

Revenir aux sensations mêmes¹

Résumé :

Cet article se propose de préciser la portée exacte de la critique sellarsienne du mythe du donné quant aux rapports entre science et perception, et ce à la lumière d'une confrontation avec la phénoménologie et, plus précisément, avec la manière dont Merleau-Ponty traite de leurs relations. Si Sellars nie bien dans *Empirisme et philosophie de l'esprit* que la perception puisse jouer aucun rôle fondationnel pour la science, s'il semble dans certains textes penser que la science doit se constituer indépendamment de toute référence à l'expérience perceptuelle, apparaît pourtant dans sa philosophie l'idée d'une référence du langage – et donc du langage scientifique – au perçu, constitué pour lui de sensations. Or cette idée, si elle ne prend dans sa philosophie qu'une place relativement marginale, nous semble pourtant fondamentale pour y assurer le lien de la science au réel, et rendre possible par là même la résolution d'un problème qui constituait l'un des fils rouges de la pensée sellarsienne : l'intégration de la nature qualitative de l'expérience dans la science moderne.

Abstract :

This paper intends to clarify the exact scope of sellarsian critic of the myth of the given concerning the relationships between science and perception, in the light of a confrontation with phenomenology, and especially with Merleau-Ponty's philosophy. If Sellars, in *Empiricism and the philosophy of mind*, denies that perception may have a foundational role in sciences, if he seems to endorse, in some texts, that science must constitute itself apart from any reference to perceptual experience, yet there is in his philosophy the idea that language – and so scientific language – refers to the perceptual, which is made for him of sensations. This idea takes only a relatively marginal place in his thought, but it is for us essential to ensure the existence of a link between science and reality and thereby to solve one of the recurring problems of the sellarsian philosophy: the integration of the qualitative nature of experience into modern sciences.

¹ Les grandes lignes de cet article furent l'objet d'une présentation orale lors du colloque sur « L'expérience subjective » qui fut organisé en avril 2012 à l'Université de Liège par l'unité de recherche « Phénoménologies ». Que ses membres soient ici très vivement remerciés de m'avoir offert cette si agréable opportunité de présenter une première fois ces idées. Toute ma reconnaissance va évidemment aussi à Jocelyn Benoist, sous la direction duquel j'ai commencé à travailler ces sujets.

La célèbre critique du mythe du donné réalisée par Sellars dans *Empirisme et philosophie de l'esprit* engage le rapport de la perception et de la science. Le but de cette critique, rappelons-le, est de dénoncer l'idée que « la connaissance empirique repose sur un "fondement" de connaissance non inférentielle de questions de fait »². Sont ainsi visées les conceptions selon lesquelles, pour justifier quoi que ce soit, il faudrait introduire à un certain niveau quelque chose d'extérieur à l'espace des justifications, qui y jouerait un rôle fondationnel, le donné. Mais Sellars dénonce dans *Empirisme et philosophie de l'esprit* l'inconséquence qu'il y a à mélanger ainsi deux ordres de phénomène : il est impossible de trouver en-deçà de la réflexion, de l'espace des justifications, un fondement à la connaissance car, en-deçà de la réflexion, il n'y a que la perception. Or, celle-ci a pour objet des particuliers, qui ne sont pas dans un format conceptuel. « L'assimilation des sensations aux pensées est une erreur »³, dit-il ainsi. Mais ce qui est connu, ce sont les faits, qui sont en revanche dans un format conceptuel. Les particuliers, ce qui est perçu, ne peuvent donc en aucune manière servir de fondement à la connaissance : le fait de subir quelque chose n'est pas une justification de quoi que ce soit, l'expérience doit être dans le format de la pensée pour pouvoir y participer. Dès lors, comme le dit par exemple Richard Rorty dans sa préface à *Empirisme et philosophie de l'esprit*, la conception de la connaissance de Sellars est « holiste » et « contextualiste » : s'il y a incommensurabilité entre la perception et la connaissance, la connaissance ne peut être qu'un système de vérité qui tient par sa cohérence interne. L'adéquation à la vérité ne se serait donc que l'adéquation de l'usage des mots scientifiques aux contextes dans lesquels ils sont usuellement utilisés, la connaissance n'étant qu'un phénomène purement social, dépourvu de tout lien substantiel avec le monde. A priori, la perception et l'introspection ne semblent donc aucunement susceptibles, selon Sellars, de fonder une quelconque connaissance.

Or, cette critique bien connue de Sellars n'est évidemment pas sans rapport avec la manière dont ce même auteur arbitre le conflit qui constitue selon lui l'un des défis majeurs que doit affronter la philosophie de son temps, le conflit entre image manifeste et image scientifique de l'homme-dans-le-monde. Sellars pense en effet que le but de la philosophie est « de comprendre comment les choses, entendues au sens le plus large possible, s'articulent les unes aux autres, au sens le plus large possible. »⁴ La philosophie de son temps doit selon lui se confronter à deux images, deux conceptions

² Sellars, W., *Empirisme et philosophie de l'esprit*, tr. fr. F. Cayla, Paris, Editions de l'éclat, 1992 [1963], p. 19.

³ *Ibid.*, p. 19.

⁴ Sellars, W., « La philosophie et l'image scientifique du monde » [1962], tr. fr. Y. Bouchard et D. Boucher, in *Philosophie de l'esprit, vol. I : Psychologie du sens commun et sciences de l'esprit*, D. Fiset et P. Poirier (dir.), Paris, Vrin, 2002, p. 55.

concurrentes du monde et de l'homme, si bien que, pour dire comment les choses s'articulent, elle se doit d'arbitrer entre ces deux discours et dire dans quelle mesure chacun est légitime pour dire ce qui est.

Or, comme nous le verrons, la manière dont Sellars arbitre entre ces deux images est profondément liée à son refus de tout rôle épistémologique fondationnel à l'expérience perceptive. Mais les limites de cet arbitrage justifient dès lors intrinsèquement que l'on interroge ce refus. Ou, pour le dire autrement, que l'on précise sa portée exacte, ce pour quoi les textes sellarsiens nous semblent d'une fécondité qui mérite à notre avis d'être davantage mise en valeur. En termes plus précis, la conception sellarsienne du phénomène perceptif nous semble sensible à une critique d'inspiration phénoménologique, et cela non seulement a priori, mais du fait de ses difficultés propres et même, ce qui est sans doute plus étonnant, du fait de ses ressources propres. C'est un autre éclairage, inspiré par la phénoménologie, de la philosophie sellarsienne de la perception, et du lien entre perception et science, que nous voudrions donc proposer.

Commençons donc par établir le lien entre la critique du mythe du donné réalisée par Sellars et la position qu'il prend à l'égard du conflit entre image manifeste et image scientifique de l'homme-dans-le-monde. En raison du caractère largement suggestif et programmatique de l'article dans lequel Sellars présente et arbitre ce conflit, ce qui le fonde et ce qui justifie les options qu'il retient n'est pas aussi explicite qu'on aurait pu le souhaiter. Les raisons pour lesquelles Sellars privilégie a priori l'image scientifique sur l'image manifeste ne sont par exemple guère développées. Il nous semble cependant qu'est précisément à l'œuvre ici sa critique du mythe du donné. Avec celle-ci, Sellars rompt en effet le lien (ou l'idée que l'on se fait du lien) entre la science et l'expérience perceptive, il nie que, pour faire science, pour dire la vérité sur ce qui est, sur le monde, il y ait besoin de se fonder sur une quelconque expérience perceptive – il nie surtout que cela soit possible. Mais ce faisant, c'est la prétention à la vérité de l'image manifeste du monde qu'il destitue. Et réciproquement, c'est la prétention à la vérité de l'image scientifique *dans sa rivalité avec l'image manifeste* qu'il soutient. Pour le montrer, nous ne pouvons faire l'économie de quelques précisions sur la nature de ces deux images.

L'image manifeste de l'homme-dans-le-monde correspond selon Sellars au « cadre grâce auquel l'homme prend conscience de ce qu'il est un homme-dans-le-monde », c'est-à-dire « à l'intérieur duquel [...] l'homme a d'abord fait l'expérience de lui-même »⁵. Dans ce cadre, l'homme est pensé et se pense lui-même comme une personne, un être capable de délibération qui agit et n'est pas simplement soumis à des relations de cause à effet. Ainsi, puisque l'image manifeste est le

⁵ *Ibid.*, p. 62.

cadre à l'intérieur duquel l'homme a d'abord pris *conscience* de lui-même et fait *l'expérience* de lui-même, un lien fort semble unir l'image « manifeste » et l'expérience, qu'elle soit perceptive ou introspective, du sujet. Ce lien doit cependant être précisé car Sellars est clair à cet égard : l'image manifeste, pas plus que l'image scientifique, ne peut être identifiée à ce qui apparaît au sujet, mais c'est un cadre théorique, une conception intellectuelle, et idéalisée. Contrairement à ce que l'on pourrait imaginer si l'on rabattait trop rapidement le conflit entre image manifeste et image scientifique sur l'opposition entre apparence et théorie, l'image manifeste n'est pas *le tout de l'expérience* telle qu'elle est vécue par le sujet mais c'est *le cadre théorique qui l'organise*, cadre théorique qui est, en tant que tel, critiquable et remplaçable. Il n'en demeure pas moins vrai que, si l'on accorde une valeur de vérité à l'image manifeste, si l'on considère que les entités qui la constituent existent, cela impose de reconnaître qu'en décrivant l'expérience du sujet, on va dire quelque chose de vrai sur le monde. Or, voilà précisément ce que l'image scientifique, selon Sellars, semble conduire à refuser.

Au moment de définir l'image scientifique, au début de la partie IV de son article, Sellars dit ceci :

« on se rappellera aussi que mon propos n'est pas d'opposer une conception *non scientifique* de l'homme-dans-le-monde à une conception *scientifique*, mais plutôt la conception qui ne va pas au-delà de ce que les techniques corrélationnelles peuvent nous dire des événements accessibles à la perception et l'introspection [« perceptible and introspectible events »] à celle qui postule des objets et événements imperceptibles dans le but d'expliquer les corrélations entre choses perceptibles. »⁶

Le conflit entre les deux images oppose donc, d'une part, une conception de l'homme dans le monde fondée sur les seules perception et introspection – pour qui n'existe donc que ce qui est accessible à la perception ou à l'introspection – et, d'autre part, une conception de l'homme pour qui existe, a priori *aussi*, les entités ou événements que l'on postule pour expliquer ce que l'on perçoit ou introspecte. Si l'on s'en tient à cette définition initiale, l'image scientifique contient simplement plus d'entités que l'image manifeste, sa vocation à substituer aux entités perçues des entités postulées n'étant pas évidente d'emblée⁷. En réalité, pour Sellars, les entités et les événements

⁶ *Ibid.*, p. 83.

⁷ Notons en outre que le conflit n'oppose pas la spontanéité à l'élaboration scientifique : l'image manifeste porte déjà en elle la trace d'un effort scientifique d'explication du monde ; ce qui la distingue de l'image scientifique est que cette dernière est dotée pour cela de l'arme de la postulation. Plus que scientifique, cette conception est mieux qualifiée, selon Sellars lui-même, de « postulationnelle » ou de « théorique », et provient de ce geste théorique par lequel l'homme va imaginer et postuler

postulés par l'image scientifique ont vocation à remplacer au rang de ce qui est les entités et événements accessibles à l'introspection et à la perception, ils doivent donc remplacer en tant que ce qui est ce qu'ils sont faits pour expliquer... et c'est de là que provient le conflit entre image manifeste et image scientifique. De manière surprenante, et assez décevante, cette vocation de l'image scientifique à se substituer à l'image manifeste n'est jamais justifiée à proprement parler par Sellars mais elle est, à le lire, évidente, puisqu'elle est précisément la source du conflit qui motive cet article et tous les travaux qu'il lui consacrera ensuite. Comment « évaluer les prétentions respectives de l'image manifeste et de l'image scientifique à être *la* description *vraie* et, en principe, *complète* de l'homme-dans-le-monde ? »⁸ Voilà le problème que se pose Sellars, ce qui montre bien que l'image scientifique n'a pas vocation, en tant que telle, à *s'ajouter* à l'image manifeste mais bien à *rivaliser* avec elle. La référence (plus symbolique ici, que réellement doxographique) à Descartes faite par Sellars au moment de détailler le « choc des images » doit sans doute nous guider : il semble ainsi présupposer que toute démarche scientifique consiste primordialement à se méfier des apparences, de nos perceptions spontanées, entachées d'erreurs et de préjugés, pour aller voir derrière ces apparences ce qui les explique. Du point de vue du scientifique, l'expérience telle qu'elle est vécue par le sujet, avec toutes ses caractéristiques, serait donc fondamentalement grevée par les préjugés et les grossièretés catégorielles de notre conceptualisation spontanée du monde. L'image scientifique correspondrait à un effort pour sortir du point de vue en première personne sur le monde afin d'adopter le cadre objectif, évaluable et perfectible collectivement qu'est l'explication en troisième personne, explication qui se veut a priori immune des déterminations subjectives de l'expérience et se désintéresse par là même notamment – cela aura son importance ultérieurement – de son caractère qualitatif. Ainsi, selon Sellars, les choses physiques ont été historiquement considérées « comme des systèmes de particules imperceptibles dénuées des qualités perceptibles de la nature manifeste »⁹ : dans ce cadre, l'expérience perceptive apparaît bel et bien dénuée de toute valeur ontologique, et la science semble avoir constitué ses objets en se gardant d'y faire référence.

Le problème est que, si Sellars est bien scientiste en cela qu'il pense que le discours le plus intelligible sur le monde est le discours de la science, il n'est en aucun cas réductionniste : son projet, loin de

des événements qu'il ne perçoit pas, dont il n'a aucune expérience directe, pour expliquer les événements dont il a une expérience directe, perceptuelle ou introspective. Notons enfin que, par définition, l'image scientifique a évolué et doit continuer à le faire, en adoptant à chaque époque les particuliers de base qui paraîtront permettre la description la plus intelligible du monde.

⁸ Sellars, W., « La philosophie et l'image scientifique du monde », p. 93.

⁹ *Ibid.*, p. 93.

renoncer à l'homme et aux dimensions essentielles de son expérience de lui-même, est d'en *rendre compte* dans un cadre conceptuel compatible avec l'image scientifique, qui lui semble la plus intelligible qui soit. Or, à ce projet s'oppose une difficulté majeure, qui est celle de tout naturalisme non réductionniste : certaines déterminations de l'image manifeste ne peuvent pas être réduites dans le cadre de l'image scientifique telle qu'elle existe actuellement, elles ne peuvent pas y être intégrées purement et simplement. C'est en tentant de résoudre ce problème que la démarche sellarsienne va, selon nous, trouver ses limites, révélant ainsi la fragilité de certaines de ses fondations, motivant par là même qu'on les examine à nouveaux frais. Mais avant d'en venir à la critique, considérons la difficulté.

Quelles caractéristiques de l'image manifeste résistent à la réduction dans l'image scientifique ? Pour Sellars, elles sont essentiellement de deux types, dont le second seulement intéresse notre propos : il s'agit de la normativité d'une part et du caractère qualitatif de l'expérience perçue d'autre part. Il est remarquable que Sellars, constatant l'hétérogénéité irréductible de ces deux dimensions de l'expérience (telle qu'elle est représentée par l'image manifeste) aux cadres conceptuels de l'image scientifique de son temps imagine, pour la réduire, une évolution de l'image scientifique et fait œuvre ainsi de science-fiction. C'est ce procédé, profondément contre-intuitif à nos yeux, qui nous semble pouvoir être interrogé à l'aide de la phénoménologie.

Car le caractère qualitatif de l'expérience perçue, connu et reconnu par l'image manifeste, ne peut pas être réduit dans le cadre de l'image scientifique. Sellars le démontre grâce à l'« argument du grain ». Lorsqu'il l'expose, il vient de détruire grâce à un argument d'inspiration wittgensteinienne l'idée selon laquelle la pensée conceptuelle ne peut être identifiée à un processus neurophysiologique. Il affronte alors la question des sensations et du sentiment :

« Qu'en est-il de la sensation et du sentiment ? Toute tentative d'identification de ces éléments à un processus neurophysiologique se heurte à une difficulté à laquelle nous avons déjà fait allusion et que nous sommes maintenant en mesure de décrire plus précisément. C'est en raison de cette difficulté qu'à quelques exceptions près, les philosophes prêts à identifier la pensée conceptuelle à un processus neurophysiologique n'ont *pas* été prêts à en faire autant pour la sensation. »¹⁰

Le problème apparaît par contraste : selon Sellars, la pensée est conçue par analogie fonctionnelle avec la parole, et non par sa nature

¹⁰ *Ibid.*, p. 106.

qualitative, ce qui n'exclut donc en rien que la pensée soit un processus neurophysiologique. A l'inverse, nous concevons les sensations par analogie avec leurs causes extérieures, c'est-à-dire que nous concevons la sensation de bleu en nous, l'état intérieur qu'est notre sensation de bleu, par analogie avec le bleu réel de l'objet senti, avec « la surface (vue de face) bleue et triangulaire d'un objet physique qui, lorsqu'on l'observe à la lumière du jour, en est la cause »¹¹ (ce que Sellars montre dans *Empirisme et philosophie de l'esprit*). Le problème est que cette analogie porte sur la *qualité* des sensations, non sur leur rôle ! Or, à la question « peut-on, dans le cadre de la neurophysiologie, définir des états suffisamment analogues par leur caractère *intrinsèque* aux sensations pour rendre une identification plausible ? »¹², Sellars répond clairement « non ». Le motif de ce refus : le « caractère "en dernière analyse homogène" des choses perceptibles, par exemple la couleur, dont semble essentiellement dépourvu le domaine des états nerveux et de leurs interactions »¹³.

Sellars fait ici référence à l'argument du cube de glace rose, évoqué au début de la partie V de son texte, dont voici la prémisse : un système ne peut avoir de propriétés dont ses parties sont dénuées que « *si ces propriétés tiennent au fait que les parties ont telles ou telles qualités et sont reliés les unes aux autres de telles ou telles manières* »¹⁴. Or, la couleur d'un objet n'est pas une propriété que l'on peut expliquer ainsi. Bien sûr, un objet peut avoir une couleur bigarrée, le rose d'un dessin imprimé sur une feuille peut être composé (si l'on regarde la feuille de plus près, on apercevra de minuscules points de couleur rouge séparés par du blanc). Mais, nous dit Sellars, un cube rose, en tant que tel est « en dernière analyse homogène (*ultimately homogenous*) »¹⁵ et donc, en tant qu'il est coloré, fondamentalement irréductible à ses parties ou à des relations entre ses parties. En somme, l'analyse d'un objet physique, sa structure ne peut jamais expliquer la manière continue dont il nous apparaît, c'est-à-dire qu'il y a dans l'apparition spécifique de la couleur, dans son apparition fondamentalement non composite, quelque chose de primitif et d'inalysable. Mais dans l'image scientifique telle qu'elle existe à l'époque où Sellars écrit (et cela est évidemment toujours le cas, mais le nerf de la conception sellarsienne consiste précisément à penser l'image scientifique dans son historicité), tout est composite, tout est en droit composé et, en tout cas, les objets rouge, bleu, vert... le sont. On peut expliquer dans une certaine mesure le phénomène physique sous-jacent à la perception de la couleur, les bases neuronales de la couleur dirait-on, mais la nature qualitative de la couleur, de son apparition, cela ne peut être analysé et expliqué ; il y a là un phénomène dont Sellars reconnaîtra plus tard le caractère basique.

¹¹ *Ibid.*, p. 107.

¹² *Ibid.*

¹³ *Ibid.*, p. 108.

¹⁴ *Ibid.*, p. 94.

¹⁵ *Ibid.*

Comme il l'écrit en 1971 :

« Quel que soit ce *avec quoi* les objets manifestes *peuvent être corrélés*, ils ne peuvent pas *consister* à proprement parler en particules micro-physiques, ou être littéralement identiques avec des tout constitués de particules micro-physiques. Car, étant donné ce principe [évoqué précédemment], un tout constitué de particules micro-physiques ne peut être coloré (dans le sens du réalisme naïf) que si ses particules sont elles-mêmes colorées (dans le sens du réalisme naïf) ce qui... n'a aucun sens. »¹⁶

Dans « La philosophie et l'image scientifique du monde », le constat que fait Sellars de l'irréductibilité des objets physiques manifestes à des systèmes d'objets scientifiques, *étant donné* que la couleur n'est pas un prédicat réductible dans l'image scientifique, le conduit à imaginer un développement futur de l'image scientifique, où serait postulé un nouveau genre d'entités non particulières qui auraient l'homogénéité des objets de l'image manifeste tout en demeurant physiques. Sellars prétend alors penser le qualitatif indépendamment du point de vue subjectif et affronte le problème de la réduction des propriétés d'un cadre conceptuel dans un autre. Or, la réduction de propriété, comme l'explique très clairement Willem de Vries dans son remarquable livre de synthèse sur Sellars au chapitre consacré à la conscience sensorielle¹⁷, est nécessairement une identification prospective. La solution qu'adopte Sellars consiste donc logiquement à *imaginer* une image scientifique qui serait constituée d'entités non particulières :

« l'image scientifique n'est pas encore complète ; nous n'avons pas encore tous les secrets de sa nature. Et il pourrait s'avérer qu'on doive considérer comme des entités primitives non pas les particules mais des singularités dans un continuum spatio-temporel que – *au moins dans des contextes inorganiques* – l'on pourrait "découper" sans perte significative en particules interagissant entre elles. [...] Nous pourrions dire [...] que même si, dans divers contextes, le système nerveux peut s'analyser sans perte comme un système de particules physiques, nous ne parviendrons à comprendre adéquatement les rapports entre conscience sensorielle et processus neurophysiologique que si nous mettons au jour la fondation non particulière de l'image particulière et reconnaissons que dans l'image non particulière, les qualités sensorielles constituent une dimension d'un processus naturel toujours lié à des processus physiques complexes, processus qui, une fois "découpés" en particules douées

¹⁶ Sellars, W., « Science, Sense Impressions and Sensa : a reply to Cornman », *Review of Metaphysics* 25, 1971, p. 412. Nous traduisons.

¹⁷ De Vries, W. A., *Wilfrid Sellars*, Durham, Acumen, 2005. Cet ouvrage a nourri nombre des réflexions qui sont présentées ici.

des traits auxquels nous renvoyons lorsque nous cherchons le plus petit dénominateur commun aux processus physiques présents tant au niveau organique qu'inorganique, correspondent au système de particules complexes qu'*est*, dans l'image scientifique actuelle, le système nerveux central. »¹⁸

Cette construction théorique, en plus d'être prospective, est cependant très paradoxale : car Sellars se trouve contraint à la fin de son article de réintroduire le caractère qualitatif de l'expérience à laquelle la science semblait initialement devoir ne pas se référer, et ce au détriment du caractère intelligible de l'image scientifique, dont l'homogénéité est ainsi mise à mal (une distinction entre contextes organiques et contextes inorganiques est par exemple esquissée). Le paradoxe est que Sellars prétend naturaliser le caractère qualitatif de l'expérience comme s'il pouvait être compris indépendamment du fait que quelqu'un la vit, comme s'il n'était pas précisément le caractère de l'*expérience perçue en général*, et non d'un *objet* particulier ou, pour le dire autrement, comme si la science ne consistait pas nécessairement à *sélectionner* et à *isoler* dans l'expérience les paramètres, les objets que l'on souhaite étudier et à négliger les autres, le caractère qualitatif de l'expérience ne constituant pas en tant que tel un contenu que l'on peut sélectionner ou négliger, un objet d'étude parmi d'autres, mais la forme même de l'expérience, sa qualité, précisément.

C'est du reste à une idée de ce type que Sellars semble adhérer lorsqu'il affirme, en imaginant l'image scientifique du futur, que les prédicats de couleur ne doivent pas être analysés, mais être considérés comme *primitifs*. Comme il l'écrit dans « The Identity Approach of the Mind-Body Problem », présenté pour la première fois en 1963, les prédicats de couleurs ne doivent pas être expliqués scientifiquement ou définis dans les termes d'autres termes de base : comme les particules de la micro-physique, ils forment un espace logique fermé¹⁹. Or, si cela rend selon nous la « solution » de 1960²⁰ plus conforme à ce que signifie le fait que l'expérience ait un caractère qualitatif, cela ne la rend guère plus claire ni plus homogène : pourquoi isoler ainsi les prédicats de couleur ? *Quid* des prédicats de sons ? D'odeurs ? Le problème de la qualité de l'expérience peut-il se résoudre en juxtaposant les solutions particulières ? Ce diagnostic semble du reste avoir été dans une certaine mesure partagé par Sellars, puisqu'il a remanié et repris ce problème tout au long de sa vie intellectuelle, jusqu'à proposer dans les *Carus lectures* une « ontologie des processus absolus ». Ce sont des processus dont la survenue est exprimée par des

¹⁸ Sellars, W., « La philosophie et l'image scientifique du monde », p. 111.

¹⁹ Sellars, W., « The Identity Approach of the Mind-Body Problem », in *Philosophical perspectives, Part 2*, Atascadero (Calif.), Ridgeview Publishing Co., 1967.

²⁰ « La philosophie et l'image scientifique du monde » a d'abord fait l'objet de deux conférences prononcées en décembre 1960.

phrases qui ou bien n'ont pas de sujets logiques, ou bien ont des sujets factices²¹ (« il pleut » par exemple). Sellars propose de choisir ces processus absolus comme particuliers de base car c'est le concept du caractère intrinsèque de chaque type de processus, processus que l'on identifie chaque fois dans les termes de ses causes typiques, qui prime dans le sens des mots utilisés pour les nommer. Le caractère intrinsèque du processus de la pluie est par exemple identifié dans les termes de sa cause typique (la pluie... mais il pourrait y avoir d'autres causes), le but étant d'identifier des particuliers de base purement qualitatifs, le structurel leur étant totalement extérieur, mais néanmoins entièrement physiques, non mentaux.

L'inconvénient de cette ontologie, comme de celle des entités non particulières de 1960, reste bien sûr son caractère hautement spéculatif, son caractère d'ontologie-fiction. Le paradoxe pointé précédemment, qui voit Sellars obligé de réaliser des prodiges d'imagination – au détriment de l'intelligibilité de sa philosophie – pour rendre compte théoriquement d'un caractère de l'expérience qui n'a de sens ontologique *a priori* que dans une image dont il doute de manière tout aussi *a priori* de la validité, l'estimant moins intelligible que la science, demeure entier. Il classe les couleurs, puis les processus qualitatifs comme étant *primitifs*, mais ce qui est *primitif* n'est-ce pas plus fondamentalement l'expérience par opposition à ses objets, à ses contenus, par opposition donc aux couleurs que l'on expérimente et aux processus que l'on observe ? Se pose inévitablement la question, en plus de celle des raisons du présupposé initial de Sellars, du statut et de la place réelle de ce caractère qualitatif : s'il transcende bien l'opposition entre les deux images, fait indépassable dont elles doivent toutes deux rendre compte, l'image scientifique, en tant qu'elle est réelle, en tant qu'elle est un cadre adopté par des hommes pour rendre compte du monde, ne peut pas en être totalement exempte, c'est-à-dire qu'elle ne peut pas s'être formée sans y avoir jamais été en elle-même confrontée, ne serait-ce qu'implicitement. Sellars en rend-il bien compte ? Réciproquement, cela a-t-il seulement un sens de vouloir penser le caractère qualitatif de l'expérience indépendamment du fait qu'elle est précisément *expérience*, et non un *objet* de l'expérience parmi d'autres ? Pour le dire dans les termes de la phénoménologie, comment penser le caractère qualitatif de l'expérience indépendamment du fait que de cette expérience il y a conscience, cette conscience sans laquelle le scientifique, aussi objectif soit-il, n'aurait rien à comprendre ni rien à penser ? Tant pour intégrer le caractère qualitatif de l'expérience (le fameux cube de glace rose) que pour rendre compte de ses propres conditions de possibilité, l'image scientifique ne doit-elle pas reconnaître (en l'identifiant précisément) la valeur épistémologique de l'expérience telle qu'elle est vécue par un sujet, et donc de la perception ?

²¹ Cf « Foundations for a metaphysics of pure process » (*The Carus Lecture*), *The monist*, 64, 1981, II, §48-50.

Sellars est amené à inventer au sein de l'image scientifique de quoi rendre compte du caractère qualitatif de l'expérience, dont l'existence n'est reconnue *a priori* que dans le cadre de l'image manifeste. C'est donc que ce caractère résiste comme fait à toute naturalisation et transcende tous les cadres conceptuels, ce qui montre d'ailleurs, notons-le, que, pour Sellars lui-même, à rebours de ce qu'une lecture un peu rapide de la critique du mythe du donné peut laisser croire, il y a dans la réalité des faits fondamentaux, basiques, dont tous les cadres conceptuels doivent rendre compte. Ce que nous voudrions à présent proposer est que, de fait, si ce caractère qualitatif est un fait dont doivent rendre compte les deux images, c'est, de manière plus générale, parce qu'on doit y faire aussi une place à l'expérience consciente, ou à l'expérience en tant qu'elle est consciente, et donc, pour parler en termes sellarsiens, à la perception et à l'introspection. Contrairement à ce qu'une lecture là encore trop hâtive de la critique du mythe du donné pourrait le laisser penser, la science ne peut faire l'économie de l'expérience en tant qu'elle est consciente, et donc de la perception et de l'introspection. Et ce non pas par simple neutralité, ou aveu d'impuissance, mais pour répondre à ses propres objectifs, par nécessité interne. Car quel sens y aurait-il à parler du monde indépendamment de l'expérience qu'en a un sujet (et, en fait, puisqu'il y a langage, au moins deux), indépendamment donc de l'expérience telle qu'elle est reconnue par l'image manifeste (ce qui n'implique pas de lui donner le sens que cette dernière lui reconnaît) ? Cette question, c'est bien sûr celle que la phénoménologie oppose à toute science qui prétendrait se constituer uniquement en troisième personne²².

Shaun Gallagher et Dan Zahavi résument efficacement la position de la phénoménologie sur le caractère séminal de la conscience subjective relativement à la science dans *The phenomenological mind*, et plus précisément dans leur 3^{ème} chapitre, qui porte sur les problèmes méthodologiques²³. Le point de départ de la critique que la phénoménologie adresserait à la démarche sellarsienne peut être résumé par cette formule : « une vue de nulle part ne peut être atteinte » car « l'idée même de tels points de vue est absurde »²⁴. C'est-à-dire qu'il est tout simplement insensé de supposer un point de vue qui ne soit pas situé, sans qu'il n'ait rien de subjectif.

22 Cette revendication ne signifie pas que la phénoménologie correspond exclusivement à un point de vue en première personne – elle implique la troisième personne comme tout autre discours, et aurait sans doute tort, du reste, de se laisser enfermer dans la dialectique entre première et troisième personne où la confrontation avec des pensées telles que celle de Sellars l'entraîne parfois.

23 Gallagher, S. et Zahavi, D., *The phenomenological mind : An introduction to Philosophy of Mind and Cognitive Science*, New York, Routledge, 2008. Les citations qui en sont extraites sont traduites par nous.

24 *Ibid.*, p. 24.

Or, une telle thèse permet déjà de rappeler cette idée simple que toute image suppose une vue ! Et donc un regard, un point de vue... une expérience, nécessairement située. Cette critique possède cependant deux déclinaisons, dont la seconde seulement nous semble réellement pertinente pour notre propos.

Une première version de la critique – que Zahavi et Gallagher adressent dans leur ouvrage à l'hétéro-phénoménologie de Dennett – consiste en effet à rappeler qu'on ne peut pas éliminer sans reste tout aspect interprétatif d'un discours, fût-il scientifique. Or cela Sellars est loin de l'ignorer, puisqu'il accorde lui-même une grande importance au fait que toute image du monde, scientifique ou non, est nécessairement générée dans une collectivité spécifique, parlant un langage spécifique. Ainsi, lorsque Zahavi et Gallagher reprochent à l'hétéro-phénoménologie de Dennett de « nous faire oublier que les comptes-rendus soi-disant objectifs en troisième personne sont accomplis et générés par une communauté de sujets conscients » et rappellent qu'« il n'y a pas de pure perspective en troisième personne, simplement comme il n'y a pas de vue de nulle part »²⁵, Sellars ne semble pas concerné.

Le second aspect de leur critique nous intéresse bien davantage. Il porte sur le positionnement de la conscience subjective comme étant non pas un objet comme les autres dans le monde, mais une conscience subjective « pour le monde », c'est-à-dire une conscience « considérée comme une condition de possibilité nécessaire (quoique non suffisante) de la cognition et de la signification »²⁶. Il s'agit de ce que les phénoménologues appellent usuellement la conscience transcendantale, qui ne porte, en l'occurrence, aucune prétention constitutive :

« Les phénoménologues [...] rejettent l'idée selon laquelle la conscience serait purement un objet parmi d'autres dans le monde, à égalité – quoiqu'éventuellement plus complexe – avec les volcans, les chutes d'eau, les cristaux de glace, les pépites d'or, les rhododendrons ou les trous noirs, puisqu'ils considéreraient qu'elle est une condition de possibilité nécessaire (quoique non suffisante) pour que n'importe quelle entité apparaisse comme un objet de la manière dont elle le fait et avec la signification qu'elle a. Les phénoménologues arguent qu'une vue de nulle part ne peut être atteinte, de même qu'ils nieraient qu'il est possible de considérer nos expériences de côté afin de voir si elles correspondent à la réalité. Il en est ainsi, non parce qu'il est incroyablement difficile d'atteindre de tels points de vue, mais parce que l'idée même de tels points de vue est absurde. »²⁷.

²⁵ *Ibid.*, pp. 18-19.

²⁶ *Ibid.*, p. 24.

²⁷ *Ibid.*

Selon cette conception, il n'y a donc aucune contradiction entre subjectivité et objectivité, car quelque chose comme de l'objectivité ne peut être possible qu'à partir d'un point de vue subjectif, ou d'une série de points de vue subjectifs. Corrélativement, même s'il y a bien sûr un sens à distinguer la réalité et les apparences (car cette distinction opère au sein de notre expérience du monde), la réalité ne se cache pas *derrière* les apparences mais se manifeste en elles. Apparaît ici clairement l'idée que le monde que la science décrit se manifeste *lui aussi*, et qu'à ce monde correspond nécessairement au moins un point de vue, un regard. Nul monde, fût-il celui de la science, qui n'apparaisse pas, nul monde sans expérience du monde. L'image scientifique présuppose la conscience tout autant que l'image manifeste car, aussi objective se souhaite-t-elle, une représentation du monde ne peut faire l'économie de penser sa propre possibilité (ou du moins de laisser ouverte la possibilité de penser cette possibilité), donc le fait que le monde n'existe pour nous que parce que nous en avons conscience, que nous en faisons l'expérience. Nulle science, donc, sans conscience du monde ; nulle science sans conscience perceptive. Quelle est cependant la nature précise des liens de dépendance qui les lient ? Maurice Merleau-Ponty, qui fut habité toute sa vie par le problème, légué par Husserl, des relations entre la science et le monde de la vie, peut nous être d'un grand secours. Il écrit ainsi :

« Tout ce que je sais du monde, même par science, je le sais à partir d'une vue mienne ou d'une expérience du monde sans laquelle les symboles de la science ne voudraient rien dire. »²⁸

La thèse de Merleau-Ponty semble ici conforme à ce que Dan Zahavi et Shaun Gallagher énoncent des phénoménologues : l'origine de mon savoir, son point de départ, son point d'origine, c'est ma « vue mienne », c'est mon expérience du monde, donc mon expérience perceptive ; sans elle, les mots de la science *n'auraient plus de sens*. Mais qu'est-ce qui leur ferait perdre ainsi leur sens ? Est-ce à dire qu'ils n'auraient plus de référent ? Plus aucun rapport au réel ? C'est cette thèse que Merleau-Ponty semble défendre lorsqu'il commente pour son propre compte le fameux mot d'ordre de la phénoménologie, le « retour aux choses mêmes », lancé par Husserl en 1905 dans le premier tome des *Idées directrices pour une phénoménologie transcendantale* :

« Revenir aux choses mêmes, c'est revenir à ce monde avant la connaissance dont la connaissance parle toujours, et à l'égard duquel toute détermination scientifique est abstraite, significative et dépendante, comme la géographie à l'égard du paysage où nous avons

²⁸ Merleau-Ponty, M., *La phénoménologie de la perception*, Avant-Propos, Paris, Gallimard, 2009 [1945], pp. 8-9

d'abord appris ce que c'est qu'une forêt, une prairie, une rivière. »²⁹

Merleau-Ponty indique dans ces lignes une dichotomie : il y a la connaissance et il y a un monde avant la connaissance dont la connaissance parle, et qui constitue donc sa référence. Nous retrouvons cette idée, déjà évoquée grâce à Zahavi et Gallagher, que toute construction intellectuelle, aussi objective et scientifique soit-elle, suppose une expérience consciente non-scientifique, une expérience perceptive du monde, à cela près qu'une antériorité est affirmée en sus par Merleau-Ponty. Signifie-t-elle qu'il y a réellement un monde « avant la connaissance », un monde temporellement primitif qui serait plus originel ? Cela signifie surtout, selon nous, qu'il y a, comme le dit Merleau-Ponty, des déterminations scientifiques *abstraites* et donc, en regard, relativement, un monde *concret*. La primauté serait ainsi celle du concret sur ce qui s'en abstrait, la dépendance serait celle de l'abstrait par rapport au concret. Et le sens premier de la formule de Merleau-Ponty serait donc que toute détermination scientifique constitue une abstraction par rapport au monde perceptif qualitativement riche dans lequel nous vivons et dont elle parle. C'est une abstraction nécessaire et féconde que nous réalisons pour trier les phénomènes, les faire apparaître, les analyser, les combiner, mais c'est une abstraction néanmoins, et qui doit se connaître comme telle : elle choisit des prises, elle ne peut, ce faisant, que laisser de côté l'irréfléchi de sa réflexion, le reste de notre expérience. Si « tout ce que je sais du monde, même par science, je le sais à partir d'une vue mienne », il y a bien une relation de dépendance de la science par rapport à l'expérience du monde, de la science par rapport à la perception, c'est celle de la pensée par rapport à ce qu'elle pense, de l'abstrait par rapport au concret, l'abstrait ne pouvant mépriser le concret qu'au risque d'ignorer d'où il tire sa teneur de réalité, et d'ignorer ce qu'il ignore, ce dont il fait abstraction. Remarquons que, selon cette conception, si l'on entreprend d'expliquer le caractère qualitatif de l'expérience avec les moyens actuels de la science, on se confronte inévitablement au fait que celle-ci s'est constituée en neutralisant – entre autres choses – ce caractère qualitatif, ou plutôt en en faisant abstraction, en l'ignorant, pour se concentrer sur d'autres caractères, sur d'autres paramètres, isolables, manipulables, aptes à être extraits du cadre, de l'irréfléchi pour devenir objets d'examen, de réflexion. Le « problème » du caractère qualitatif de l'expérience semble alors s'exprimer ainsi : si ce caractère qualitatif ne peut être réduit dans le monde des entités de la science comme Sellars le constate, la raison en est-elle que ce caractère constitue l'un des traits de notre expérience consciente qui ne peuvent sortir du cadre ? Le caractère qualitatif de notre expérience appartiendrait-il à l'irréductible irréfléchi de notre réflexion ? De fait, pour servir d'objet, il faut être manipulable, donner prise. La qualité, en tant qu'elle

²⁹ *Ibid.*, p. 9.

s'oppose à la structure (et qu'elle est donc distincte des « qualités », qui peuvent, elles, être structurées), n'est-ce pas précisément ce qui ne peut donner prise ? Il semble qu'en tentant d'expliquer le caractère qualitatif de l'expérience comme un objet de celle-ci (par négligence du fait que tout n'est pas objet ?), Sellars ait commis une erreur de catégorie.

Sans l'expérience perceptive, dit Merleau-Ponty, les « symboles de la science ne veulent rien dire », car elle est le concret de l'abstrait, le référent du signifiant. C'est donc qu'il faut lui reconnaître une valeur épistémologique fondationnelle, ou du moins fondatrice, que nous avons tenté de préciser. Une difficulté se présente cependant : doit-on revenir entièrement sur la critique sellarsienne du mythe du donné ? Sa condamnation de la confusion entre le registre conceptuel de la justification et le registre non conceptuel du donné semble pourtant tout à fait légitime. Si l'on plaide pour une fondation perceptive de la science, elle doit donc déjouer ou dépasser cette critique, elle ne peut l'ignorer. La thèse, que nous voudrions défendre pour finir est que l'on trouve chez Sellars lui-même un espace pour cette fondation, des ressources pour une telle pensée. Les rapports entre perception et science ne sont pas chez lui si antagonistes, ou marqués par tant d'indifférence, qu'on ne le dit parfois.

Wilfrid Sellars ne cherche nulle part dans sa philosophie la solution au problème du caractère qualitatif de l'expérience du côté de l'expérience en tant qu'elle est vécue par le sujet. Quoiqu'il faille parfois le déceler entre les lignes de ses écrits, cette dernière joue pourtant chez lui (et c'est du reste inévitable, comme nous pensons l'avoir montré) un rôle épistémologique certain, et qui n'est pas soumis – c'est bien sûr essentiel – à la critique du mythe du donné. Il est clair que si l'on veut réserver à l'expérience perceptive un sort plus favorable dans un cadre philosophique sellarsien, i. e. conforme aux interdits de sa critique du mythe du donné, celle-ci doit être intégrée, dépassée ou contournée, au sens où l'on ne se situerait plus sur son terrain.

Commençons donc par préciser ce qui permet d'affirmer que l'expérience en tant qu'elle est vécue par le sujet joue un quelconque rôle pour Sellars, et pourquoi ce n'est pas évident. Comme nous l'avons déjà rappelé, cette expérience est localisée par Sellars en deux lieux : la perception et l'introspection. Ainsi, si l'on reprend la première définition de l'image scientifique, il est clair qu'elle reconnaît la réalité des entités qu'elle postule, mais il semble logique qu'elle reconnaisse aussi les entités et événements accessibles à la seule perception et à l'introspection, entités et événements pour l'explication desquels, rappelons-le, elle postule les entités théoriques. Si ces entités et événements n'existaient pas du tout, on pourrait penser qu'il n'y aurait plus rien à expliquer, ce qui motiverait la postulation

des entités théoriques disparaissant avec elle. Mais voilà précisément ce que Sellars récuse, ou plutôt ce qu'il amène à préciser et nuancer sévèrement lorsqu'il dénonce le « mythe du donné ». Comme nous l'avons vu, cette critique l'amène à affirmer que, *a priori*, la perception et l'introspection ne nous apprennent rien de la réalité. Mais une telle idée doit être nuancée. Car que dit Sellars des choses perceptibles ? Tout d'abord, il y fait bien référence, ne serait-ce que pour caractériser l'image scientifique³⁰. Mais surtout, il dit à leur sujet que *rien* des choses perceptibles ne nous est directement connu par la perception, *à part le fait* qu'il y a là quelque chose qui a un effet sur nous *et* que ces choses ont des ressemblances et des dissemblance. Sellars précise en effet la cible de sa critique dans le §30 d'*Empirisme et philosophie de l'esprit* : ce qu'il critique, c'est la conception selon laquelle notre conscience perceptuelle du fait que les choses sont ressemblantes (c'est-à-dire la conscience perceptuelle que nous avons de la ressemblance des choses) interviendrait dans le fait que nous associons ces choses sous le mot « rouge », car il n'y a pour lui nulle conscience perceptuelle de cette sorte. Ce qui nous permet de dire que ces choses se ressemblent, ce n'est pas un donné de la conscience, une ressemblance consciente, c'est une pure convention linguistique :

« la conscience d'*espèces*, de *ressemblances*, de *faits*, etc. en bref, toute conscience d'entités abstraites – et, en fait, toute conscience de particuliers – est une affaire linguistique »³¹.

Mais prenons garde à bien préciser ce point : cela ne signifie pas que « les sensations ou impressions privées ne puissent pas être essentielles à la formation de ces liaisons associatives. »³² « Car on peut certainement admettre que le lien entre "rouge" et les objets physiques rouges – lien qui autorise "rouge" à signifier la qualité *rouge* – est causalement dépendant des sensations de rouge sans pour autant être conduit à admettre l'idée erronée selon laquelle ce sont réellement les sensations de rouge, plutôt que les objets physiques rouges qui sont les dénnotations primitives du mot "rouge" »³³.

Ce que l'on perçoit se limite pour Sellars à des sensations qui ne possèdent nulle structure que chaque langage aurait pour fonction de restituer conceptuellement, mais ces sensations ont tout de même un rôle épistémologique, et un rôle irremplaçable : celui de nous indiquer l'existence de choses qui ont un effet sur nous, effet dont on peut ensuite essayer de rendre compte grâce à divers cadres théoriques, l'image originaire par exemple, l'image manifeste, ou encore l'image scientifique. Si l'on prend le « cohérentisme » de Sellars au pied de la

³⁰ Cf «La philosophie et l'image scientifique du monde», p. 83, cité pp. 3-4 (note 6).

³¹ Sellars, W. *Empirisme et philosophie de l'esprit*, p. 67.

³² *Ibid.*, p. 68.

³³ *Ibid.*

lettre, aucun des cadres théoriques ne gagne sa validité de son adéquation plus ou moins grande avec le monde perçu, car le monde perçu est fait de sensations qui ne sont que les « apparences » pour nous de la réalité, et chaque cadre théorique ne peut donc prétendre qu'à une plus ou moins grande cohérence interne, à une plus ou moins grande intelligibilité (ce qui justifiait, rappelons-le, la primauté accordée par Sellars à l'image scientifique, jugée plus intelligible, sur l'image manifeste³⁴). Mais cette présentation paraît désormais incomplète car, lorsque Sellars écrit « on peut certainement admettre que le lien entre "rouge" et les objets physiques rouges [...] est *causalement dépendant* des sensations de rouge »³⁵, il laisse tout à fait explicitement ouverte la possibilité d'un lien de *dépendance causale* entre le langage et la sensation, donc entre la science et le monde perçu. Aiguillés par la phénoménologie, nous pensons qu'une telle possibilité constitue en réalité une nécessité (pour assurer le lien de la science au réel³⁶). Or, cette idée semble encouragée par le fait que Sellars lui-même a donné forme et consistance à ce lien entre sensation et langage, sensation et science. Nous pourrions résumer ainsi sa conception : nos sensations ne possèdent certes pas une structure conceptuelle qu'il suffirait de restituer pour être dans le vrai, mais elles manifestent pourtant des ressemblances et des dissemblances ou, pour le dire en termes plus neutres, des discontinuités, dont ne fait pas partie à proprement parler la différence entre les objets rouges et les objets verts, mais qui manifestent qu'il y a là (entre ces sensations que nous allons nommer sensation de rouge et sensation de vert) quelque chose comme une *différence* qu'il faut expliquer causalement par une différence dans les choses réelles ; cette différence des effets, nous allons lui attribuer une différence des causes, en l'occurrence la différence entre les choses « rouge » et les choses « vertes ». Est alors réalisé quelque chose comme le sauvetage de la référence de la science à la réalité : la seule cohérence interne d'une théorie ne suffit pas à assurer sa valeur épistémologique, il faut évaluer son rapport au réel, lequel ne peut être pensé qu'en abandonnant un rôle épistémologique, donc une teneur de réalité, même minime, à la conscience perceptive, c'est-à-dire, dans le cadre philosophique de Sellars, aux sensations. Il y a bien quelque chose au sujet de quoi est le langage, c'est la sensation, qui devient alors son référent ultime. Sellars écrit ainsi en 1975 :

« la route serait ouverte pour sauver la référence si on l'interprétait comme étant la sensation, car la sensation est en effet ce qui, dans l'expérience, est *en quelque manière* un cube de rose là bas qui me fait face par l'un de ses côtés »³⁷.

³⁴ *Ibid.*, p. 103.

³⁵ Nous soulignons.

³⁶ Ce lien, McDowell, sensible à la pensée de Davidson, cherchera à l'assurer en affirmant la nature conceptuelle de la perception.

³⁷ "Some Reflections on Perceptual Consciousness," in *Selected Studies in*

La « sensation » devient le référent ultime du langage mais donc aussi de la science, étant bien entendu que ce référent en tant que tel n'a d'autre valeur que de manifester l'existence de sa cause, qu'il est donc pure apparence, mais qu'il n'est pas un pur choc comme la critique du mythe du donné semble le dire : il est doté d'une certaine structure.

Finalement, la critique du mythe du donné signifierait précisément ceci : il n'y a pas dans les sensations un sens conceptuel ou homogène aux pensées, qui permettrait de fonder sur elles la vérité, mais cela n'empêche pas qu'elles manifestent une certaine structure, laquelle fournit une base de travail à la recherche de la vérité, à la description de la réalité, c'est-à-dire à la science. Le statut du perceptible, et sa relation à la science, n'est donc pas si simple qu'une lecture de Sellars limitée à *Empirisme et philosophie de l'esprit* ne peut le laisser croire : il est faux de dire que le perceptible ne possède aucun rôle épistémologique car la conscience perceptive est une condition nécessaire de l'élaboration de l'image scientifique comme de l'image manifeste, ce qui constitue une idée que la phénoménologie, et Merleau-Ponty en particulier, rappelle avec particulièrement de clarté, mais à laquelle Sellars, de manière bien plus périphérique, et sans en tirer toutes les conséquences qui auraient pu selon nous en découler pour sa pensée, s'est aussi confronté. On ne peut que recommander, à cet égard, une lecture éveillée par la critique phénoménologique des travaux plus tardifs de Sellars sur la sensation ou la conscience perceptive.

Mais précisons pour finir une chose : si le statut épistémologique du perceptible (ou du sensoriel) doit être, au sein même de la philosophie sellarsienne, revalorisé, est-ce à dire que l'image manifeste est la bonne image du monde ? Le danger est grand de trahir Sellars. Car la conscience perceptuelle à laquelle il reconnaît en 1975 un rôle de référentiel, de pierre de touche de la réalité n'a aucun contenu conceptuel donné ; là demeure l'héritage de la critique du mythe du donné. Or, l'image manifeste, tout au contraire, est un cadre conceptuel, qui contient des personnes, des arbres, du vent... Réhabiliter une forme de conscience perceptive dans la philosophie de Sellars ne consiste donc pas à jouer l'image manifeste contre l'image scientifique, mais à se placer en amont de ces deux images. C'est au fond l'alternative entre image manifeste et image scientifique qui paraît finalement fautive, l'une et l'autre vivant sur l'illusion – bien naturelle – qu'elle est une juste image du monde et surtout qu'elle constitue LA bonne image du monde, comme s'il y en avait UNE. Signalons à ce titre une différence majeure entre Merleau-Ponty et Sellars : si le second n'est pas si lointain du premier en cela qu'il reconnaît une fonction épistémologique au perçu, il s'en démarque profondément en n'accordant aucune signification au perçu en tant que

tel, alors que Merleau-Ponty y décèle un « sens » profond et originel. S'il peut exister chez Merleau-Ponty un certain idéal de fidélité au sens du monde avant la connaissance, les « choses mêmes » auxquelles Sellars peut retourner ne sont que des sensations et ne forment nul monde à proprement parler. L'indétermination de la signification du réel est en droit, pour lui, infinie. Ainsi, puisque la réalité se manifeste à nous par le biais des sensations contrastées que l'on en a, il y a, selon Sellars, une infinité de manières de décrire cette réalité, en insistant par nos concepts sur tel contraste plutôt que tel autre, sur tel ordre de ressemblance plutôt que tel autre. Pour reprendre un célèbre exemple de Wittgenstein, lorsque nous voyons ce que nous décrivons usuellement comme étant le soleil qui tourne autour de la terre, nous voyons en fait de manière tout aussi juste que la terre tourne autour du soleil. Ce que l'on semble être en droit de réclamer, c'est cette simple condition, que le discours émis sur le monde soit respectueux de ses conditions de possibilité, donc de cette structure de la conscience perceptive et de ses différents caractères, parmi lesquels on doit compter ce caractère phénoménal qui donna tant de fils à retordre à Wilfrid Sellars. Réflexion sur fond d'irréfléchi, la science ne peut avoir tous les objets, elle doit parfois revenir aux sensations mêmes, pour comprendre de quoi elle dépend, et ce dont elle parle toujours.

Jeanne-Marie Roux

Université Paris 1-Panthéon Sorbonne