



**HAL**  
open science

**Recension de Peter HACKER, Dialogues sur la pensée,  
l'esprit, le corps et la conscience (Marseille, Agone,  
2021)**

Angélique Thébert

► **To cite this version:**

Angélique Thébert. Recension de Peter HACKER, Dialogues sur la pensée, l'esprit, le corps et la conscience (Marseille, Agone, 2021). Revue de Métaphysique et de Morale, 2022. hal-04265422

**HAL Id: hal-04265422**

**<https://hal.science/hal-04265422>**

Submitted on 30 Oct 2023

**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.

# Chronique de métaphysique et de philosophie de la connaissance

*La présente chronique est coordonnée par Angélique Thébert et Alexandre Declos. Y participent : Alexis Anne-Braun, Vincent Boyer, Alexandre Declos, Anna Giustina, Vincent Granata, Quentin Kammer, Patrick Lang, Quentin Soussen et Angélique Thébert.*

Pascal ENGEL, *Manuel rationaliste de survie*, Marseille, Agone, « Banc d'essais », 2020, 382 p.

Pascal Engel explore la raison et la rationalité depuis longtemps, sur le plan de la philosophie de la logique dans *La Norme du vrai* (1989), de la philosophie de l'esprit dans *Philosophie et Psychologie* (1996), de l'épistémologie dans *Va savoir !* (2007) et de l'éthique de la croyance dans *Les Vices du savoir* (2019). Avec ce *Manuel rationaliste de survie*, l'auteur propose un essai qui, dans la veine de Benda, défend le rationalisme contre des tendances irrationalistes de la philosophie et de la culture contemporaines (p. 22). L'irrationalisme a toujours existé, mais il est si présent aujourd'hui que la défense du rationalisme est, selon Pascal Engel, une question de survie (p. 27). Le but de l'ouvrage est de défendre le rationalisme contre divers maux qui pourraient le conduire à sa perte. Pour ce large programme, l'auteur propose un essai protéiforme : des dialogues, un répertoire de sophismes, et des chapitres de forme plus académique. Le ton est souvent polémique et satirique mais garde toujours un grand sérieux philosophique.

Le mot « rationalisme » a un usage si large qu'il est une source de confusion. Dans le premier chapitre, l'auteur délimite les contours d'un rationalisme au sens strict. Celui-ci suppose d'adopter trois thèses (p. 65) : il y a des principes de la raison, il existe une réalité objective indépendante de notre esprit, et enfin, il y a des connaissances *a priori*.

1. Les principes de la raison théorique sont présentés au deuxième chapitre. L'auteur aborde le problème épineux de savoir en quel sens la raison exige que nous croyions la vérité. Affirmer que l'on doit croire la vérité semble à la fois trivial, dans la mesure où la croyance est ce que nous tenons déjà pour vrai, et impossible, dans la mesure où il y a une infinité de vérités et que nous ne pouvons pas toutes les croire. Y a-t-il une norme de vérité qui ne soit pas impossible à suivre, mais qui ne soit pas non plus triviale ? Dans le dialogue proposé par l'auteur, la vérité est considérée

comme un idéal de l'ordre du « devoir être » plutôt que du « devoir faire ». En ce sens, la vérité est un « idéal objectif » (p. 105), c'est-à-dire ce que l'on devrait idéalement croire, que l'on puisse l'atteindre ou non. La norme qui peut nous guider dans la formation et l'examen de nos croyances doit plutôt être la norme de raison suffisante, selon laquelle on ne doit croire que ce pour quoi on a des raisons suffisantes. Mais dans la mesure où l'on peut parfois avoir des raisons suffisantes de croire ce qui est faux, la norme de correction de la croyance se situe ailleurs. Il s'agit de la norme de connaissance, dans la mesure où la connaissance suppose que notre croyance soit non seulement justifiée par des raisons suffisantes, mais aussi vraie. Selon la norme de connaissance, « on doit, pour croire, être capable de se représenter comme étant en position de savoir [...] » (p. 109).

Pour donner la mesure des menaces qui pèsent sur ces principes de la raison, l'auteur consacre le cinquième et le sixième chapitres à deux domaines dans lesquels ils sont méprisés : l'usage d'Internet et la philosophie irrationaliste.

Le cinquième chapitre est un dialogue consacré aux effets de l'usage d'Internet sur notre rapport à la raison et à la connaissance. En brassant des informations sur Internet, on a tendance à ne pas se soucier de leur vérité, la plupart de ces informations étant inutiles. L'usage d'Internet favorise aussi la confusion entre l'information et la connaissance : à la différence de la connaissance, l'information est dépourvue de raison, elle peut être utilisée sans qu'on cherche sa justification. Tandis que l'un des protagonistes du dialogue est enthousiaste face à l'externalisation de la connaissance que permet Internet, l'autre, à travers lequel on reconnaît l'auteur, critique ses effets délétères sur les capacités d'attention et de raisonnement.

Le sixième chapitre est une étude des sophismes qui nourrissent l'irrationalisme. L'auteur recense un nombre impressionnant de paralogismes et de tropes, et les illustre par des exemples tirés de la « philosophie française contemporaine » (p. 26). Citons par exemple le sophisme du « raisonnement motivé » (p. 215) : il s'agit de partir de la conclusion souhaitée pour ensuite trouver un raisonnement qui y mène. Ce type de raisonnement permet de critiquer une thèse qui déplaît en montrant certaines de ses conséquences (comme la panique morale) sans avoir à étudier la thèse elle-même.

2. Le principe du rationalisme selon lequel « il existe une réalité objective » est abordé de diverses manières : à travers un dialogue sur la vérité, à travers une réflexion sur la démocratie, et comme un programme de recherche pour le rationalisme moral.

Dans le troisième chapitre, qui propose un dialogue sur le relativisme, l'auteur défend une conception réaliste et correspondantiste de la vérité. Plusieurs défenses du relativisme sont étudiées, en particulier celle qui s'appuie sur le pluralisme aléthique. Le pluralisme aléthique part de l'idée selon laquelle le mot « vérité » désigne plusieurs choses différentes, lorsqu'il est employé pour parler d'énoncés mathématiques, physiques, moraux,

esthétiques, etc. Pour lui donner toutes ses chances, l'auteur envisage le pluralisme aléthique comme une version du fonctionnalisme à propos du concept de vérité : bien que le concept de vérité ait une fonction invariante, la façon dont cette fonction se réalise d'un domaine intellectuel à un autre varie. Par exemple, si l'un des principes constitutifs du concept de vérité est l'objectivité (« La vérité est objective et implique au moins la convergence », p. 136), cette objectivité ne se réalise pas de la même façon dans le domaine de la physique (où l'objectivité se réalise à travers une relation entre une proposition et un fait), et dans le domaine de la morale ou de l'esthétique (où l'objectivité se réalise dans la convergence des jugements). Dans chaque domaine, la vérité serait donc quelque chose de différent, bien que le concept de vérité soit constitué de principes généraux qui ne varient pas. Mais l'auteur rétorque à ce pluralisme que ce concept minimal de vérité est trop « fin » (p. 138) et qu'il pourrait être appliqué à des domaines dans lesquels il n'y a peut-être pas de faits, comme le goût et les « valeurs sociales » (p. 140). Il soutient qu'il faut compléter ce minimalisme par un réalisme et une conception de la vérité comme correspondance avec les faits.

Ce principe du rationalisme selon lequel « il existe une réalité objective » est encore défendu sur le terrain de la philosophie politique. Dans le quatrième chapitre, l'auteur soutient que la démocratie a besoin d'une conception robuste de la vérité comme correspondance avec les faits. Dans la confrontation démocratique des opinions, concevoir qu'une opinion est meilleure qu'une autre simplement en vertu de sa justification ne suffit pas. L'argument de l'auteur s'appuie sur la notion de désaccord : la démocratie suppose le droit pour les individus d'être en désaccord avec l'opinion des autres. Or, être en désaccord suppose de penser que l'autre a tort. Mais sans l'idée de correspondance avec les faits, il est difficile de comprendre ce que signifie avoir tort. Cela est bien montré par une expérience de pensée inspirée par *1984* d'Orwell : dans une société où « vrai » serait compris comme ce qui est dit par les tenants du pouvoir, si ceux-ci déclarent que «  $2 + 2 = 5$  », alors cela est « vrai ». Et si l'on admet qu'être « vrai » dépend seulement d'une décision arbitraire des tenants du pouvoir, ceux-ci ne peuvent pas avoir tort. Le désaccord avec eux est alors impossible. Selon l'auteur, la conception de la vérité comme correspondance avec les faits est la seule qui ne réduise pas la vérité à l'opinion de la majorité, ou à l'opinion d'une caste dominante, et en cela elle donne non seulement sens au concept de désaccord, mais aussi elle justifie le droit au désaccord.

Mentionnons enfin le septième chapitre, qui aborde un défi pour cette thèse réaliste : celui de son application au domaine moral. En effet, si le rationalisme suppose une forme de réalisme métaphysique, comment, dans le domaine pratique, la raison pourrait-elle répondre à des faits moraux ? De tels faits moraux devraient exister indépendamment des croyances et des désirs des sujets, pour offrir un fondement objectif aux jugements moraux. Certains rationalistes moraux sont anti-réalistes en métaéthique :

c'est le cas de Christine Korsgaard (*The sources of normativity*, 1992) qui soutient que si des faits moraux existaient indépendamment de la volonté, ils ne pourraient pas motiver celle-ci. Les tenants d'un réalisme métaéthique doivent apporter une solution à ce problème.

3. La thèse selon laquelle il y a des connaissances *a priori* est abordée au septième chapitre, de façon programmatique. Pour défendre l'existence d'une connaissance *a priori*, l'auteur soutient qu'il existe un *a priori* épistémique : la vérité de certains contenus est garantie par les concepts qui les constituent indépendamment de l'expérience. Par exemple, une pensée auto-référentielle comme « je suis ici » est justifiée *a priori* par les concepts qui la composent. Il en va de même pour les normes épistémiques. Par exemple, la norme « s'il apparaît à un sujet, en vertu de ses perceptions, que P, alors ce sujet est autorisé à juger que P » (p. 281) est garantie *a priori* par le concept de perception, parce qu'elle est constitutive de ce concept. Enfin, les principes de la raison théorique peuvent aussi être garantis *a priori* s'ils sont constitutifs du concept de croyance.

L'ouvrage est remarquable par l'ampleur et la variété des questions qu'il couvre. L'auteur cerne et synthétise autant qu'on peut l'espérer les idées en jeu dans l'opposition entre le rationalisme et l'irrationalisme, et il donne des raisons de penser que le rationalisme peut survivre.

Quentin SOUSSEN

Dominik JARCZEWSKI, *La Théorie pragmatiste de la connaissance de Clarence Irving Lewis*, Paris, Éditions du Cerf, « Patrimoines », 2021, 410 p.

S'inscrivant dans le cadre des efforts récents de réévaluation de la philosophie de Clarence Irving Lewis (1883-1964), Dominik Jarczewski se propose d'en étudier la théorie de la connaissance. Son intention est d'abord de la débarrasser de contresens qu'il juge nombreux (« invalider les interprétations fautives du philosophe répandues dans la biographie », p. 387). Elle est ensuite d'en montrer l'actualité, notamment en restituant la façon dont la pensée de Lewis a pu être discutée et réappropriée par des philosophes de la génération suivante, comme Nelson Goodman, Arthur Pap, Willard Van Orman Quine ou Wilfrid Sellars. Dans une première partie, Dominik Jarczewski se concentre sur le travail de doctorat de Lewis, *The place of intuition in knowledge*, et son contexte polémique. Dans son œuvre plus tardive, Lewis est célèbre pour sa façon novatrice de penser ce qui dans l'expérience est purement donné [*given*], au sens d'indépendant de toute interprétation, ainsi que pour sa façon pragmatique de repenser l'*a priori* : loin de limiter l'esprit dans son appréhension de l'expérience, un principe *a priori* détermine ce qui dans l'expérience est réel parce qu'il encapsule notre libre façon d'agir à son égard. La deuxième partie de

l'ouvrage de Dominik Jarczewski est dévolue au donné et la troisième à l'*a priori*. Donné et *a priori* sont les éléments de la connaissance telle que nous la possédons effectivement. Une fois la nature de ces éléments comprise, il devient possible de déterminer quelle sorte d'assurance et de validité on est en droit d'attendre de la connaissance. C'est là l'objet de la dernière partie du travail de Dominik Jarczewski. Cette division en quatre parties aide à la compréhension d'un ouvrage assez touffu, où les nombreuses introductions et conclusions partielles des vingt chapitres peuvent quelque peu désorienter.

Pour se donner les moyens de présenter la pensée de Lewis en elle-même, l'auteur prend le parti de la défendre assez systématiquement contre les objections qui ont été formulées à son encontre. Reprenant par exemple les linéaments d'une lecture désormais assez consensuelle, Dominik Jarczewski soutient que Lewis ne succomberait pas au mythe du donné de Sellars (*Empiricism and the philosophy of mind*, 1956), même si Lewis fait du donné pur un élément de la connaissance (p. 93-169). Le mythe revient à attribuer deux propriétés incompatibles au donné empirique : certains éléments de l'expérience seraient à la fois purement donnés au sens d'indépendants de notre activité d'interprétation cognitive, tout en comptant comme ce qui valide ou invalide cette activité. Lewis ne serait pas victime de cette confusion, notamment parce que son donné n'a pas la fonction d'un fondement de la connaissance. D'une façon similaire, Dominik Jarczewski cherche à montrer pourquoi la pensée de Lewis n'est pas une cause perdue face aux attaques de Quine (p. 249-59). Selon ce dernier, les énoncés analytiques vrais *a priori* constituent un dogme de l'empirisme dont il faudrait prendre congé. Dominik Jarczewski reconstruit minutieusement la réponse que Lewis aurait pu opposer à Quine, révélant au passage d'intéressantes convergences de vues.

Un tel parti pris exégétique a bien des avantages. En voulant montrer que la pensée de Lewis résiste à de nombreuses objections, on se dispose à en présenter une version actuelle et intéressante. Le résultat est cependant souvent quelque peu forcé. On finit par avoir le sentiment que Dominik Jarczewski défend Lewis coûte que coûte. Les critiques de Lewis sont assez systématiquement accusés de proposer des lectures erronées ou trop rapides : les expressions telles que « lectures imprécises et fautives » (p. 26) sont très nombreuses dans l'ouvrage. L'étude d'un auteur engage certes de se distinguer de lectures précédentes. Dominik Jarczewski donne toutefois l'impression d'attribuer des sortes de mauvais rôles à ceux qui critiquent Lewis. Pour que la valorisation de la pensée de Lewis soit pleinement réalisée, il aurait fallu que la charité interprétative dont ce dernier fait l'objet soit plus équitablement étendue à ses lecteurs. Quant à savoir par exemple si Lewis succombe au mythe du donné, on aurait aimé qu'une version un peu plus élaborée de ce mythe soit envisagée, afin que nous puissions voir si Lewis ne succombe pas à une version plus raffinée ou plus fondamentale de ce mythe. Dominik Jarczewski note à juste titre que le donné chez Lewis

remplit une fonction sémantique, au sens où l'on ne pourrait jamais rien dire de rien si ce que Lewis appelle les *qualia* n'était pas donné dans l'expérience. Une originalité manifeste de Lewis réside en effet dans sa façon de comprendre comment les apparences des choses sont structurées. Telle apparence de couleur (tel *quale*) est un universel, en ce qu'elle admet une multiplicité d'instances ou d'occurrences dans l'expérience : être donné revient à pouvoir être donné à nouveau. Cette répétabilité est indépendante de notre usage du langage et le conditionne : la possibilité de dire quoi que ce soit (d'utiliser le terme « rouge ») est conditionnée par cette structure des phénomènes. Dominik Jarczewski en fait un nerf de sa défense : Lewis ne succomberait pas au mythe du donné, puisque la fonction du donné est sémantique plutôt que gnoséologique. Difficile toutefois d'en rester là : en voulant le défendre, n'a-t-on pas dès lors montré que Lewis succombait à une version encore plus radicale du mythe du donné, puisqu'il soutient que certaines répétitions sont rigoureusement indépendantes du langage, tout en conditionnant l'usage d'un tel langage ? À suivre Lewis, les répétitions qui structurent les apparences des choses sont absolues : c'est sans notre apport conceptuel que telle occurrence se présente comme l'occurrence de tel universel. Plus encore, n'en déplaise à Lewis, qu'est-ce qu'être l'occurrence d'une nuance de couleur sans que cela se présente comme ce qui est de l'ordre du coloré ? Sans aucune interprétation, telle occurrence se présente comme une occurrence de telle sorte (de tel *quale*), voire de telle catégorie (le coloré). Or une telle façon de voir correspond précisément à une version du mythe du donné que Sellars proposera plus tard dans ses *Carus Lectures*. Quoi qu'il en soit, on ne peut certainement pas défendre Lewis en disant que le « *quale* est déjà interprété, même si cette interprétation n'est pas encore conceptuelle » (p. 115). L'interprétation étant par essence conceptuelle chez Lewis, une telle interprétation non conceptuelle ne saurait exister.

On ne peut que louer l'intention de Dominik Jarczewski de donner à Lewis toute l'importance qu'il mérite en philosophie de la connaissance. La lecture de son entreprise de défense conduit en définitive à poser la question suivante : dans quelle mesure la défense d'un auteur contre ses critiques permet-elle de dégager l'actualité de sa pensée ? Nelson Goodman était par exemple l'un des plus féroces critiques de Lewis, qu'il s'agisse du donné ou de la distinction entre énoncés analytiques et synthétiques, qu'il tenait pour absolument dépourvue de sens. Nelson Goodman pensait pourtant que la contribution de Lewis en épistémologie était plus fondamentale que celle de Kant (« *Snowflakes and wastebasket* », 1972). Peut-être que l'actualité d'un auteur se mesure au fait que l'on retient certaines de ses contributions fondamentales en dépit même d'autres aspects que nous n'acceptons plus.

Quentin KAMMER

Olivier MASSIN et Kevin MULLIGAN, *Décrire. La psychologie de Franz Brentano*, Paris, Vrin, « Analyse et philosophie », 2021, 240 p.

L'ouvrage *Décrire. La psychologie de Franz Brentano*, écrit par Olivier Massin (professeur ordinaire de philosophie à l'université de Neuchâtel) et Kevin Mulligan (professeur ordinaire de philosophie à l'Università della Svizzera italiana et directeur de recherche à l'Istituto di studi filosofici, Lugano) nous offre une analyse minutieuse et éclairante de la psychologie descriptive de Franz Brentano.

La psychologie a pour but principal la compréhension scientifique de l'esprit. Cela inclut, entre autres, l'explication de phénomènes mentaux tels que la pensée, le jugement, la perception, la mémoire, le désir, le plaisir, la douleur, l'émotion, etc. Or, pour *expliquer* quelque chose, il faut préalablement clarifier *ce qui* doit être expliqué – l'*explanandum*. C'est sur cette considération que se base la distinction de Brentano entre *psychologie descriptive* et *psychologie explicative*. Cette dernière vise à expliquer les phénomènes mentaux ; elle s'occupe de leurs *causes* et de leurs *effets* – leur rôle fonctionnel – et se propose de trouver les lois contingentes qui gouvernent leur succession. La psychologie descriptive, en revanche, s'occupe de la *nature* des phénomènes mentaux, ainsi que de définir les conditions nécessaires et suffisantes de leur survenue ; en fixant son *explanandum*, elle constitue le fondement nécessaire de toute psychologie explicative.

Une grande partie de l'entreprise philosophique de Brentano s'inscrit dans le cadre de la psychologie descriptive. Sa description des phénomènes mentaux consiste principalement à (i) définir ce qui fait qu'un phénomène mental constitue un phénomène mental *tout court* (c'est-à-dire un phénomène mental plutôt que, par exemple, un phénomène physique) et (ii) définir ce qui fait qu'un phénomène mental constitue le phénomène mental qu'il est (c'est-à-dire ce phénomène mental plutôt qu'un autre, par exemple un jugement plutôt qu'une perception ou une émotion).

Comme le remarquent Massin et Mulligan, la position de Brentano vis-à-vis du point (i) est bien connue : tous les phénomènes mentaux, et seulement eux, (a) sont intentionnels (c'est-à-dire dirigés vers quelque chose d'autre qu'eux-mêmes) et (b) font l'objet de perception interne (c'est-à-dire d'une sorte d'auto-conscience non observationnelle). Les idées de Brentano vis-à-vis du point (ii) sont, en revanche, moins populaires : en dépit de leur influence sur la pensée de ses disciples et héritiers, elles sont, comme l'observent les auteurs de ce livre, négligées par la plupart des philosophes contemporains de l'esprit. C'est donc sur ce deuxième point, c'est-à-dire la description de phénomènes mentaux spécifiques, que cet ouvrage porte principalement. Les minutieuses descriptions que fait Brentano des phénomènes mentaux, de leurs espèces, de leurs similarités, de leurs différences, et de leurs relations, sont ici mises au premier plan, expliquées et analysées



de façon systématique et détaillée, ainsi que contextualisées dans le cadre de leur réception critique auprès des héritiers de Brentano d'une part, et dans le cadre de l'ontologie brentanienne d'autre part.

Dans le premier chapitre, les auteurs esquissent la définition brentanienne du mental en termes d'intentionnalité et de perception interne, et ils brossent un « tableau synoptique » préliminaire des principaux types de phénomènes mentaux, ainsi que des principales thèses figurant dans la psychologie descriptive de Brentano. Le deuxième chapitre est consacré au phénomène mental qui, dans la psychologie brentanienne, constitue le fondement de tous les autres : le *sentir*. On y trouve une exposition des concepts brentaniens de *sensation*, d'*objet sensible*, de *qualité sensible*, de *douleur* et de *plaisir sensoriel*, qui sont mis en relation avec la théorie plus générale de l'intentionnalité d'une part, ainsi qu'avec la métaphysique brentanienne d'autre part. Le troisième chapitre est dédié à la *connaissance*. Y sont exposées les différentes conceptions de la connaissance que Brentano a explorées au cours du développement de sa réflexion philosophique, ainsi que ses explications épistémiques de la vérité et de la valeur. L'épistémologie brentanienne est ensuite mise en perspective à travers un excursus des développements majeurs qu'elle a connus auprès de ses disciples (Marty, Kraus, Husserl) et au sein du vérificationnisme autrichien. Le quatrième chapitre concerne le *juger*. On y trouve une analyse de la conception brentanienne du jugement, de sa description du statut ontologique des actes de juger et des lois que ces actes exemplifient. Cette conception est comparée à celles des principaux héritiers de Brentano sur la théorie du jugement : Husserl, Meinong, Marty et Reinach. Le cinquième chapitre traite de l'« intentionnalisme hédonique » de Brentano, c'est-à-dire de la thèse selon laquelle tout *plaisir* est un phénomène mental dirigé vers quelque chose d'autre que lui-même. Les auteurs se concentrent sur les plaisirs corporels, qui semblent constituer un contreexemple à l'intentionnalisme hédonique, et présentent la position de Brentano sur la question, ainsi que ses objections contre deux théories rivales : celle d'Hamilton en termes de sentiments mentaux non intentionnels, et celle de Stumpf en termes de qualités sensibles non mentales et non intentionnelles. Le sixième chapitre porte sur le phénomène de la *préférence* et explique la position de Brentano ainsi que celle de ses héritiers. Le septième chapitre, finalement, propose une analyse critique de la théorie brentanienne du *continuum*. Après avoir exposé la théorie de Brentano, les auteurs formulent trois objections contre celle-ci et offrent une théorie alternative, *néobrentanienne*, qui, tout en gardant l'esprit de l'approche de Brentano, n'est pas exposée à ces objections. Une de ces objections concerne la coïncidence des frontières des *continua* primaires. Brentano soutient que tout type de *continua*, primaires (temps et espace) et secondaires (par exemple, une couleur remplissant une région spatiale), est constitué par des *frontières* et que la continuité des *continua* est assurée par le fait que les frontières constituant un continuum sont coïncidentes, c'est-à-dire occupent le même lieu. Or, objectent Massin et

Mulligan, les frontières qui *composent* l'espace ne peuvent pas elles-mêmes occuper un espace. Donc, suggèrent les auteurs, une meilleure version de la théorie brentanienne du *continuum* attribue un *type de continuité* différent aux *continua* primaires et secondaires : alors que la continuité des seconds est expliquée par la coïncidence des frontières, la continuité des premiers est expliquée par une relation de continuité primitive entre frontières.

Cet ouvrage met en lumière de nombreux aspects de la philosophie brentanienne, encore sous-évalués par la philosophie de l'esprit contemporaine, et en offre une explication éclairante. Elle constitue une contribution importante, utile non seulement aux étudiants intéressés par la philosophie de Brentano, mais aussi aux philosophes de l'esprit qui souhaitent se confronter en détail aux descriptions brentaniennes.

Anna GIUSTINA

Peter HACKER, *Dialogues sur la pensée, l'esprit, le corps et la conscience* (trad. fr. Michel Le Du et Benoit Gaultier), Marseille, Agone, « Banc d'essais », 2021, 264 p.

Dans cet ouvrage composé de cinq dialogues, Peter Hacker (philosophe britannique, spécialiste de Wittgenstein) réussit la gageure de dissiper les malentendus philosophiques qui gangrènent notre approche du mental, tout en déployant une méthode d'argumentation dans laquelle le plaisir de l'échange, l'humour et la vivacité du style ne le cèdent en rien à la rigueur de la démonstration. À cet égard, l'ouvrage est un véritable « divertissement intellectuel » (le titre original est *Intellectual entertainments. Eight dialogues on mind, consciousness and thought*, Londres, Anthem Press, 2020). Son ambition est d'élucider la nature du mental au gré d'échanges qui mettent en scène des personnages types, partageant l'amour de la discussion autant que l'amour du vin (se succèdent ainsi, entre autres, le neuroscientifique balourd, le philosophe fêru d'analyse linguistique, la femme soucieuse de défendre les droits qu'elle a sur *son* corps, sans oublier des protagonistes de renom, comme Socrate, Aristote, Descartes, Locke ou Strawson).

Ces dialogues constituent bien une *élucidation* dans la mesure où, partant de concepts nimbés de mystère (comme ceux d'esprit, de moi ou de pensée), Hacker les dépouille petit à petit de leur caractère énigmatique. Pour ce faire, il s'attache à disséquer les expressions du langage ordinaire. Le pré-supposé qui guide sa démarche est en effet que « toute une mythologie est déposée dans notre langage » (selon les termes de Wittgenstein, dans les *Remarques sur le « Rameau d'or » de Frazer*). Dans ces conditions, l'analyse philosophique doit mettre au jour cette « mythologie », cette « iconographie » conceptuelle tapie dans nos expressions (p. 52), et qui se déploie autour d'images et de métaphores captivantes (à la fois au sens où elles

nous fascinent, et où nous en sommes captifs, nous sommes pris dans leur filet). L'analyse doit donc désembrouiller les fils conceptuels : concrètement, il s'agit de mettre à plat quantité d'expressions relatives aux idées que nous « avons à l'esprit » (comme « avoir une idée en tête », ou « garder certaines choses à l'esprit », p. 49), relatives à « l'activité de la pensée » ou au corps que nous « possédons », et il faut les traduire dans un langage neutre, c'est-à-dire débarrassé des images dans lesquelles notre discours sur le mental a toujours baigné. Par exemple, en cultivant la dichotomie entre l'intérieur (l'esprit) et l'extérieur (le corps), les expressions du langage véhiculent une certaine représentation du mental, ce qui, à force, produit un *déport* et nous conduit à associer l'esprit à une substance nichée *dans* le corps. En démystifiant ces expressions, on contre cette tendance et on redresse la barre des concepts.

Fort de cette nouvelle cartographie conceptuelle, l'horizon intellectuel des lecteurs n'est plus obstrué par de soi-disant évidences (comme l'idée d'une « interaction » entre l'esprit et le corps, ou l'idée que la conscience est un œil intérieur). L'analyse a donc un effet libérateur et thérapeutique. Nous voilà enfin débarrassés de ces éternelles antennes philosophiques, qui nous poussent notamment à nous demander : « esprit... où es-tu ? ».

Car telle est bien la question obsédante qui traverse l'histoire de la philosophie. Le problème est qu'il ne s'agit pas d'une bonne question. Cette question nous égare parce que sa formulation induit un certain type de réponses, qui traînent dans leur sillage une représentation biaisée du mental. Il convient donc d'interroger non pas tant les réponses apportées que la question elle-même. Qu'en est-il de cette *pulsion de localisation* de l'esprit ? Pourquoi vouloir à tout prix *situer* l'esprit quelque part ? Cette tendance est à relier au fait que l'esprit est traité comme « un quelque chose », une entité ou une substance que nous possédons, de la même manière que nous possédons une maison, un crayon ou tout autre objet dont nous pouvons dire que « nous l'avons ». Hacker montre dans quelle mesure nous sommes leurrés par les locutions possessives qui parsèment notre discours sur le mental (et sur le corps). Dans ces conditions, remplacer l'esprit par le cerveau, loin de constituer une solution, ne fait que reproduire l'erreur. Comme le fait remarquer l'un des personnages, le « matérialisme neuroscientifique » n'est qu'une « forme dégénérée de dualisme cartésien », qui « se contente de remplacer les esprits éthérés par de la matière grise et gluante en laissant tout le reste inchangé » (p. 31-2).

Vraisemblablement, nous ne cherchons pas là où il faut. Ou plutôt, nous ne cherchons pas *comme il faut*. Nous devons nous dépêcher de notre tendance (favorisée par le langage) à chercher le lieu de l'esprit (dans le moi, ou dans le cerveau), puisque cela colporte l'image fautive selon laquelle l'esprit est une substance (possédée par quelqu'un et située quelque part). Mais alors, qu'est-ce que l'esprit si ce n'est pas une entité ? Si la question de son lieu de résidence ne se pose pas, cela implique-t-il sa disparition pure et simple ? Hacker montre qu'il n'en est rien. Ce n'est pas parce que

l'esprit n'est pas « un quelque chose que nous avons » qu'il est évincé. En substituant aux expressions confuses des expressions plus claires, on aboutit à cette idée à première vue confondante de simplicité, mais qui est proprement « révolutionnaire » : le mot « esprit » renvoie à un ensemble de capacités intellectuelles et volitionnelles qui sont le propre d'êtres vivants doués de langage (p. 57, p. 107). Plus précisément, le mode d'être de l'esprit n'est pas celui de la substance, mais celui de la capacité ou de l'aptitude rationnelle, qui s'exerce de différentes manières selon les circonstances. Ainsi, quand il est question d'agir, de ressentir et de connaître, l'être humain rationnel est capable de soupeser les raisons, de faire un choix adapté, de tirer des conclusions à partir de données, de répondre correctement à certaines questions, etc. : son répertoire comportemental est très large. Par conséquent, même si l'esprit n'est pas une substance immatérielle, ce n'est pas rien. Bien au contraire, il se diffuse partout, du moins sur l'ensemble de nos comportements, à chaque fois que nous agissons, ressentons ou réfléchissons en prenant en compte des raisons (p. 39, p. 45).

Entre le Charybde de l'immatérialisme et le Scylla du matérialisme, Hacker dégage une autre voie. Cette voie, frayée par Aristote, empruntée des siècles plus tard par Wittgenstein, est défendue par différents protagonistes, comme le philosophe britannique Alan White, décédé en 1992 (c'est d'ailleurs l'un des mérites des *Dialogues* que d'attirer notre attention sur ce philosophe méconnu, dont les thèses en philosophie de l'esprit, philosophie de la connaissance et philosophie du droit sont éclairantes). L'intérêt de cette troisième voie, baptisée « naturalisme non réductionniste » (p. 43), est d'éviter le double écueil de la surenchère substantialiste et de la désaturation de l'esprit. Hors du dualisme cartésien, on ne verse pas nécessairement dans l'éliminativisme : il y a de la place pour une métaphysique qui soit sensible aux différences de catégories. Dans ce cadre, en tant que collection de *capacités*, l'esprit est l'attribut de *l'être humain*. C'est une thèse qu'Hacker développe plus amplement dans son anthropologie philosophique : *A study of human nature* (publiée en quatre volumes, entre 2007 et 2021).

Cette *réassignation* du mental, loin d'être la conclusion d'une longue démonstration ou un principe inconditionnel du raisonnement, est une thèse qui est distillée de façon progressive. À cet égard, le choix éditorial opéré par les traducteurs est judicieux : sur les huit dialogues que compte le texte initial, ils en ont sélectionné cinq, laissant de côté ceux qui abordent des points plus techniques (relatifs aux qualités sensibles, à la perception de la douleur ou à certains aspects du « caractère qualitatif de l'expérience consciente »). Outre cette sélection, ils ont bousculé l'ordre des dialogues, de sorte que, partant d'une réflexion générale sur l'esprit (dialogue I) et son rapport au corps (dialogue II), on passe ensuite à une réflexion portant plus spécifiquement sur la pensée (dialogue III) et son rapport au langage (dialogue IV), pour enfin cibler la conscience (dialogue V). Grâce à ce principe de l'entonnoir, la thèse est déclinée à des niveaux conceptuels

variés. La répétition à partir de perspectives différentes, mais convergentes, contribue à l'acclimatation progressive du lecteur à ce nouvel environnement conceptuel.

Notons également que Hacker a profité de ce réagencement des dialogues pour insérer de nouvelles remarques. Enfin, il faut souligner le caractère astucieux de certaines traductions, qui n'hésitent pas à prendre le large avec le texte original tout en restant fidèles à sa fibre humoristique (ainsi, le « nice old body » devient « Grand Corps Malade », p. 79). Pour toutes ces raisons, nous avons bien affaire à un texte inédit.

Ce morceau de bravoure comble une lacune dans le paysage éditorial français : rares sont les ouvrages qui peuvent se targuer de s'adresser à la fois à des personnes désireuses d'une introduction à la philosophie de l'esprit, et à des universitaires rompus à ces questions. Pourtant, même si Hacker se défend de produire un texte à visée académique ou scientifique, nul doute que les philosophes professionnels tireront grand bénéfice de cette entreprise de *désenvoûtement* linguistique.

Angélique THÉBERT

Frédéric NEF & Sophie BERLIOZ, *La Nature du social. De quoi le social est-il fait ?*, Lormont, Le Bord de l'Eau, « Chuchotements », 2021, 276 p. Préface et postface de Christophe Pébarthe.

Cet ouvrage de Sophie Berlioz et Frédéric Nef est une introduction à l'*ontologie sociale* – domaine de recherche auquel les auteurs ont consacré un séminaire à l'EHESS entre 2015 et 2020. L'ontologie sociale est une discipline philosophique qui cherche à « expliquer la nature fondamentale et le mode d'existence [...] de la réalité humaine sociale et institutionnelle » (Searle, *Making the social world*, Oxford University Press, 2010, p. ix). Il s'agit en particulier de statuer sur la réalité, ainsi que sur les conditions d'identité et de persistance des entités qui forment notre environnement social quotidien – qu'il s'agisse d'objets sociaux (argent, drapeaux, entreprises, institutions...) ou d'items tombant sous d'autres catégories ontologiques (événements, relations, structures, actions, rôles, fonctions, statuts...).

Le livre se compose de quatorze chapitres, regroupés en trois grandes parties. La première partie entreprend de délimiter l'objet et le champ de l'ontologie sociale, puis interroge la relation entre la réalité sociale et la physique (chap. 2-3). Les auteurs examinent ensuite la nature des « objets sociaux » (chap. 4), qui se signalent par leur caractère émergent (chap. 5), relationnel et holistique (chap. 6), et finalement par leur irréductibilité à de simples constructions ou conventions (chap. 7). La seconde partie du livre met l'accent sur la *dynamique* qui ressort des interactions entre objets sociaux. Il s'agit en particulier d'élucider la nature des groupes sociaux

(chap. 8), puis de déterminer en quoi ces derniers portent une intentionnalité collective et un agir commun (chap. 9). Les auteurs considèrent également les objets institutionnels (chap. 10) et les rôles sociaux (chap. 11). La troisième partie de l'ouvrage examine le lien entre les fonctions ou statuts et les pouvoirs déontiques qu'ils confèrent (chap. 12), la nature et le rôle des règles et des codes (chap. 13), et finalement la relation entre les structures sociales superficielles et les structures profondes (chap. 14).

Au long de ce parcours, lors duquel les auteurs reviennent tant sur l'histoire de l'ontologie sociale que sur certaines querelles classiques en sciences sociales (comme celle entre l'individualisme méthodologique et le holisme), on mesure les caractéristiques singulières des entités sociales. La plus frappante est que ces dernières sont, à la différence des entités naturelles, ontologiquement dépendantes. Cela peut se comprendre de manière contre-factuelle : si les êtres humains venaient à disparaître, il n'y aurait plus de billets de banque, par exemple, mais simplement des morceaux de papier dénués de signification. On parle souvent, à cet égard, du statut « hybride » des entités sociales, au sens où elles dépendent en partie d'un substrat matériel ou physique, mais aussi du mental, de l'intentionnalité et de représentations collectives.

Ce n'est pas à dire, cependant, que les entités sociales seraient de simples projections. L'une des thèses fortes avancées dans l'ouvrage est la défense d'un *réalisme* au sujet du social. Celui-ci s'oppose à la position, largement dominante dans la littérature, selon laquelle les entités sociales seraient (selon les versions) des représentations, des conventions, ou des constructions. Sans nier la dépendance partielle des entités sociales à l'égard de l'intentionnalité ou d'une acceptation collective, les auteurs soutiennent que les approches antiréalistes sont intenables à plusieurs titres. Le constructionnisme radical, par exemple, est écarté au motif qu'il s'agit d'une position circulaire, et même finalement autoréfutante (p. 128-9) – critique préfigurée dans un précédent ouvrage de Frédéric Nef, cosigné avec Pierre Livet (*Des êtres sociaux. Processus et virtualité*, Hermann, 2009). Un argument pour le réalisme, qui transparaît de manière récurrente dans l'ouvrage, est qu'il peut exister des objets, faits, ou processus sociaux qui ne sont pas produits intentionnellement ni établis par voie de convention, comme la récession ou les inégalités systémiques. Les différentes formes d'antiréalisme échouent à rendre compte de cette *externalité* du social, dont les caractéristiques et les effets causaux débordent souvent les représentations. Si l'ontologie « spontanée » des individus peut échouer à correspondre à la réalité sociale, il s'ensuit que l'acceptation collective ou la convention ne sont pas nécessaires à l'existence des entités sociales.

La réalité des entités sociales se manifeste foncièrement par leur caractère *émergent* et leurs pouvoirs causaux (chap. 5). Par exemple, l'Assemblée nationale est une entité émergente, en ce qu'elle possède des propriétés qui ne peuvent être réduites à (ni déduites de) sa base d'émergence (à savoir les

individus qui la composent). Si cette totalité émergente dépend causalement d'un ensemble d'individus, elle exerce en retour des effets sur les représentations et les comportements de ces derniers. On a ici le modèle d'une causalité « descendante » ou rétroactive, qui est souvent comprise comme une caractéristique distinctive du social, et qui selon les auteurs est la marque de sa réalité.

L'ouvrage ne s'arrête pas à la défense de ce réalisme. Une autre thèse forte avancée ici est l'idée que la mécanique quantique fournit des ressources conceptuelles précieuses à l'ontologie sociale. Avec son ontologie des processus, des champs, des connexions, son indéterminisme, et son modèle d'une causation non linéaire, « la mécanique quantique dispose à nouveaux frais les éléments du jeu entre physique et ontologie sociale » (p. 12). Cette thèse, qui aurait peut-être mérité d'être discutée encore davantage, remet au premier plan la possibilité d'un physicalisme concernant le social. L'appel à un modèle quantique promet en effet d'éviter l'inférence, un peu convenue, qui va d'une conception mécaniste et déterministe de la physique à l'irréductibilité du social.

Les auteurs développent bien d'autres thèses suggestives. Ils soutiennent par exemple une forme de *structuralisme*, qui confère un primat aux réseaux, connexions, processus, ou relations, par rapport aux objets et aux propriétés (p. 77-8), ainsi qu'un *meinongianisme* au sujet des entités sociales – « les mondes sociaux contiennent nécessairement des objets non existants » (p. 84). Ils développent aussi une théorie des « *qua*-objets » qui permet de penser la relation entre les individus et les rôles sociaux qu'ils incarnent ou endossent (p. 205-11), et une analyse bi-catégorielle des objets sociaux, et notamment institutionnels, comme des mixtes d'abstrait et de concret (p. 167-9 ; p. 201). Ces thèses structurantes auraient néanmoins gagné à être mieux annoncées d'emblée et plus nettement distinguées du reste du propos. Toutes ne sont pas défendues avec un niveau égal de détail, les auteurs passant parfois trop rapidement sur ce qui les justifie précisément. Malgré tout, ces développements révèlent l'intérêt des ressources techniques de l'ontologie pour penser plus précisément la complexité de la réalité sociale.

Cet ouvrage a plusieurs buts. Il vise premièrement à présenter les principaux débats d'un domaine de recherche relativement méconnu dans le monde universitaire francophone. Il entend aussi démontrer que les outils et concepts forgés dans la métaphysique contemporaine permettent d'élucider le social – l'optique est donc passablement différente de celle que l'on trouve par exemple chez Vincent Descombes, dont les travaux sur les institutions, les règles et l'action collective mobilisent davantage les ressources de la philosophie de l'esprit, du langage, et de l'action. L'ouvrage entreprend enfin la défense de certaines thèses fortes en ontologie sociale, qui pour certaines auraient pu être développées davantage ou discutées de plus près. Cette enquête sur la structure fondamentale de la réalité sociale s'avère cependant fort stimulante. Si l'ouvrage sera plus facilement accessi-

ble aux lecteurs familiers de la littérature métaphysique contemporaine, il devrait plus largement intéresser tous les étudiants et chercheurs dont les travaux engagent une conception du social.

Alexandre DECLOS

Constantine SANDIS, *Raisons et Responsabilité. Essais de philosophie de l'action* (trad. fr. Rémi Clot-Goudard), Paris, Ithaque, 2021, 327 p. Préface de Bruno Gnassounou.

Constantine Sandis a rassemblé dans cet ouvrage quatorze articles, parfaitement traduits par Rémi Clot-Goudard, publiés entre 2008 et 2015, et qui portent sur trois thèmes principaux : (1) la nature de l'action et sa relation aux agents ; (2) l'explication de l'action et les raisons d'agir ; (3) le pouvoir d'agir et la responsabilité (dans des situations tragiques ou d'incertitude). C. Sandis applique dans ses textes une méthode qu'il nomme « déconstructivisme analytique », inspirée de Wittgenstein, et dont la tâche n'est pas de montrer si un énoncé est vrai ou faux, mais bien plutôt de « déterminer quand et pourquoi certains sens [d'énoncés] devraient être vus comme ayant plus de valeur ou davantage de pertinence que d'autres » (p. 16, n. 2). Cette méthode, extrêmement fine et subtile, qui consiste à dissoudre les problèmes par l'élucidation conceptuelle, est tout à fait stimulante et renouvelle le genre de la philosophie de l'action, même si elle peut parfois perdre un lecteur non attentif. C. Sandis plaide en outre tout au long de ce recueil pour ce qu'il appelle un « pluralisme conceptuel » en philosophie de l'action, selon lequel ce que nous appelons « action » n'est pas un « genre de choses unique qui doit être expliqué par les "vraies raisons" » (p. 17). En effet, selon C. Sandis, les termes génériques « action » et « raison d'agir » risquent d'écraser des distinctions conceptuelles pourtant cruciales. Si la plupart des philosophes de l'action, même les plus opposés, se sont fourvoyés selon C. Sandis, c'est justement parce qu'ils auraient supposé implicitement qu'il y avait *une* bonne façon d'analyser l'action et *une* bonne façon de l'expliquer, alors que ce n'est pas le cas.

Ainsi, concernant le thème de la nature de l'action et de son individuation, la réponse à la question « combien d'actions êtes-vous en train d'accomplir en même temps ? » n'est pas univoque et dépend de ce que l'on veut savoir en posant cette question (p. 69) : veut-on savoir combien de choses nous faisons [*the things we do*, que C. Sandis nomme « *our doables* »] ou veut-on savoir combien il y a d'actions accomplies par nous qui consistent à faire ces choses [*our acts of doing them*, que C. Sandis nomme « *our doings* »] ? Cette distinction serait analogue à celle que l'on pourrait faire entre « les choses que nous percevons, croyons ou disons, et le fait de les percevoir, de les croire ou de les dire » (p. 62). Par exemple, une chose faite [*a doable*] serait « manger un œuf » – événement qui peut se répéter



dans l'espace et le temps et être produit par différentes personnes – qu'il faut absolument distinguer de mon action, ici et maintenant, de manger un œuf [*my eating an egg*] qui, contrairement à la chose faite, est un particulier qui ne peut pas se répéter. Cette différence entre nos « faisables » [*doables*] et nos « faires » [*doings*], complètement occultée par le langage ordinaire (et encore plus difficile à restituer en français, puisque des tournures telles que « *my raising my arm* » n'existent pas et nécessitent des paraphrases), rend pourtant caduque la thèse classique en philosophie de l'action, notamment défendue par Elizabeth Anscombe et Donald Davidson, selon laquelle il y aurait quelque chose comme *une* « action » avec plusieurs « descriptions ».

Au sujet de l'explication de l'action, C. Sandis soutient une autre thèse radicale : les raisons pour lesquelles [*reasons for which*] nous accomplissons des actions ne sont pas des raisons expliquant pourquoi [*reasons why*] nos actions se produisent (p. 183). En d'autres termes, pour C. Sandis, les « raisons » ne sont pas des entités qui expliquent une autre entité qui serait « l'action ». Cette affirmation s'ensuit de son « pluralisme conceptuel », selon lequel l'action n'est pas un genre de choses unique qui pourrait toujours être expliqué de la même façon. Il s'oppose par-là à ce qu'il appelle la « *Conception Confuse des Raisons* (CCR) » qu'il résume ainsi : « Les raisons pour lesquelles nous agissons sont des raisons expliquant pourquoi nos actions se produisent » (p. 137, p. 192). Contrairement à la majorité des philosophes analytiques de l'action de la seconde moitié du XX<sup>e</sup> siècle, C. Sandis estime que nos raisons d'agir ne peuvent en aucun cas être pensées sur le modèle des causes explicatives de nos actions. Dans le chapitre important « Déclaration et "vraies" raisons : fabulation et confusion » (p. 127-46), il montre ainsi que nous sommes tout à fait justifiés à affirmer que notre raison d'acheter cette lessive est qu'elle est à nos yeux la meilleure lessive, même si des psychologues comportementalistes peuvent également à bon droit dire que ce qui a causé notre choix était la place de la lessive sur le présentoir. Ces deux affirmations ne se situent tout simplement pas sur le même plan. Cette distinction a en outre des implications éthiques très importantes puisque ce n'est pas du tout la même chose que de justifier notre action par des raisons sexistes, racistes ou homophobes et de découvrir que notre action avait en réalité des causes explicatives sexistes, racistes ou homophobes.

Enfin, la troisième et dernière partie de l'ouvrage aborde de façon très originale la question de la responsabilité morale de l'agent par le biais des tragédies grecques antiques. C. Sandis tire au moins deux leçons de ces dernières : premièrement, les « Anciens » dans leurs tragédies ne confondaient pas la motivation de l'action avec sa production causale (p. 24 et p. 218-25) ; deuxièmement, les agents des tragédies grecques peuvent être tenus pour responsables de choses dont ils sont simplement la cause, même s'ils n'ont pas agi intentionnellement. Cette conception de la responsabilité (à distinguer de la culpabilité) s'accorde avec ce que C. Sandis appelle le *Prin-*

*cipe Jungien* selon lequel « l'acceptation de celui que nous sommes vraiment implique de nous identifier à la part obscure [...]. Nous laissons des marques ou des traces dans le monde, quelle que soit notre intention » (p. 265). Certes, l'action d'Œdipe sous la description qui la présente comme le meurtre de son père n'est pas intentionnelle, mais « il n'y a pas à contester le fait qu'en agissant, il fit de telle sorte qu'il tua son père et coucha avec sa mère (comme l'annonçait la prophétie) » : si c'est une tragédie, c'est bien parce qu'Œdipe sait que ce sont *ses* actions, et celles de personne d'autre (p. 269-70).

Vincent BOYER

Claude ROMANO, *La Liberté intérieure. Une esquisse*, Paris, Hermann, « Mémoire(s) », 2020, 80 p.

Claude Romano est connu, notamment, pour ses travaux fondateurs sur l'herméneutique événementiale<sup>1</sup>, pour sa somme sur la refondation de la rationalité par la phénoménologie<sup>2</sup> et pour ses suggestions visant à renouveler celle-ci par un dialogue avec d'autres courants de la philosophie contemporaine<sup>3</sup>. L'auteur a publié en 2020 cet essai, attachant tant par son objet que par sa construction et sa langue, claires et accessibles à un grand public cultivé.

Depuis Platon et les stoïciens jusqu'à nos jours, la liberté intérieure a souvent été conçue en termes de « maîtrise de soi », c'est-à-dire comme une soumission de nos tendances affectives spontanées (« de premier ordre ») à des volitions « de second ordre » découlant de notre réflexion. C'est cette conception « hiérarchique » que l'auteur récuse, au profit d'une esquisse de la liberté intérieure comme *véritable adéquation à soi-même*, capacité propre à chacun d'accomplir son être dans ce qu'il a d'unique.

L'ouvrage se compose de cinq chapitres (sans titres), précédés d'une introduction. Cette dernière pose le problème en énonçant clairement la position de l'auteur : « La liberté intérieure n'est pas à penser sur le modèle d'un pouvoir sur soi-même [exercé par] une faculté maîtresse. [...] Une décision autonome est bien plutôt une décision qui reflète l'intégralité de ce que nous sommes [...], et qui est dans cette mesure pleinement expressive de nous-mêmes jusque dans les tensions et contradictions qui nous animent » (p. 17-8). Pour démontrer que la liberté intérieure est une adéquation à soi, l'ouvrage commence par critiquer certaines conceptions de l'autonomie qui ne comprennent pas correctement le rapport entre volonté,

1. *L'Événement et le Monde*, 1998, 1999 ; *L'Événement et le Temps*, 1999, 2012 ; tous deux, revus et corrigés, réunis en un seul volume, *L'Événement et le Monde*, 2021.

2. *Au cœur de la raison, la phénoménologie*, 2010.

3. *Les Repères éblouissants. Renouveler la phénoménologie*, 2019.

moi et désir, avant de réévaluer la spontanéité des désirs et leur capacité à exprimer le moi. En distinguant la liberté (extérieure) d'agir et la liberté (intérieure) de vouloir, le premier chapitre s'inscrit dans la controverse entre compatibilistes et incompatibilistes ; pour les premiers, il suffit pour être libre que la cause de ma volonté soit à l'intérieur de moi, ce qui rend l'autonomie *triviale* ; pour les seconds, je peux toujours vouloir à l'encontre de mes meilleurs raisons ou motifs, si bien que mes choix relèvent d'un arbitraire total et ne me permettent pas de me reconnaître en eux, ce qui rend l'autonomie *impossible*. Pourrait-on – s'interroge alors le deuxième chapitre – échapper à cette antinomie par une troisième voie, indiquée par Harry G. Frankfurt (dans son ouvrage *Necessity, volition and love*, 1999), selon qui l'autonomie consiste en un accord entre les désirs de premier ordre (désir d'obtenir ou de faire telle chose) et ceux de second ordre (désir d'avoir tel désir) ? Le résumé des discussions critiques autour de la thèse frankfurtienne finit par constater que celle-ci ne parvient pas à justifier « pourquoi nous devrions considérer que nos attitudes reposant sur une prise de distance réflexive à l'égard de nous-mêmes seraient davantage “nôtres” [...] que des attitudes irréfléchies ». Prenant le contrepied de cette affirmation, le chapitre 3, central à tous égards, réhabilite la *spontanéité* des désirs, en ce sens très précis que nos réactions affectives expriment d'autant plus notre « *true self* » qu'elles échappent à notre contrôle ; cette base permet de développer une conception de l'autonomie comme *intégration* de nos désirs de différents ordres à une *totalité harmonieuse* qui ne peut pas être obtenue par décision volontaire. Le chapitre 4 répond à trois objections susceptibles de disqualifier la vie affective comme instance d'orientation existentielle ; dans ce contexte, l'auteur semble exclure, peut-être un peu trop facilement, que l'*ambivalence* affective (coexistence de, ou oscillation entre, sentiments opposés) puisse durablement brouiller cette orientation. Le chapitre conclusif propose une illustration par l'exemple littéraire de *La Princesse de Clèves* : en renonçant à épouser le duc de Nemours, l'héroïne prend la seule décision « qui ne fasse pas violence à l'ensemble de ses dispositions intérieures et inclinations ».

L'auteur se rattache explicitement à la conception aristotélicienne qui fait reposer la vertu sur une lente « transformation de notre sensibilité elle-même, telle qu'elle se déploie spontanément en nous ». En définissant la liberté intérieure comme accord de l'individu avec soi-même sur le plan de ses volontés et de ses désirs, l'essai de C. Romano s'inscrit aussi bien – quoiqu'il ne le mentionne jamais – dans le sillage de Spinoza, qui soutient que la raison est impuissante à réprimer les affects et pour qui l'*acquiescentia in se ipso* est ce que nous pouvons espérer de meilleur. On aimerait également savoir comment l'auteur se situe à l'égard de la célèbre distinction bergsonienne entre moi superficiel et moi profond, à quoi ses développements font souvent songer. L'opposition structurante dans l'ouvrage semble être celle entre *coercition intérieure* et *intégration harmonieuse*, plutôt que celle entre conceptions « hiérarchique » et « non hiér-

archique » de l'autonomie ; cette terminologie peut en effet dérouter, dans la mesure où l'harmonie implique également une hiérarchie, fût-elle non répressive (C. Romano emprunte à Scheler la notion de « stratification » des phénomènes affectifs en rappelant, par exemple, que la stabilité des émotions est moindre que celle des sentiments, elle-même inférieure à celle des humeurs, etc.).

L'ouvrage, de dimension modeste mais non dépourvu de force, prolonge un autre livre récent du même auteur, *Être soi-même* (2018), qui proposait une relecture de l'histoire de la philosophie à l'aune de la notion d'authenticité, comprise comme capacité d'être fidèle à ses aspirations profondes. Ravivant ainsi avec bonheur l'interrogation sur la liberté comme empire sur soi ou fidélité à soi, l'essai néglige en revanche le problème que pose la recherche même de la liberté intérieure : l'être qui prend une telle initiative n'est-il pas nécessairement toujours déjà libre en un sens qui reste à préciser ?

Patrick LANG

Jerrold LEVINSON, *L'Expérience musicale. Appréciation, expression, émotion*, Paris, Vrin, « Musicologies », 2020, 352 p. Textes réunis, traduits et introduits par Clément Canonne et Pierre Saint-Germier.

Clément Canonne et Pierre Saint-Germier ont réuni dans ce second volume consacré au philosophe Jerrold Levinson six textes écrits entre 1982 et 2006. Plusieurs de ces textes, une première fois parus dans des revues spécialisées, ont été reproduits par la suite dans les grands ouvrages (*The pleasures of aesthetics, Contemplating art, Musical concerns*)<sup>4</sup> qui ont assuré la reconnaissance de Jerrold Levinson dans le champ de l'esthétique philosophique. Ce n'est pas le moindre mérite de *L'Expérience musicale* que de rendre accessible au public français les textes de l'un des philosophes américains les plus lus et les plus commentés aujourd'hui. Cet ouvrage fait d'ailleurs suite à un premier recueil de cinq articles de Levinson (*Essais de philosophie de la musique*), paru en 2015 chez le même éditeur, et portant sur la définition de la musique et l'ontologie de l'œuvre musicale.

Les six textes réunis engagent la position de l'auteur sur différents problèmes philosophiques touchant à l'expérience musicale : la question de l'évaluation des œuvres (ce qui fait la réussite et la valeur d'une composition musicale) ; la question très débattue de l'expressivité musicale (ce que signifie la musique et comment une œuvre musicale parvient à exprimer

4. *The pleasure of aesthetics*, Ithaca, Cornell University Press, 1996 ; *Contemplating art*, Oxford, Oxford University Press, 2006 ; *Musical concerns*, Oxford, Oxford University Press, 2015.

certaines émotions comme la tristesse, la joie ou l'attente); enfin, le rôle joué dans l'évaluation et l'interprétation des œuvres par les émotions ressenties par l'auditeur (y compris les émotions négatives, selon un paradoxe bien connu des esthéticiens). Ces questions différentes, bien que reliées entre elles, organisent le découpage thématique du recueil. Chacune des trois sections (« Évaluation », « Expression », « Émotion ») est précédée d'une longue introduction, très utile et très documentée, de Clément Canonne et Pierre Saint-Germier – chacune faisant le point sur les débats actuels en philosophie de la musique et en esthétique analytique, qui est la tradition à laquelle se rattache Jerrold Levinson. Il n'est pas inutile de rappeler que l'auteur de ces essais a contribué depuis plus de trente ans à définir les enjeux, les problèmes et certaines des positions les plus stimulantes de l'esthétique de tradition analytique.

Pour Levinson, l'appréciation esthétique de la musique dépend de la manière dont elle est conduite (à savoir la manière dont la musique progresse pas à pas) et de ce qu'elle exprime en vertu de sa progression, plutôt que de la manière dont elle sonne à l'oreille d'un auditeur. Il s'agit de la thèse du concaténationisme de l'écoute musicale, qui s'oppose à différentes variantes du formalisme et de l'instrumentalisme esthétique. Cette position « offre un cadre théorique pour penser l'appréciation esthétique de la musique comme l'attitude visant à suivre pas à pas l'émergence de contenus musicaux » (p. 31). S'agissant des qualités proprement expressives de la musique et de la façon dont, en général, l'œuvre musicale signifie et exprime certains contenus, Levinson défend une thèse originale, encore que conciliante avec plusieurs autres positions disponibles (comme les théories de l'éveil et les théories de la ressemblance). L'émotion que nous entendons dans la musique est attribuée par Levinson à un sujet fictif, interne à la musique : la *persona* de l'œuvre. En bref, lorsque nous écoutons une musique triste ou joyeuse, nous imaginons un agent, triste ou joyeux, qui s'exprime par et dans la musique en vertu d'une ressemblance que nous percevons entre les contours de la musique et les modalités d'expression que nous attribuons spontanément à la tristesse ou à la gaieté. Par la médiation de l'imagination, la musique est ainsi susceptible de provoquer chez l'auditeur une réponse émotionnelle de plus ou moins grande intensité, qui nous guide dans l'appréciation de l'œuvre et l'interprétation de ses contenus. Cette thèse offre par la suite de considérer que certaines œuvres musicales relèvent d'un drame au contenu psychologique relativement complexe, et dans lequel s'expriment tour à tour (comme dans un duo), ou de concert, différents personnages. Bien sûr, l'identification de ces contenus plus complexes relève en partie de l'interprétation de l'auditeur. Il revient par exemple à l'auditeur de décider si un changement de rythme exprime l'arrivée d'un nouveau personnage ou l'exposition d'un nouvel aspect psychologique de la même *persona*.

Enfin, l'ouvrage contient une postface rédigée par Clément Canonne et Pierre Saint-Germier. Celle-ci fait le point sur les relations, parfois con-

flictuelles, qu'entretiennent l'esthétique philosophique et les travaux de psychologie empirique qui sont menés depuis plusieurs années dans le domaine des émotions musicales. En plus de faire connaître ces résultats empiriques (que l'esthétique philosophique, qui s'est longtemps appuyée sur une psychologie naïve, ne peut plus se permettre d'ignorer), et de situer la propre position de Levinson dans un débat qui porte en fait sur l'opportunité de naturaliser l'esthétique, cette postface dégage des perspectives de recherche intéressantes pour l'avenir de l'esthétique musicale. La thèse défendue par Cannone et Saint-Germier revient à affirmer que l'esthétique musicale devrait pouvoir compter sur la complémentarité d'une analyse vraiment conceptuelle (qui reste la chasse gardée de la philosophie) et d'une approche plus expérimentale.

Alexis ANNE-BRAUN

Robert MULLER, *La Puissance de la musique*, Paris, Vrin, « Moments philosophiques », 2021, 187 p.

Où réside la puissance de la musique ? Se trouve-t-elle dans sa capacité à nous « parler » ou à nous « dire » quelque chose ? L'affirmation n'est pas rare : la musique aurait le pouvoir de véhiculer un message et de communiquer du sens – en un mot de fonctionner comme un langage. Dans *La Puissance de la musique*, Robert Muller s'inscrit pourtant en faux contre cette idée : la puissance de la musique n'est pas à chercher dans un prétendu « message musical », mais dans une forme tout à fait particulière de plaisir éprouvé.

Cette thèse repose en grande partie sur la défense d'une expérience esthétique qui se dispense des intentions du compositeur et des représentations qui peuvent accompagner l'écoute. Le plaisir musical repose sur la variété des émotions individuelles suscitées par la musique : ce sont les réactions *affectives* de l'auditeur qui priment. En arrière-plan, il est fait appel à une conception kantienne du jugement esthétique, selon laquelle la satisfaction éprouvée en présence d'une œuvre d'art, irréductible à des concepts ou à des contenus – on pourrait dire, à de la *connaissance* – est liée à un « libre jeu » de l'imagination et de l'entendement. L'auteur ajoute que si l'appréciation de l'auditeur est libre, elle n'est pas pour autant passive : loin de se laisser aller de façon désordonnée à des émotions arbitraires, l'auditeur peut dominer les émotions éveillées à la faveur de l'attention qu'il apporte à ce qui est entendu. La série des « émotions positives et maîtrisées » qui résulte de cette activité est ce qui fait la singularité du plaisir musical.

L'argumentation se fait en deux temps. Une première partie interroge cette idée que la musique, pour être source de plaisir, doit nous « dire » quelque chose : les éléments musicaux d'une œuvre pourraient opérer des

fonctions de *renvoi* à des choses extra-musicales, comme des objets physiques (des paysages par exemple), des sentiments (la mélancolie, l'enthousiasme) ou des idéaux (la patrie ou la fraternité). Mais y a-t-il vraiment une manière de signifier qui soit propre à la musique ? Cela n'a rien d'évident. Tout d'abord (p. 24-30), si l'on prend le cas des œuvres accompagnées de texte (paroles, programme ou commentaires ajoutés), rien ne prouve que les significations ne viennent pas plutôt du texte que des éléments musicaux. Ensuite (p. 30-64), si l'on cherche à défendre une « théorie de l'imitation » – certaines combinaisons mélodiques, harmoniques et rythmiques permettraient d'imiter, au sens large de désigner ou de représenter, des réalités extérieures à la musique – on ne peut qu'achopper sur la question de la *détermination* des unités signifiantes de base et de leur valeur sémantique. En dépit de tout effort du compositeur, le « discours » musical est donc condamné à être vague et indéterminé. Un dernier recours (p. 66-79) consiste à assumer positivement l'indétermination : la musique serait un langage d'un type particulier, qui « méprise les mots » ou se « signifie lui-même ». Mais un langage qui ne *renvoie* à rien est-il vraiment encore authentiquement un langage ? Selon l'auteur, il est plus raisonnable « d'aborder la question de la puissance de la musique lorsqu'il est fait l'économie du sens » (p. 79).

La seconde partie du livre opère ainsi un changement radical de point de vue : la musique n'y est plus affaire de compréhension ou de vérité, mais d'*émotion* et de *beauté*. Une beauté d'un type tout à fait singulier néanmoins, puisqu'elle ne consiste pas en une propriété de l'œuvre mais en un sentiment du *sujet* – ce qui rejoint la fameuse thèse kantienne d'une « beauté libre », ici déclinée dans le domaine musical (p. 97-113). En fin de compte, c'est l'affectivité qui règne, et le plaisir intérieur que l'auditeur éprouve à « suivre le mouvement de la musique en découvrant en même temps son retentissement en soi » (p. 106).

La position défendue dans ce livre a le mérite de résoudre plusieurs problèmes qui se posent à tout philosophe de la musique. Elle propose une solution au « paradoxe des émotions négatives », puisque la possibilité de maîtriser les émotions suscitées par la musique permet de convertir des affects pénibles en plaisirs esthétiques. En outre, elle met en exergue le caractère actif de l'appréciation musicale, et évite les apories d'une approche fondée sur des intentions de communication de la part du compositeur. Corollairement, la position défendue valorise la diversité des situations d'écoute et des jugements esthétiques, et donc l'importance de discuter des œuvres et d'embrasser avec tolérance la multiplicité des opinions possibles. De plus, et cela n'est pas négligeable, elle rappelle l'intérêt d'un certain formalisme esthétique, trop souvent évacué sans plus de discussions. Pour finir, elle ne sacrifie pas à la subjectivité des goûts la possibilité de distinguer des œuvres médiocres et des chefs-d'œuvre : la matière des œuvres peut toujours être agencée selon différents degrés de qualité, ou d'ingéniosité.

Doit-on néanmoins accepter la doctrine kantienne, sans la discuter ? Si l'on pense que l'esthétique du philosophe de Königsberg force l'adhésion, il ne peut guère plus y avoir de débat possible. Mais il n'est pas sûr que l'orthodoxie kantienne fasse toujours l'unanimité parmi les philosophes de la musique contemporains. Il existe toute une tradition de pensée, fort vivante aujourd'hui, qui conteste que les arts soient d'abord liés à la sensibilité, c'est-à-dire à des phénomènes subjectifs, intimes, privés. Selon cette tradition, l'appréciation musicale dépend moins d'affects que de visées, de croyances et de catégorisations : bref, de mécanismes *rationnels*. Selon cette tradition donc, la « puissance de la musique » aurait moins à voir avec l'émotion, mais tout à voir avec la connaissance. Mais s'engager dans cette voie, ce serait remettre en question le principe fondamental de la libre beauté que l'ouvrage de Robert Muller s'est engagé à défendre. Il y aurait, en tout cas, bon nombre de questions à poser à l'auteur pour en débattre.

Vincent GRANATA



Cet ouvrage a été mis en pages par



<pixelence>

ISBN n° 978-2-13-083530-1 - ISSN n° 0035-1571

Dépôt légal : avril 2022

Revue éditée par Humensis S. A.

© Presses Universitaires de France/Humensis, 2022  
170 bis, boulevard du Montparnasse, 75014 Paris