que le sujet ait à engager des dépenses cognitives) des choses pour lesquelles il faudrait, afin cependant, de déterminer des connaissances (au moins sous la forme d'un compte-rendu à leur sujet) déployer des capacités cognitives.

Un philosophe comme Broad part, par exemple, de l'idée que des objets, dont nous savons qu'ils ont certaines propriétés (une pièce est ronde, par exemple) se manifestent à nous autrement (la pièce comme une ellipse, sauf si je la regarde de face). Or, quand la pièce apparaît comme une ellipse, selon un certain point de vue, elle apparaît à tout le monde ainsi, à condition qu'il prenne ce point de vue. Broad, mais c'est le cas de la plupart des théoriciens dits des sense-data (Price, Ayer est un peu différent, car il voit dans tout cela des questions de terminologie), y voit la preuve que ce qui m'apparaît, c'est un autre objet, qui a certaines propriétés. Le sense-datum de la pièce est elliptique, par exemple. Le sense-datum n'est donc pas une entité mentale, au sens où il n'est pas créé par l'esprit. Il n'appartient pas à l'esprit de décider de l'apparence elliptique de la pièce, mais de conditions perspectiveles, qui incluent l'objet perçu et le sujet percevant. Ces conditions peuvent être restituées avec des énoncés conditionnels. Ce qui est donné au sujet percevant, ce sont des apparences. C'est cela qui est très important dans la théorie des sense-data, c'est d'être capable, à un moment de passer de l'idée que c'est selon des apparences que je vois les choses, à l'idée, non pas que ce que je vois, ce sont des choses qui apparaissent, mais à celle que les choses que je vois, ce sont des apparences. Or, une apparence, j'en rends compte, en disant que « il me semble que c'est rouge », « j'ai l'impression que c'est rouge », etc. On connaît la critique de Sellars : les théoriciens des sense-data oublient que, pour maîtriser la grammaire du sembler, de l'impression, et de l'apparence, il faut d'abord maîtriser la grammaire des prédications simples propriété/objet. Mais ici, je souhaite insister sur l'idée d'après laquelle, pour un théoricien des sense-data, si le principal tort du sens commun, c'est certes de penser que les prédications simples issues de l'expérience portent sur les choses, alors que la plupart du temps, c'est à des propriétés d'apparence que nous avons affaire, la croyance dans le donné qui est celle d'un théoricien des sense-data revient à dire que, dans l'expérience, il n'y a pas d'erreur possible sur ce qu'un élément expérientiel est, car l'élément expérientiel n'est rien d'autre que l'apparence qu'il est. Il ne donne pas un titre sur l'être d'autre chose, qui serait à faire valoir ensuite, en comparaison avec d'autres qualifications. C'est parce que

les choses que je vois, ce sont des apparences, que je peux dire que tout un ensemble de propriétés simples (le rouge, le doux, le sucré, l'elliptique) me sont données en même temps que les apparences rouges, douces, sucrés, elliptiques, car ces apparences ne sont rien d'autre que cela. Croire dans le donné, ce n'est pas croire qu'il y a du donné, c'est-à-dire un élément auquel je ne peux pas toucher, c'est surtout croire que le système des médiations peut être fourni sans que ce système n'ait à engager de médiations. Autrement dit, que je peux avoir la notion du rouge, en étant simplement confronté à une apparence rouge, sans pour autant avoir à déterminer qu'il s'agit de quelque chose de rouge.

Pour un théoricien des sense-data comme Broad, on dira juste que ce sense-datum a une apparence elliptique, parce que, dans ces circonstances-là, cela ne peut qu'être elliptique.

Lewis n'acceptait pas cette idée. D'après lui, la « théorie des sensa (...) ne va pas assez loin et peine à distinguer ce qui est vraiment donné de ce qui est amené par l'interprétation. Il y a tout autant d'interprétation quand on qualifie un sensum d'elliptique et quand on qualifie une pièce de 'ronde'. » L'elliptique pouvant faire référence « au mouvement que l'on doit faire avec le doigt pour cacher successivement les différentes portions de la périphérie. » (MWO, p.62). L'adhésion à l'idée de donné suppose justement d'accepter l'idée qu'il y a des propriétés données dans l'expérience, sans médiation, ou plutôt, que pour certains objets, la question de la détermination de leur valeur expérientielle est résolue d'elle-même, du fait même que ces objets sont des apparences. Pour Lewis, l'apparence n'est pas du tout synonyme d'immédiation, bien au contraire.

On peut conserver l'essentiel des remarques de Lewis sur le donné, en les traduisant par l'idée qu'avoir le concept de donné, cela revient à être capable de s'apercevoir (sans médiation conceptuelle) qu'il y a un élément de l'expérience qu'il n'est pas loisible à l'esprit de répéter (l'altération et la modification pouvant être comprises sur le fond d'une possibilité de la répétition, justement). Cependant, ce concept n'a pas pour contenu l'événement à l'occasion duquel cette aperception se manifeste, tout simplement car il pourrait s'agir de n'importe quel événement, dans la mesure où l'événement peut être décrit, et est donc, répétable. Ce concept demande un contenu, demande qu'on lui donne chair, alors même que c'est l'aperception de la chair de l'expérience qui produit ce concept, et qui lui donne sa justification, en tant que concept. La démarche de Lewis, la démarche heuristique, dans tous les cas, est sans aucun doute soustractive-et-heuristique, mais elle n'en a pas moins pour résultat de placer le tenant du concept de donné ainsi hérité dans une étrange position. Alors que les jeux d'ombre de la démarche négative mettent en lumière un élément qui ne pourrait pas apparaître si l'apparaître consistait en une illumination classique et directe, l'aperception de cet élément est analogue à ce qui résulte phénoménologiquement de l'incapacité du système visuel à s'activer en plein passage de l'obscurité à la lumière. La factualité phénoménologique du donné (ce à quoi Aude Bandini fait référence avec « fait phénoménologique robuste »), si elle est, est défaite dans l'expérience même de l'élément donné.

La force de l'analyse de Lewis est d'affirmer que le donné est un constituant qui se trouve dans l'expérience. Il ne s'agit pas d'une condition transcendantale de l'expérience (c'est plutôt la démarche de Lewis qu'il s'agit de qualifier de « transcendantale »). Cette insistance amène évidemment à se

demander si le donné n'est pas plutôt un concept immanent. Il y a des concepts transcendants, qui sont censés rapporter les conditions de la pensée, de l'expérience, de l'objet *en général*. Un tel concept rapporterait non pas les conditions, mais le contenu de toute expérience en particulier, de ce qui l'établit non pas comme expérience d'un quelque chose en particulier, mais comme expérience particulière. Le point de Lewis est de dire que c'est dans l'expérience que ce qu'il y a de plus particulier à l'expérience, et en particulier à l'expérience perceptive, peut être trouvé. On se contentera de parler d'un concept expérientiel. L'idée est bien que s'il existe des concepts expérientiels, c'est-à-dire des concepts qui ne peuvent être appliqués qu'à l'expérience *en tant qu'expérience*, alors, il n'existe qu'un seul concept de ce genre, et c'est le concept de donné. De ce point de vue, on ne peut partager que jusqu'à un certain point le rapprochement entre Lewis et Kant, car le correspondant analytique du donné dans le transcendantalisme kantien, c'est le noumène, or le noumène est justement ce qui n'est pas donné dans l'expérience.

Cette dernière formulation doit nous faire réfléchir :

Le noumène est ce qui n'est pas donné dans l'expérience. (KL)

Dans le transcendantalisme kantien, cet énoncé est compréhensible sous la dualité noumène/phénomène.

KL veut alors dire : le noumène, c'est la contrepartie non-expérientielle du phénomène (de ce qui apparaît).

Mais, si l'on prend KL selon le cadre de Lewis, et que l'on comprend l'énoncé comme demandant l'appréhension d'une certaine impossibilité (le noumène ne peut pas être donné dans l'expérience), alors cela veut dire autre chose, cela veut dire que n'est nouménal que ce qui résulte d'une sorte d'épuration du donné, qui viendrait de l'idée que l'on ne peut pas croire que la contrepartie « stable » de ce qui apparaît peut être expérientielle. Il en résulte nécessairement un argument transcendantal, car c'est le noumène qui va, de par sa position hors de l'expérience, garantir le phénomène, qui gît, lui, bien dans l'expérience, et qui est même le fondement pour parler de toute expérience, qui est nécessairement phénoménale, toute présence non-discursive à la conscience étant assurée ou relayée par ce fondement phénoménal. Et c'est exactement le rôle que Lewis reproche à des théoriciens des sense-data de faire jouer aux *sensa*.

Ce rôle, les théoriciens des sense-data parviennent à le faire jouer aux *sensa*, en érigeant les apparences en des sortes d'absolus de l'expérience, en des *termini ad quem*, plutôt qu'en des *termini a quo*. Et c'est justement le rôle de l'argument de l'illusion de donner ce statut aux *sensa*.

L'argument de l'illusion, c'est l'idée que, si du point de vue du sujet, il n'y a pas de différence entre des perceptions dites véridiques et des perceptions falsidiques de la même chose, alors il faut bien admettre que ce qui est perçu dans les deux cas, c'est un élément commun à la perception véridique et à la perception falsidique, et que, comme cela ne peut pas être du coup l'objet, alors c'est forcément l'apparence

Lewis, à contre-courant de l'argument de l'illusion, dont l'assise première est de dé-stabiliser l'assurance doxale accompagnant toute expérience (attribuée au sens commun) pour ensuite

disséminer les apparences (non pas que tout devienne apparence, mais bien plutôt que quand l'expérientiel se résume à de l'apparaître, alors c'est bel et bien en présence d'apparences que l'on se trouve, et il faut alors déterminer critériologiquement comment une apparence est une apparence-de-X), cette opération de dissémination des apparences étant ensuite cloisonnée dans une théorie de ces apparences-objets : *sensa*, *sense-data*... Lewis, donc procède à une détermination des constituants sur lesquels cette assurance doxale accompagnant *toute* expérience fait fonds. Autant, les théories des *sense-data* sont la conséquence d'une appréhension déconstructrice de l'expérience, autant la démarche de Lewis vise à une saisie de ce qui est synthétique dans l'expérience. C'est une manière de comprendre à la fois l'appel à l'expérience du lecteur et l'usage répété de la notion d'*élément*. L'élémentaire est ce qui se découvre à l'analyse, ce qui veut dire qu'il ne peut être que synthèse.

Or, ce qui est commun à Lewis et à Kant, c'est l'idée d'après laquelle, d'une part, la présence des choses n'est pas donnée dans la phénoménalité, et, d'autre part, il faut savoir ce que c'est pour une chose que d'être présente, pour que la connaissance expérientielle ait une consistance métaphysique.

Il est donc nécessaire, pour accomplir la philosophie de l'expérience, d'aller par-delà le mythe du donné, pour donner un sens au concept de donné. C'est le mouvement qui est accompli par Lewis, dans la citation suivante, à l'encontre d'une théorie physiologique du donné, comme celle de Broad, il faut assurer une sorte de position métaphysique presque de principe (ou dont la vindication est toujours donnée à l'interlocuteur, d'où les appels de Lewis à son lecteur, quand il s'agit de poser l'intelligibilité de la notion de donné elle-même.)

Lewis (p.57) :

« 'Sense-datum' indique une relation à des organes sensoriels spécifiques (comme dans la distinction entre goût et odeur), et marque donc une division dont on ne peut rien tirer par inspection directe. [...] Si on définit les 'sense-data' en corrélation avec des processus du système nerveux, alors ils ne peuvent pas s'inscrire dans notre programme. Ce à quoi nous pensons, c'est à l'élément de factualité brute [*The brute-fact element*], tel qu'il se trouve dans la perception, l'illusion et le rêve (sans distinction antécédente) ».

L'argument de l'illusion est fondée sur la dichotomie entre les cas de perception véridique (ici, perception) et les cas de perception falsidique (illusion, rêve). Si Lewis remet en cause cette dichotomie (qui n'est, finalement, que physiologique, fondée sur la position d'un système d'appréhension sensoriel, selon ses états de vigilance), c'est pour imposer son point métaphysique.

Une théorie du rêve (qui vise à déterminer l'élément de factualité brute), en effet, peut considérer que ce qui est donné est le résultat d'une activité du sujet (et c'est très certainement le cas, mais « résultat » a ici le sens d'un prolongement d'une certaine condition physiologique, qui affleure à (ou *dans*) la conscience). Mais tant que le sujet rêve, il n'a pas le choix de ce qui affleure ainsi, dans tous les cas, l'appréhension onirique ne peut pas modifier les données, dès lors qu'elles sont données. Cette analyse peut s'appliquer également au cas de la perception ou au cas de l'illusion. Ce qui varie, sans doute, c'est la part que nous allons donner à l'environnement, qui sera presque nulle

DRAFT NE PAS CITER SANS AUTORISATION EXPRESSE DE L'AUTEUR

dans le cas du rêve, déterminante dans le cas de la perception, et il y a tous les cas intermédiaires (hallucination, illusion, etc.), dans la production. Mais cette différence est physiologique, ce qui ne varie pas, c'est l'élément de factualité brute. Et l'affirmation de cette factualité brute est une affirmation métaphysique, et non pas physiologique.

Lewis, à aucun moment, ne suggère que la factualité brute est ce qui viendrait départager des expériences véridiques (comme les expériences perceptives) d'expériences qui ne le sont pas (illusions, hallucinations). Et, bien entendu, le contenu descriptif d'une expérience n'est justement pas non plus l'élément donné dans l'expérience. C'est dans toute expérience qu'il y a du donné.

Plutôt qu'un argument de l'illusion, qui ne peut aller que dans le sens d'une dissémination, il faut partir d'exemples, où sans que l'assurance doxale ne varie, l'identification d'un objet ou d'une expérience est instable. C'est sans doute à ce genre d'exemples auxquels Lewis pense, quand il écrit, p.66, « L'élément donné n'est sans doute jamais découvert isolément. Si le contenu de la perception est tout d'abord donné, puis, un peu plus tard, interprété, nous n'avons cependant pas conscience d'avoir une intuition où aucune pensée n'intervienne, même si nous observons *effectivement* une *modification* et une *extension* de l'interprétation du contenu donné, dans un processus psychologique temporel. » Il n'y a pas d'intuitionner pur. Cependant, il nous est donné d'observer des aspects de l'expérience, de la possibilité desquels nous ne pouvons rendre compte qu'en disant qu'il y a du donné. Prenons un exemple, je vois un oiseau, et je m'approche, puis je me demande si cela n'est pas un peu trop immobile pour un oiseau, j'y regarde à nouveau, comme on dit, et je m'aperçois que ce n'est pas un oiseau, mais un chapeau. Alors, je vois un chapeau. Je n'ai pas été en relation avec différentes apparences prises par un même objet (tout simplement car les apparences d'un chapeau ne sont pas, sauf circonstances particulières, les apparences d'un oiseau), c'est la même assurance doxale, que ce soit dans le cas de l'oiseau, ou dans la cas du chapeau. Ce qui n'a pas changé, c'est l'étendue, dans un flux temporel marqué par le présent spacieux (MWO, p.58), qui appelait des déterminations (l'oiseau, le chapeau), la manière dont je vais pourvoir ce vide en déterminations dépendant (cf. p.50-51) de mes intérêts et de mes schèmes généraux d'action (exemple du stylo à réservoir). Le donné demande beaucoup plus qu'il ne peut donner. C'est là une sorte d'imprécision du terme. Le donné aspire des déterminations. Il y a une détermination sur laquelle le processus cognitif va s'arrêter, mais cette détermination n'épuise pas pour autant le donné.

A vrai dire, pour expliquer les séductions qui amènent à la déchéance de la factualité brute dans des conceptions physiologiques du donné, comme les théories des sense-data, il y a deux types d'attentes qui peuvent naître de l'idée de donné, et qui sont toutes les deux trompeuses, et ce eu égard à l'authentique manière de caractériser le concept de donné. La première attente est celle qui verrait dans le donné un élément qui viendrait ajouter gratuitement de la valeur aux déterminations épistémiques. Si le donné peut avoir une valeur épistémique, c'est uniquement en nous assurant que l'arrêt du jeu des représentations peut être contemporain d'une détermination de réalité qui rejoint les anticipations, sur le fond d'une assurance doxale, dont on n'est jamais certain qu'elle n'est pas unilatérale. Il suscite une dynamique des intentions, des anticipations et des projections (intuitives

et conceptuelles), mais il ne vient jamais fournir gratuitement de quoi mettre de l'ordre dans cette dynamique. L'autre attente est celle qui verrait dans le donné (car, dans l'entente courante du terme, c'est toujours quelqu'un qui donne quelque chose à quelqu'un) la cohérence d'une relation ternaire entre une origine (ou source) épistémique, un intermédiaire et une cible. La notion de donné est comprise par exclusion de l'idée de don. C'est vrai que c'est par rapport à la notion de « données » (de *data*) donc, qu'on pense souvent l'inscription sémantique de la notion de « donné » elle-même, mais la terminologie (*given, givenness*) pourrait attirer l'esprit sur une sémantique propre au don et à la donation, qui renvoient d'ordinaire, aux deux types d'attente dont nous avons montré qu'elles ne pouvaient être que déçues. Il ne faut attendre ni rédemption, ni réconciliation du donné lui-même. Cela rejoint un peu les remarques de McDowell sur le fait que le donné brut ne peut nous apporter que des excuses, là où nous sommes en droit d'attendre des justifications. Or, le type de justification apporté par le Donné ne peut être déterminé qu'en trouvant ce qui *tombe* sous le concept de donné, un concept dont nous avons la notion par expérience. Nous faisons bien ici une différence entre notion et concept (entre avoir la notion de et avoir le concept de).

Il faut remarquer qu'on affadit beaucoup la notion d'expérience si on ne veut pas y voir davantage qu'une relation sujet/objet, où il n'y a rien d'autre qu'une transmission de propriétés, qu'un passage où des propriétés non-expérientielles fournissent de quoi déterminer des propriétés expérientielles, ce « de quoi » étant ensuite marqué dans l'intentionnalité des propriétés expérientielles ainsi engendrées. La notion d'expérience suscite l'idée d'un mouvement complexe, où les possibilités d'action et de pensée d'un sujet sont mises à l'épreuve. De ce point de vue, le problème n'est, pas encore, de savoir si l'expérience est véridique ou falsidique. Ce qui est en jeu, c'est, dit grossièrement, la possibilité de dire que ce dont on a l'expérience est nécessairement lié à l'expérience que l'on en a. Et, ainsi considéré, le problème n'est pas de trouver une distinction entre le rêve, l'hallucination, l'illusion et la perception, mais de déterminer le motif de la cohérence entre ce dont on a l'expérience et l'expérience que l'on en a, *dans* l'expérience-même, qu'il s'agisse du rêve, de l'hallucination, de l'illusion ou de la perception. Comme le pense Lewis, n'importe quel exemple peut faire l'affaire, car, dans tout exemple, si il y a exemple justement, il y a cette cohérence.

Par ailleurs, on sous-estime beaucoup la contrainte rationnelle posée par l'expérience même de l'expérience (le concept de donné, l'expérience qu'il y a expérience) en se contentant d'y voir, dans la plus pure lignée du quiétisme, une sorte de calme pour la pensée. Il suffirait de s'en remettre à l'expérience, dans une sorte de plongée dans l'immanence de cette dernière, pour réfuter d'un coup, comme nulles et non avenues, toutes les tentatives de voir dans les philosophies de l'expérience autre chose qu'une redite du constat immanentiste : constat qui se dit selon plusieurs guises : les choses sont telles qu'elles sont, les sens sont muets, l'expérience se justifie par elle-même, etc.

Rétrospectivement, nous pouvons lire les efforts de Lewis, qui est bien dans une critique dévastatrice des théories des sense-data, et qui permet donc à Sellars d'attaquer, ou d'être censé attaquer l'idée-même de donné, (alors même qu'on peut avoir l'impression que Sellars se livre avant

tout à une critique des données mentales), comme dirigés vers un donné, mais sans le mythe.

Pour reprendre nos propos sur des notions plus répandues du mythe. Reprenons le mythe du yéti, par exemple, et supposons qu'une explication ait été apportée. L'apparence ne pouvait pas avoir des propriétés de yéti, sauf que nous nous représentons à peu près de quoi un yéti a l'air, mais, dans tous les cas, nous savons que le fait que des témoins voyaient quelque chose qui avait l'air d'un yéti, cela n'était pas causé par un être qui avait, en dehors des moments où il serait perçu, l'apparence d'un yéti. Toutefois, on remplace le mythe par une explication causale. C'est à peu près le genre de solution qui est prônée par les théoriciens des sense-data.

Les théoriciens des sense-data ont affaire à un mythe du sens commun, et il s'appuient sur ce mythe pour produire un argument de l'illusion censé soutenir l'idée que rendre compte de l'expérience et des déterminations explicatives et prédictives empiriques, c'est parler des apparences. Si il y a l'air d'avoir des objets stables qui nous apparaissent, c'est, en réalité, parce qu'il y a des séries d'apparences réglées selon certaines lois physiologiques. Il y a des sense-data et on peut en établir une physiologie.

Le yéti, c'est l'objet. Il y a certes des objets, mais quand nous croyons voir des objets, ce que nous voyons ce sont des apparences. C'est cela qui est donné, pas l'objet.

Un philosophe comme Lewis ne doute pas que ce que nous voyons, ce sont des apparences. Mais cela ne change rien au fait qu'il y a, dans l'expérience (que ce soit dans l'illusion, le rêve ou la perception) ce qu'il appelle un « élément de factualité brute ». Il aurait plutôt fallu dire que le mythe, ce n'est pas de croire que l'on perçoit des objets, c'est une sorte d'erreur, de confusion, qui consiste à croire que ce qui contraint la pensée, ce qui la détermine, selon une certaine assurance doxale, c'est une structure objective, qui attend d'être décrite, comme un objet, alors qu'il s'agit plutôt d'une factualité brute, d'ordre phénoménologique. Ce n'est pas l'objet de l'expérience qui est contraignant, c'est qu'il y ait *cette* expérience, et qu'il y ait *cette* expérience est un élément de l'expérience.

A vrai dire, si on reformule l'expression de « mythe du donné » en « mythe de la factualité brute », alors les choses deviennent plus difficiles. Il nous est difficile d'accepter l'idée que ce dont on a l'expérience dépend fortement de l'expérience que l'on en a, et que, qu'il y ait cette expérience est de l'ordre de la pure factualité. Il s'agit peut-être encore d'un mythe. Mais nous n'avons pas vraiment idée de ce en quoi consisterait le fait de le dépasser.

(mars 2014)

DRAFT NE PAS CITER SANS AUTORISATION EXPRESSE DE L'AUTEUR