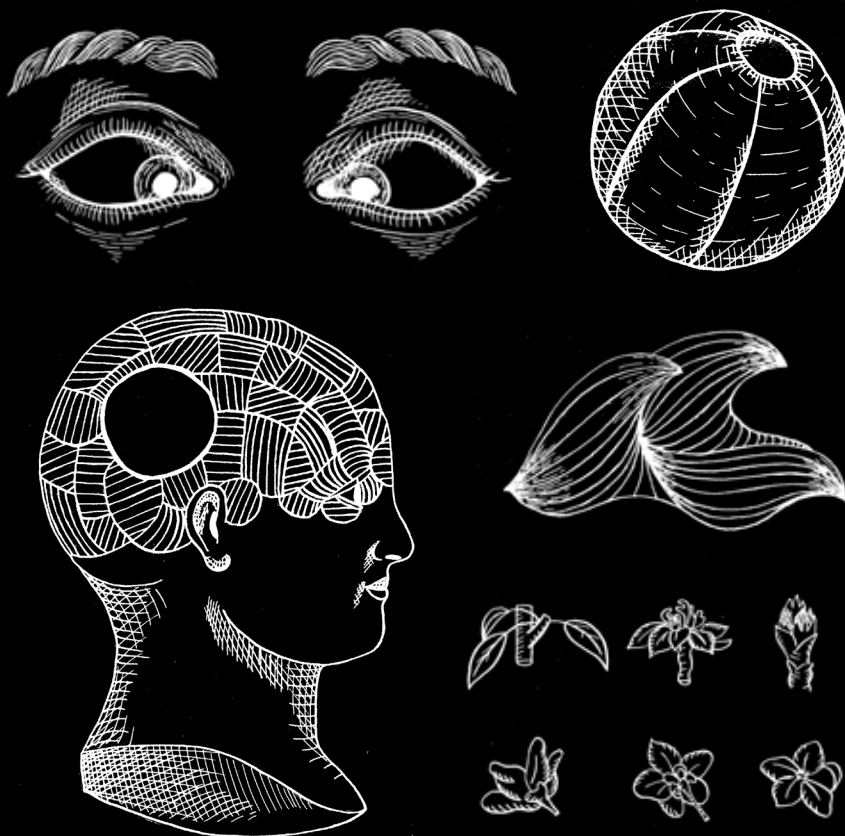


Volume XIII



pensées canadiennes

Canadian Undergraduate Journal of Philosophy

Revue de Philosophie des Étudiants au Baccalauréat du Canada



Pensées Canadiennes

**Canadian Undergraduate Journal of Philosophy
Revue de Philosophie des Étudiants au Baccalauréat du Canada**

Volume XIII | 2015

c/o McGill University Department of Philosophy
Room 414, Leacock Building
855 Sherbrooke Street West
Montréal, QC H3A 2T7

journal@penseescanadiennes.com
www.penseescanadiennes.com

Le droit d'auteur des essais parus dans cette revue
demeure la propriété des auteurs

Copyright of the essays included in this journal
remains the property of the authors.

ISSN 1492-2797

Nous voudrions remercier les donateurs suivant pour leur appui généreux
We would like to thank the following donators for their generous support

Société de philosophie du Québec

Canadian Philosophical Association

AUS Journal Fund—McGill University

Dean of Arts Development Fund—McGill University

McGill Alumni Association—McGill University

Campus Life Fund—McGill University

Department of Philosophy—McGill University

Department of Philosophy—Queen's University

Department of Philosophy—Université de Sherbrooke

Department of Philosophy—Université de Montréal

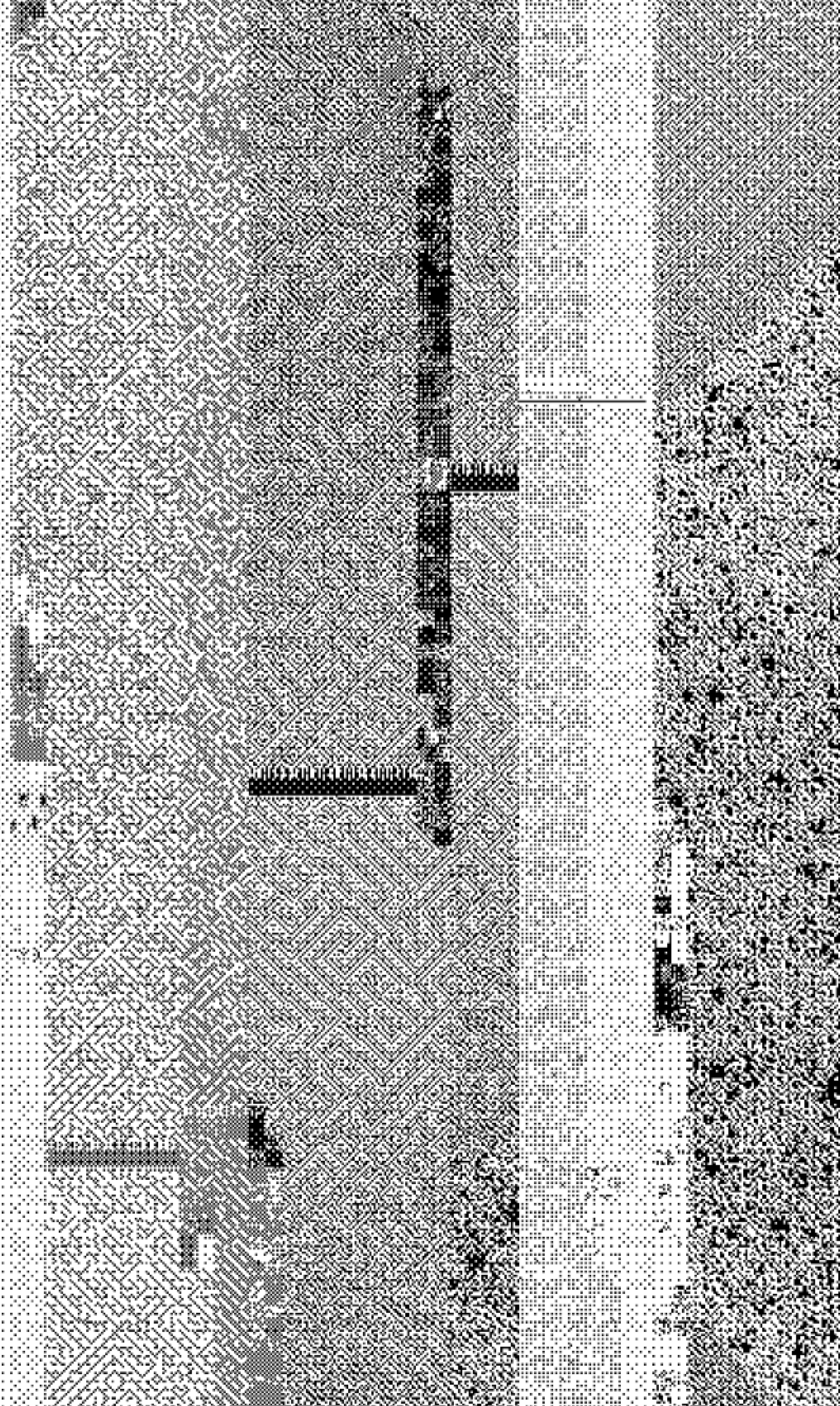
ADEPUM (Association des étudiants en philosophie de l'Université de Montréal)



Alumni
Association

Association
des diplômés





pensées

Comité de Rédaction | Editorial Board

ÉDITEURS-EN-CHEF | EDITORS-IN-CHIEF

**Pierre Bertrand (Université de Montréal),
Mirra-Margarita Ianeva (McGill University),
Samuel Mongeau (McGill University)**

ÉDITEURS | EDITORS

**Evangelian Collings (Queens University),
Maxime Fortin-Archambault (Université de
Montréal), Ryan Kipp (McGill University),
Tianyu Zhang (McGill University), Tiger
Zheng (McGill University)**

[7]

LECTRICE | READER

Bettina Bergo

TRADUCTION | TRANSLATION

Gabriel Boulet, Samuel Mongeau

DESIGN GRAPHIQUE | GRAPHIC DESIGN

Fanny Vassilatos

IMPRESSION | PRINTING

Le Caïus Du Livre

Introduction

Pensées canadiennes est une revue philosophique, faite par et pour des étudiants et étudiantes de premier cycle au Canada. C'est en ce sens qu'elle est dédiée à la publication, et à la présentation au public, de textes qui se distinguent de par la rigueur et l'originalité du raisonnement qu'ils exposent. Nous sommes honorés de vous présenter cette treizième édition de Pensées canadiennes.

[8]

Dans cette édition, vous trouverez d'abord une entrevue avec le distingué Evan Thompson, auteur et professeur au département de philosophie de l'Université de la Colombie-Britannique. Dans cette entrevue, professeur Thompson y discute de ses deux dernières œuvres, *Mind in Life* et *Waking, Dreaming, Being*, de même que quelques réflexions personnelles sur la pertinence des expériences de la pensée dans le discours philosophique, et sur l'avenir de la philosophie dans l'ère de l'interdisciplinarité. Cette entrevue est présentée en français et en anglais. Vous y trouverez de même cinq excellents articles. Il sera d'abord présenté le texte *La Puissance spinoziste et l'interprétation deleuzienne* d'Élisabeth Chevalier. Puis, suivra le texte *Against Representationalism* de Louis Ramirez. Ensuite se trouve le texte *Vers une phénoménologie politique: la ressaisie straussienne de Husserl* d'Antoine Pageau St-Hilaire. Encore, un article intitulé *"Make-Believe" Emotions: Vividness, Video Games, and Emotional Engagement with Fiction* nous est livré par Stephanie Butera. Enfin,

vous trouverez l'article *Self-Consciousness in "The Phenomenology of Spirit"* par Joshua William Peter White.

Tous les articles de cette édition et ceux des éditions précédentes sont également publiés en ligne sur notre site internet www.penseescanadiennes.com.

Les éditeurs en chef veulent chaleureusement remercier tous ceux qui ont contribué au succès de ce journal: les étudiants ayant soumis des articles; Evan Thompson qui a généreusement accepté de répondre à nos questions; notre équipe d'éditeurs et notre lectrice; nos généreux donateurs; ainsi que notre graphiste, responsable du travail typographique, de la mise en page, et de l'édition. Pensées canadiennes vous est redevable pour votre temps, vos efforts créatifs, et votre constante participation.

Tout comme nos prédécesseurs, nous, les éditeurs de cette nouvelle édition de Pensées, avons rejoint ce projet pour différentes raisons, encore que celles-ci soient compatibles.

Pierre a joint l'équipe d'éditeurs en chef parce que, selon lui, il importe de se créer des milieux de vie, des espaces où l'on peut réinterpréter nos études, nos réflexions et nos intuitions à l'aune de nos projets personnels et autres motivations, le tout participant d'un certain élan vital. D'autre part, étant désabusé par le milieu universitaire et académique, il lui a été nécessaire de trouver et de participer à des projets lui donnant des points d'attaches et des lieux auxquels il pourrait se fixer. En ce sens, le travail d'éditeur en chef au sein de Pensées canadiennes en est un éminemment formateur. C'est ainsi qu'à travers l'apprentissage de la manière dont est gérée une revue et la façon de vivre cette gestion, il a été en mesure de discuter certaines façons de faire et, au-delà de celles-ci, des positions théoriques y menant. Dès lors, c'est justement à travers un travail de ce genre que le parcours scolaire finit par prendre une certaine importance, un certain sens. Et cela se fait autant en participant à la création de cette revue annuelle qu'en amenant des auteurs à partager leurs réflexions et à inscrire leurs idées dans un discours se voulant public.

Mirra, de son côté, a souhaité se joindre à l'équipe éditoriale par désir de rompre avec la tradition d'une publication universitaire locale. Le fait d'encourager des étudiants provenant de milieux académiques divers à contribuer à un projet collaboratif d'envergure nationale est, selon elle, un élément important dans le ralliement des esprits curieux et inventifs

représentant la force motrice de toute communauté intellectuelle. De par le ralliement qu'il traduit, le journal devient un creuset d'idées consacré à enrichir le discours philosophique, c'est-à-dire de le rendre plus précis et nuancé par l'interrogation et le raisonnement. Le potentiel d'un tel enrichissement s'en trouve accru dans un contexte où les frontières langagières, régionales et universitaires ne sont plus.

Samuel, quant à lui, s'est souvent senti bombardé par une certaine imagerie qui semblerait tenter de le convaincre, et de nous convaincre tous, de ce que représenterait supposément le fait d'être un philosophe. Que ce soit des hommes grisonnants portant la barbe et la toge, des hommes masquant le gris de leurs cheveux sous d'énormes perruques, ou bien encore des hommes barbus en veston de tweed et fumant la pipe, l'imagerie publique, bien que caricaturale, qui émane du domaine de la philosophie ne représente en rien, selon Samuel, le réel dynamisme et la diversité de ses sujets et de ses adeptes. Le défi d'un journal dédié aux étudiants du premier cycle est justement de permettre l'élimination de tels stéréotypes au profit d'une philosophie que l'on pourrait peut-être qualifier d'«imberbe», à la fois plus jeune et plus féminine—une philosophie qui symboliserait mieux le présent et le futur du domaine, plutôt que son passé.

[10]

Nous invitons nos lecteurs bacheliers à soumettre leurs articles pour le volume de l'année prochaine. À tous nos lecteurs, nous vous confions à présent ce volume, en espérant qu'il suscitera autant la réflexion que le plaisir.

Pierre Bertrand
Mirra-Margarita Ianeva
Samuel Mongeau

**ÉDITEURS ET ÉDITRICE EN CHEF
PRINTEMPS 2015**

Introduction

[11] Pensées canadiennes is a philosophy journal, made by and for Canadian undergraduate students. The journal is dedicated to publishing, as well as to presenting to the public, texts that distinguish themselves through the rigorous and original philosophical content that they present. It is thus with great pleasure that we present the thirteenth edition of Pensées canadiennes.

In this edition, you will find an original interview with the eminent Evan Thompson, author and professor at the Philosophy Department of the University of British Columbia. In this interview, professor Thompson discusses his two latest books, *Mind in Life* and *Waking, Dreaming, Being*, and shares a few personal reflections in regards to the pertinence of thought experiments in philosophical discourse, and the future of philosophy in the age of interdisciplinarity. This interview is presented in both official languages. You will also find five excellent undergraduate essays. We begin with *La Puissance spinoziste et l'interprétation deleuzienne* by Élisabeth Chevalier. Then follows the essay *Against Representationalism* authored by Louis Ramirez. Then, you will find the article *Vers une phénoménologie politique: la ressaisie straussienne de Husserl* by Antoine Pageau St-Hilaire. The next essay is "Make-Believe" *Emotions: Vividness, Video Games, and Emotional Engagement with Fiction* by Stephanie Butera. Finally, we conclude with the essay *Self-Conscious-*

ness in the *“Phenomenology of Spirit”* authored by Joshua William Peter White.

All the articles from this edition, as well as those from previous years, are published online on our website www.penseescanadiennes.com.

The editors-in-chief would like to extend their warmest thanks to those who have contributed to the success of the journal: the students who have submitted articles; Evan Thompson who has generously accepted to provide answers to our questions; our team of editors and readers; our generous donors; as well as our graphic designer, responsible for the typography and the copy editing. Pensées canadiennes is deeply indebted to you for your precious time, creative efforts, and unfailing involvement.

As our predecessors, we, the editors of this new edition of Pensées have joined this project for different, albeit consonant, reasons.

Pierre joined the team of editors-in-chief because, in his view, it is important to create spaces where our studies can take on new meanings and be reinterpreted in light of other projects and motivations, all of which can partake in a vital impetus. On the other hand, disillusioned with the academic and scholarly milieu, Pierre felt a pressing need to participate in new projects that function as anchor points. In this sense, the work of an editor-in-chief has the potential for being deeply informative and edifying. By learning the nuts and bolts of journal management, Pierre has been able to discuss highly practical procedures and the theoretical background that underlies them. It is precisely through this kind of hard work that an academic development acquires importance and meaning. And this is accomplished not only by participating in the creation of the journal, but also by encouraging authors to share their opinions, and to situate their ideas in a discourse that strives to become public.

[12]

Mirra embarked on this project wishing to partake in a student initiative that breaks with the tradition of local, university-based publication. Encouraging students from different academic milieus to contribute to a project that is national in scope is, in her view, an important element in bringing together those interested, inquisitive and creative intellects that constitute the motive force of our intellectual communities. Insofar as this journal is the locus of such a congregation of minds, it is also an agora where ideas engage in lively debate, rendering philosophical discourse at

once more nuanced and more precise. The potential for such enrichment is infinitely greater in a context in which the boundaries between different languages, regions, and universities are made more permeable.

Samuel has often felt bombarded by a certain imagery that seems to try to convince him, and to convince us all, of what it supposedly means to be a philosopher. Whether it be greying men sporting beards and togas, men hiding the grey of their hair under enormous wigs, or again bearded men wearing tweed blazers and smoking their pipes, the public imagery that emanates from the field of Philosophy, though caricatured, does not represent, according to Samuel, the real dynamism and diversity of its topics and of its members. The challenge of a journal dedicated to undergraduates is specifically to allow for the elimination of such stereotypes in favour of a philosophy that we may call “beardless”, at the same time younger and more feminine – a philosophy that would better encompass the present and the future of the domain, over and above its past.

It is with enthusiasm that we invite those of our readers who are undergraduate students to submit papers for next year’s edition. We now hand you over this volume, hoping that it will incite further discussion and critical reflection.

[13]

Pierre Bertrand
Mirra-Margarita Ianeva
Samuel Mongeau

**EDITORS-IN-CHIEF
SPRING 2015**

Auteurs

Contributors

[14]

ÉLISABETH CHEVALIER (Université de Montréal)

Élisabeth Chevalier étudie en philosophie à l'Université de Montréal. Ses intérêts hétéroclites la mènent principalement à l'étude de la philosophie moderne et des théories féministes.

Élisabeth Chevalier studies Philosophy at the University of Montreal. Her diverse interests have lead her to study modern philosophy and feminist theories.

LOUIS RAMIREZ (McGill University)

Louis Ramirez is a graduating senior at McGill University. At present, his philosophical interests lie in moral philosophy (normative ethics, ethics of care, moral psychology) and its applications to

ethical problems as they arise in cases of mental health. Upon completion of his undergraduate thesis, Louis hopes to work as a researcher in neuroethics before pursuing a graduate degree in philosophy, with the ambition of researching the importance of depressive disorder to analytic philosophy.

[15] Louis Ramirez termine présentement un Baccalauréat en Philosophie à l'Université McGill. Présentement, il s'intéresse avant tout à la philosophie morale (l'éthique normative, l'éthique du care, la psychologie morale) et à l'application de cette dernière dans les dilemmes moraux survenant dans les cas de santé mentale. Après avoir complété sa thèse de premier cycle, Louis espère travailler comme chercheur en neuroéthique avant d'entamer des études de deuxième cycle en philosophie, avec l'ambition de faire des recherches sur l'importance de la dépression en philosophie analytique.

ANTOINE PAGEAU ST-HILAIRE (Université Laval)

Antoine Pageau St-Hilaire est diplômé du Certificat sur les œuvres marquantes de la culture occidentale (2011-2012) à l'Université Laval, où il termine présentement un Baccalauréat en Philosophie (2012-2015). Il poursuivra à la maîtrise au semestre prochain des recherches dans le domaine de l'herméneutique post-heideggérienne et de la philosophie politique à l'Université d'Ottawa. Il s'intéresse à la philosophie politique continentale prise au sens large et ses publications et communications ont porté sur Sophocle, Platon, Aristote, Al-Fārābī, Shakespeare, Kant, Tocqueville, Husserl, Strauss, Gadamer et Gauchet.

Antoine Pageau St-Hilaire is a graduate from the Certificat sur les œuvres marquantes de la culture occidentale (2011-2012) and will complete this semester his B.A. in Philosophy at Université Laval (2012-2015). In September, he will begin an M.A. at the University of Ottawa in post-Heideggerian hermeneutics and political philosophy. The focus of his research has been continental political philosophy broadly construed, and he has published papers and commentaries on Sophocles, Plato, Aristotle, Al-Fārābī, Shakespeare, Kant, Tocqueville, Husserl, Strauss, Gadamer, and Gauchet.

STEPHANIE BUTERA (McGill University)

Stephanie Butera is in the final semester of her undergraduate degree in Philosophy and History with a minor in Religious Studies at McGill University. In September, she plans to relocate from her beloved city of Montreal to pursue a Master's degree in Philosophy at Memorial University in St. John's, Newfoundland. Her primary interests are at the intersection of existentialism, phenomenology, and aesthetics. As such, she hopes to settle on a graduate thesis that examines both the problems and solutions presented by the phenomenon of artistic creation in the existential and phenomenological traditions. In her spare time, Stephanie can be found philosophically engaging with the artistic medium of video games.

[16]

Stephanie Butera termine présentement un double Baccalauréat en Philosophie et Histoire avec une mineure en Études Religieuses. En septembre, elle planifie quitter sa ville bienaimée, Montréal, afin d'entamer une maîtrise en Philosophie à l'Université Memorial à Saint-John's,

Terre-Neuve. Ses intérêts de recherche se trouvent à l'intersection de l'existentialisme, de la phénoménologie et de l'esthétique. Ainsi, elle espère rédiger une dissertation qui examinera à la fois les problèmes et les solutions que présente le phénomène de la création artistique aux traditions existentialiste et phénoménologique. Dans son temps libre, Stephanie aime à se livrer à l'étude philosophique des jeux vidéo.

JOSHUA PETER WILLIAM WHITE (Carleton University)

Joshua White is currently a student at Carleton University, where he is completing a Bachelor of Humanities with minors in Philosophy and Political Science. His academic interests focus on the history of philosophy, the notion of intersubjectivity, in addition to critiques of liberalism.

[17] Joshua White est étudiant à l'Université Carleton, où il termine présentement un Baccalauréat en Lettres et Sciences Humaines avec des mineures en philosophie et sciences politiques. Ses intérêts académiques portent sur l'histoire de la philosophie, la notion de l'intersubjectivité, ainsi que sur les critiques du libéralisme.

Entrevue avec Evan Thompson

Interview with Evan Thompson

[18]

INTRODUCTION

Evan Thompson est professeur de Philosophie à l'Université de la Colombie-Britannique et membre de la Société royale du Canada. Il a reçu son B.A. du Collège Amherst en Études asiatiques et ses M.A. et Ph. D. en Philosophie à l'Université de Toronto. Ses champs d'expertise sont la science cognitive et la philosophie de l'esprit, la phénoménologie, ainsi que la philosophie interculturelle — en particulier les philosophies indienne et bouddhiste en lien avec la science et la philosophie occidentale. Il a écrit *Waking, Dreaming, Being: Self and Consciousness in Neuroscience, Meditation, and Philosophy* (Columbia University Press, 2015), *Mind in Life: Biology, Phenomenology, and the Sciences of Mind* (Harvard University Press, 2007), *Colour Vision: A Study in Cognitive Science and the Philosophy of Perception* (Routledge Press, 1995), en plus d'avoir coécrit *The Embodied Mind: Cognitive Science and Human Experience* (MIT Press, 1991). En outre, il est le coéditeur de

Self, No Self? Perspectives from Analytical, Phenomenological, and Indian Traditions (Oxford University Press, 2010) et de *Cambridge Handbook of Consciousness* (Cambridge University Press, 2007). Avant d'enseigner à l'Université de la Colombie-Britannique, il a été professeur à l'Université de Toronto (2005-2013), à l'Université York (1996-2005), à l'Université de Boston (1992-1994) et à l'Université Concordia (1992-1994). Il a également été professeur invité à l'Université du Colorado à Boulder, à l'Université Friedrich-Schiller à Iéna, à l'École Polytechnique à Paris et à l'Université de Copenhague. En 2014, il a été professeur invité de Numata au Centre d'Études bouddhistes de l'Université de la Californie à Berkeley.

[19] Evan Thompson is Professor of Philosophy at the University of British Columbia and a Fellow of the Royal Society of Canada. He received his A.B. from Amherst College in Asian Studies and his M.A. and Ph.D. in Philosophy from the University of Toronto. He works in the fields of cognitive science and the philosophy of mind, Phenomenology, and cross-cultural philosophy, especially Indian philosophy and Buddhist philosophy in dialogue with Western philosophy and science. He is the author of *Waking, Dreaming, Being: Self and Consciousness in Neuroscience, Meditation, and Philosophy* (Columbia University Press, 2015), *Mind in Life: Biology, Phenomenology, and the Sciences of Mind* (Harvard University Press, 2007), *Colour Vision: A Study in Cognitive Science and the Philosophy of Perception* (Routledge Press, 1995), and co-author of *The Embodied Mind: Cognitive Science and Human Experience* (MIT Press, 1991). He is co-editor of *Self, No Self? Perspectives from Analytical, Phenomenological, and Indian Traditions* (Oxford University Press, 2010), and the *Cambridge Handbook of Consciousness* (Cambridge University Press, 2007). Before moving to the University of British Columbia, he taught at the University of Toronto (2005-2013), York University (1996-2005), Boston University (1994-1996), and Concordia University (1992-1994). He has held visiting positions at the University of Colorado, Boulder; the Friedrich-Schiller-University, Jena; the École Polytechnique, Paris; and the University of Copenhagen. In 2014 he was the Invited Numata Visiting Professor at the Center for Buddhist Studies, University of California, Berkeley.

PENSÉES Dans la préface de votre livre *Mind in Life* (2007), vous établissez que votre but est de renforcer et d'harmoniser la relation de la biologie, de la psychologie et de la neuroscience avec les études phénoménologiques de l'expérience subjective. Tout d'abord, comment expliquer le manque d'attention de la science cognitive à l'égard de l'expérience subjective? Pensez-vous que l'objectif de transmettre une connaissance plus rigoureuse de l'esprit—c'est-à-dire moins biaisée et plus objective—peut en partie expliquer le fait que la science cognitive néglige l'aspect subjectif de l'expérience dans ses études?

EVAN THOMPSON Au début, la science cognitive a ignoré ou a tenté d'écarter l'expérience subjective, conséquence d'événements imprévus et historiques. Tous les pères fondateurs de la psychologie expérimentale moderne—tels que Ernst Mach, Ewald Hering, Hermann von Helmholtz, Edward B. Titchener, Wilhelm Wundt et William James—ont accordé une grande importance à l'expérience subjective et se sont penchés sur la façon d'en faire la meilleure étude scientifique possible. Mais à cause de l'échec apparent de

PENSÉES In the preface to your book *Mind in Life* (2007) you explain that your aim is to bring biology, psychology and neuroscience into “a closer and more harmonious relationship” with phenomenological investigations of subjective experience. How can we explain the lack of scientific concern with subjective experience in cognitive science in the first place? Do you think that the project of providing a more “rigorous”—that is, less biased and more objective—knowledge of the mind can in part explain why cognitive science has neglected the subjective character of experience from its investigation?

EVAN THOMPSON Cognitive science initially ignored or tried to set aside subjective experience mainly as a result of contingent, historical developments. All of the founding figures of modern experimental psychology—for example, Ernst Mach, Ewald Hering, Hermann von Helmholtz, Edward B. Titchener, Wilhelm Wundt, and William James—were deeply concerned with subjective experience and with the question of how best to study it scientifically. But with the perceived failure of intro-

[21]

la psychologie introspectionniste au début du vingtième siècle et de la montée du béhaviorisme, on a éventuellement considéré l'expérience subjective comme étant inappropriée à la psychologie scientifique, point de vue dont a hérité la science cognitive dans ses premières années formatives, au milieu du vingtième siècle. Néanmoins, d'autres importants courants contemporains touchant à l'étude scientifique de l'esprit, particulièrement en Europe continentale—notamment le gestaltisme, la psychologie phénoménologique et certains aspects de la psychiatrie—, se sont toujours occupés à comprendre l'expérience subjective. De nos jours, la situation de la science est différente de celle des premières années de la révolution cognitive; il y a en outre une collaboration mutuelle entre la neuroscience cognitive et la phénoménologie dans l'étude de l'expérience subjective (voir, par exemple, le numéro spécial de *Frontiers in Human Neuroscience*, que j'ai coédité avec Wendy Hasenkamp, sur l'examen de l'expérience subjective et sur les progrès en neurophénoménologie). Cette collaboration indique qu'il est possible de pratiquer une science rigoureuse de l'expérience subjective—c'est-à-dire utiliser des méthodes fiables et intersubjectives pour recueillir des données et tester des hypothèses. Il est à noter que cette science rigoureuse peut inclure le recours à des méthodes phénoménologiques. Par exemple, l'approche nommée neurophénoménologie vise à obtenir des rapports détaillés, rédigés à la première personne et traitant de l'expérience subjective instant après instant, pour récolter des informations sur les activités cérébrales dynamiques qui sont pertinentes à la compréhension des mécanismes mentaux.

PENSÉES Pouvez-vous expliquer brièvement en quoi consiste l'écart explicatif entre la conscience et la

specionist psychology in the early twentieth century and the subsequent rise of behaviourism, subjective experience came to be seen as not a proper object of study for a scientific psychology, and cognitive science inherited this attitude in its early, formative years in the mid-twentieth century. Nevertheless, other important contemporaneous currents in the scientific study of the mind, especially in Continental Europe—notably Gestalt psychology, and phenomenological psychology, as well as parts of psychiatry—were always concerned with understanding subjective experience. Today the scientific situation is different from those early years of the cognitive revolution, and there is considerable back and forth collaboration between cognitive neuroscience and phenomenology in the investigation of subjective experience (see, for example, the special issue of *Frontiers in Human Neuroscience* on *Examining Subjective Experience: Advances in Neuropsychophenomenology*, which I co-edited with Wendy Hasenkamp). What this collaboration indicates is that it is possible to have a “rigorous” science—where this means using reliable, intersubjective methods for collecting data and testing hypotheses—of subjective experience. Note that “rigorous,” so understood, can include using phenomenological methods. For example, the approach called “neurophenomenology” works to obtain detailed, first-person reports about moment-to-moment subjective experience in order to uncover information about dynamic brain activities relevant to understanding mental processes.

PENSÉES Can you briefly explain what the explanatory gap between consciousness and nature (or mind and life) consists in? How does a phenomenological account of experience inform neuroscientific and

nature (ou la vie et l'esprit)? Comment un compte rendu phénoménologique d'une expérience fournit-il des informations à des comptes rendus neuroscientifiques et biologiques de l'esprit et de la vie, respectivement? Pouvez-vous donner un exemple concret?

EVAN THOMPSON L'écart explicatif se traduit par le fait que nous ne comprenons pas comment certains mécanismes physiques peuvent éventuellement donner lieu à des expériences conscientes, ou comment ces mécanismes peuvent correspondre aux expériences conscientes. Autrement dit, l'écart correspond au fait que nous ne comprenons pas comment un élément subjectif et expérientiel peut provenir d'un élément qui manque fondamentalement de propriétés subjectives ou expérientielles—supposant que la réalité physique, à son degré le plus élémentaire, est dénuée de tout ce qui est subjectif ou expérientiel. Le problème est d'ordre conceptuel; vu nos concepts actuels du physique et du mental, nous ne comprenons pas en quoi consisteraient une telle explication de la conscience ni la forme qu'elle prendrait. Les philosophes ne s'entendent pas sur ce que cet écart indique ou insinue. Certains croient qu'il reflète une différence entre les concepts utilisés pour réfléchir à la nature physique et ceux utilisés pour réfléchir à l'expérience subjective. D'autres pensent qu'il reflète une différence fondamentale entre la nature de la réalité physique et la nature de la conscience.

Dans *Mind in Life*, je soutiens que cette formulation élémentaire de l'écart explicatif est enracinée dans le cadre dichotomique—tiré de Descartes—du mental opposant le physique, et que ce cadre devrait être remplacé par une structure centrée sur la notion de la vie ou de l'être vivant. Même si l'écart explicatif ne disparaît pas avec cette approche, il revêt un caractère différent. La question consiste alors à comprendre

biological accounts of mind and life respectively? Can you give us a concrete example?

EVAN THOMPSON The explanatory gap consists in our not understanding how certain physical processes could possibly give rise to conscious experiences or how they could possibly be one and the same thing as conscious experiences. Put another way, the gap consists in our not understanding how something subjective and experiential could possibly arise from something that fundamentally lacks subjective or experiential properties (the standard assumption being that physical reality, at its most basic level, is devoid of anything subjective or experiential). The problem is a conceptual one; given our present concepts of the "physical" and the "mental," we don't understand what such an explanation of consciousness would look like, what sort of form it would have. Philosophers disagree about what this gap shows or implies. Some believe that it reflects a difference in the concepts we use to think about physical nature versus the concepts we use to think about subjective experience; others think that it reflects a basic difference in the nature of physical reality versus the nature of the conscious mind.

In *Mind in Life*, I argue that this standard formulation of the explanatory gap is embedded in the dichotomous framework—derived from Descartes—of the "mental" versus the "physical," and that this framework should be replaced by one centred on the notion of life or living being. Although the explanatory gap doesn't go away when we take this approach, it does take on a different character. The guiding issue becomes that of understanding the emergence of living subjectivity from living being, where "living being," according to my account, already possess a

l'émergence de la subjectivité vivante des êtres vivants, où ceux-ci, comme indiqué dans mon livre, ont déjà une sorte d'intériorité qui échappe à l'image objectiviste de la nature comme étant l'extériorité absolue. Ce problème, je l'appelle problème corps-corps, parce qu'il s'agit de comprendre la relation entre le corps en tant qu'être vivant et le corps en tant que corps vécu ou sujet corporel d'expérience. Dans ce cas particulier, on retient deux points importants: premièrement, l'écart explicatif n'a plus lieu entre deux ontologies radicalement différentes (mentale et physique), mais entre deux éléments au sein d'une seule et même typologie de personnification (le corps vivant et le corps vécu); deuxièmement, l'écart n'est plus absolu, car, pour le formuler, il faut faire référence commune à la vie ou à l'être vivant. Au lieu de considérer, d'une part, la conscience comme une expérience intime et individuelle qui est uniquement et éventuellement reliée à la personnification et, d'autre part, le corps comme un mécanisme complexe, je soutiens que la conscience, à son état le plus fondamental, consiste en la sensation d'être en vie—une sensation qui est nécessairement corporelle et qui est aussi indispensable à certains types de mécanismes corporels assurant la régulation de la vie. Vu sous cet angle, il est impossible de décortiquer la conscience, la vie et le corps de la même façon que celle préétablie par la version cartésienne de l'écart explicatif.

Un exemple concret, auquel je consacre deux chapitres dans *Mind in Life*, consiste en notre expérience du temps. La structure phénoménologique de la conscience du temps, telle qu'analysée par Husserl et Merleau-Ponty, peut contribuer aux recherches visant à comprendre comment les rythmes dynamiques du cerveau organisent le flot d'activités sensorimotrices en phases temporelles significatives. Parallèlement, la neuroscience affecte

kind of interiority that escapes the objectivist picture of nature as pure exteriority. I call this problem the "body-body problem," because the task is to understand the relation between the body as a living being and the body as a lived body or bodily subject of experience. Two points are important here. First, the explanatory gap is no longer between two radically different ontologies (mental and physical), but between two types within one typology of embodiment (living body and lived body). Second, the gap is no longer absolute, because in order to formulate it we need to make common reference to life or living being. Instead of treating consciousness, on the one hand, as private, first-person experience that is only contingently related to embodiment, and the physical body, on the other hand, as just a complex mechanism, I argue that consciousness, most fundamentally, is the feeling of being alive—a feeling that is necessarily bodily and that is also necessary for certain kinds of life-regulation processes of the body. From this perspective, there's no way to pry apart consciousness, life, and the physical body in the way that the Cartesian version of the explanatory gap presupposes.

One concrete example, to which I devote two chapters in *Mind in Life*, is our experience of time. The phenomenological structure of time-consciousness, as analyzed by Husserl and Merleau-Ponty, can inform research on how the dynamical rhythms of the brain structure the stream of sensorimotor activity into meaningful temporal phases. At the same time, affective neuroscience indicates that this temporal structuring is always affectively motivated, and this insight can be used to motivate new phenomenological analyses. Another example, explored at length in my book, *Waking, Dreaming, Being*, is how phenomenological analyses of how

tive indique que cette organisation temporelle est toujours motivée par les émotions; on peut se servir de cette idée pour justifier de nouvelles analyses phénoménologiques. Un autre exemple, traité en détail dans mon livre *Waking, Dreaming, Being*, est la méthode qu'utilisent les analyses phénoménologiques sur notre expérience d'avoir et d'être un moi pour contribuer aux recherches neuroscientifiques sur la sensation du moi et sur la façon dont elle se déplace dans le cycle veille-sommeil.

PENSÉES Étant donné que la philosophie et la majorité des autres sciences sociales sont généralement dépeintes comme étant soumises à une pression intense et sujettes à des critiques sévères reprochant leur futilité, particulièrement en comparaison des disciplines STEM, considérez-vous que l'avenir de la philosophie dépend de l'approche interdisciplinaire sur laquelle votre travail est fondé? Le secours de la philosophie repose-t-il sur sa capacité de se diluer et d'englober tout autre domaine pertinent? Ou existe-t-il quelque chose d'encore plus fondamental à la philosophie qui la rend imperméable aux menaces d'extinction, qui reflète possiblement la nature des questions humaines et que la science n'arrive peut-être pas à saisir?

EVAN THOMPSON Je crois que la philosophie est et devrait être distincte des autres disciplines en ce qui a trait au genre de questions qu'elle pose et aux moyens qu'elle emploie pour y répondre; selon moi, cette caractéristique ne peut être remplacée par une autre discipline. Je considère également que la philosophie ne devrait pas s'isoler, mais plutôt travailler en collaboration avec d'autres domaines scientifiques et humanitaires. De plus, je crois que la philosophie doit devenir interculturelle, de telle sorte que l'enseignement et l'écriture de la philosophie incluent la philosophie non occidentale. À mon avis, une des plus grandes menaces actuelles

we experience having or being a self can be used to inform neuroscience research on the sense of self and how it shifts across the wake-sleep cycle.

PENSÉES Given that philosophy and most other social sciences are generally depicted as under severe stress, both financially and socially, as well as being put under severe criticism regarding their futility, especially in comparison to STEM disciplines, do you consider the future of philosophy to lie in the interdisciplinary approach on which your work is founded? Does the salvation of philosophy rest on its capacity to dilute itself and subtly encompass any other relevant field? Or is there something more fundamental to philosophy which makes it impervious to threats of extinction, something which perhaps reflects the nature of human enquiries and which science might not be able to adequately capture?

EVAN THOMPSON I believe that philosophy is and should be distinct from other disciplines in the kinds of questions it asks and the ways it tries to answer them, and that it's not replaceable by any other discipline. At the same time, I believe that philosophy shouldn't insulate itself, but should engage in collaborative work with other fields in the sciences and the humanities. In addition, I believe that philosophy must become cross-cultural, so that the teaching and writing of philosophy includes non-Western philosophy. In my view, one of the great threats to philosophy today is the lack of social and cultural diversity in its professoriate, curricula, and writing. Unless this changes, philosophy will marginalize itself, and so will be in no position to complain about being marginalized.

PENSÉES If you were given the opportunity to steer the entire field,

[24]

à la philosophie constitue justement le manque de diversité sociale et culturelle dans son professorat, dans son enseignement et dans son écriture. S'il n'y a pas de changement, la philosophie risque de se marginaliser au point de ne plus avoir la possibilité de se plaindre de sa marginalisation.

PENSÉES Si l'on vous donnait l'occasion d'orienter le domaine entier, ou peut-être seulement la science cognitive, dans une direction précise, ou de débarrasser le domaine d'un paradigme en particulier, quelles décisions prendriez-vous? Par exemple, le concept de représentation dans la science cognitive semble une de vos bêtes noires. Pourquoi?

[25] **EVAN THOMPSON** Je trouve déplorable l'idée que la philosophie puisse être orientée par une personne, donc je ne voudrais pas envisager un tel scénario. Cependant, comme je l'ai mentionné auparavant, la philosophie actuelle, malgré ses importantes réalisations, est très étroite d'un point de vue culturel, de telle sorte que la philosophie de l'esprit, par exemple, ignore les grandes contributions des traditions philosophiques indiennes et tibétaines qui se rattachent à l'esprit et au moi. Il m'importe vraiment de rendre la philosophie interculturelle. Nous vivons dans un monde culturel polycentrique; la façon dont nous pratiquons la philosophie doit suivre le rythme. La supposition fondamentale de la philosophie interculturelle est que les efforts philosophiques pour comprendre l'esprit ne devraient pas se limiter à des constructions conceptuelles et à des notions linguistiques propres à une seule communauté de penseurs, mais devraient plutôt s'efforcer de tirer parti des connaissances venant de cultures différentes en ce qui concerne l'étude de la nature de l'esprit. Cette considération coïncide avec celle établie dans la science cognitive, qui indique que la majeure partie de la psychologie est fondée sur des résultats venant de sujets OESIRD — occidentaux, éduqués,

or perhaps only cognitive science, in a particular direction, or rid it of a particular paradigm, what decisions would you make? For instance, the concept of "representation" in cognitive science seems to be a pet peeves of yours. Can you tell us why?

EVAN THOMPSON I find the idea of philosophy being steered by any one person deplorable, so I wouldn't want to imagine such a scenario. Nevertheless, as I was saying before, philosophy today, despite its many important accomplishments, is very narrow in its cultural range, so that, for example, philosophy of mind proceeds mostly in ignorance of the great contributions made by Indian and Tibetan philosophical traditions to thinking about the mind or the self. So making philosophy more cross-cultural is very important to me. We live in a polycentric cultural world, and the way we do philosophy needs to catch up to this reality. The basic assumption of cross-cultural philosophy of mind is that philosophical efforts to understand the mind shouldn't be limited to the conceptual constructs and linguistic practices of any one community of thinkers, but rather should strive to learn from diverse cultures of investigation into the nature of mind. This point parallels the point being made in cognitive science that most of modern psychology is based on results from "WEIRD" subjects—Western, educated, and from industrialized, rich, and democratic societies. So if we're going to correct this bias, and create a trans-cultural cognitive science, then we're also going to need a cross-cultural philosophy of mind as part of its theoretical foundation.

With regard to the concept of "representation," the problem with this concept is that it has become almost vacuous, because the word is used in so many ways. On the one

vivant dans des sociétés industrialisées, riches et démocratiques. Ainsi, si nous nous affairons à corriger ce biais et à créer une science cognitive transculturelle, nous avons également besoin d'une philosophie de l'esprit interculturelle qui fait partie de son fondement théorique.

En ce qui a trait à la représentation, le problème de ce concept réside dans le fait qu'il est presque devenu vide de sens, car le terme est employé de mille façons différentes. D'une part, on utilise le terme pour désigner tout ce qui détient une propriété sémantique. D'autre part, les scientifiques du domaine cognitif usent typiquement du terme pour nommer l'idée selon laquelle les mécanismes cognitifs sont formés par la manipulation ou la transformation des mécanismes cérébraux porteurs d'information. Le mot information, dans ce contexte, relève de la sémantique; il ne s'agit donc pas de la même chose que le sens purement quantitatif de l'information dans la théorie mathématique de l'information.

Ce que je trouve problématique, c'est l'interprétation de la représentation qui énonce que nous pouvons établir une distinction entre le vecteur porteur d'information et son contenu, qui correspond à une sorte de cartographie du monde extérieur et indépendant. S'il y a des changements continus dans ce qui est important ou pertinent pour le cerveau dans son traitement cognitif, et si les modèles dynamiques de l'activité neurale dépendent du contexte, je doute alors qu'il existe le type de distinction claire entre le vecteur et le contenu dans le cerveau qu'exige le point de vue représentatif. Je ne pense pas non plus que les mécanismes cérébraux puissent leur sens dans la cartographie d'un monde extérieur et indépendant. Leur sens dépend du contexte et est déterminé par la façon dont le cerveau est dynamiquement couplé au reste du corps pour une action localisée; c'est ce que signifie le mot *enaction* (créé par Francisco Varela

hand, the word is used simply to mean anything with semantic properties. On the other hand, cognitive scientists typically use the word to mean the idea that cognitive processes are constituted by the manipulation or transformation of information-bearing processes in the brain. "Information," in this context, is supposed to be semantic, so it's not the same as the purely quantitative sense of information in the mathematical theory of information. What I find problematic is the view of representation that says we can make a principled distinction between the "vehicle" that carries the information and the "content" that it carries, where the "content" consists in some kind of mapping to an independent, outside world. If what's significant or relevant for the brain in its cognitive processing are constantly shifting and context-dependent dynamical patterns of neural activity, then it strikes me as doubtful that there is the kind of stable vehicle/content distinction in the brain that the representational perspective requires. I also don't think that brain processes get their meaning by mapping to an independent, outside world; their meaning is context-dependent and constituted in and through the way the brain dynamically couples with the rest of the body in situated action. All of this is what the word "enaction" (introduced by Francisco Varela in our book, *The Embodied Mind*) is meant to indicate.

PENSÉES Hardcore analytic philosophers tend to ascribe significant value to thought experiments of all sorts. Do you find such value in them? For instance, how would you respond to the Zombie thought experiment? Do you believe there to be something like qualia?

EVAN THOMPSON I agree with Daniel Dennett's view that thought experiments are essentially "intu-

dans notre livre *The Embodied Mind*).

PENSÉES Les philosophes analytiques purs et durs ont tendance à attribuer une valeur importante à toutes sortes d'expériences de la pensée. Accordez-vous une valeur à de telles expériences? Par exemple, comment réagissez-vous à l'expérience de la pensée zombie? Pensez-vous qu'une chose comme l'état expérientiel puisse exister?

EVAN THOMPSON Je suis d'accord avec le point de vue de Daniel Dennett, selon lequel les expériences de la pensée sont essentiellement des pompes à intuition. Une pompe à intuition est conçue pour concentrer l'attention sur certains aspects qui sont considérés comme importants ou pertinents. Ces expériences présupposent que l'on a déjà une connaissance quelconque de ce qui est pertinent et de ce qui ne l'est pas dans la situation imaginée; elles attirent l'attention pour soutirer des pensées sur la situation et sur ce qu'elle implique. Les pompes à intuition peuvent s'avérer utiles, mais elles devraient être tenues informées de façon empirique et sont souvent mal utilisées. L'expérience de la pensée zombie m'apparaît comme étant un parfait exemple d'une pompe à intuition dont on se sert mal. Les philosophes présument que l'on peut imaginer ou concevoir l'existence de zombies, alors qu'il est loin d'être clair que l'on peut effectivement les imaginer si l'on essaie vraiment d'y réfléchir en détail quand on nous demande d'y penser. Par exemple, il faut supposer qu'un être puisse vivre de la même façon qu'une personne vivante, mais sans ressentir quelque sensation que ce soit. Est-ce véritablement imaginable? Le fardeau de la preuve pèse sur quiconque répondant par l'affirmative.

État expérientiel n'est qu'un de ces termes philosophiques spécialisés qui peuvent être utilisés de différentes façons. S'il ne s'agit que d'un terme désignant les aspects qualitatifs d'une expérience, je ne m'oppose pas

à l'usage de "intuition pumps." An intuition pump is designed to focus your attention on certain features that are taken to be important or relevant. They presuppose that you already have some grasp of what's relevant and what's irrelevant in the imagined situation, and they direct your attention to elicit beliefs about the situation and what it implies. Intuition pumps can be useful, but they should be empirically informed and they are often misused. The zombie thought experiment strikes me as a prime example of a misused intuition pump. Philosophers assume that zombies are imaginable or conceivable, when it's far from clear that they are imaginable when you really try to think through in detail what you're being asked to imagine. For example, you have to suppose that something could be alive exactly as you are without feeling alive at all. Is that really imaginable? The burden of proof strikes me as being on anyone who says that it is.

"Qualia" is another one of those philosophical terms of art that can be used in different ways. If it's just another word for the qualitative features of experience, then I have no problem with the word, as there seems to be a straightforward and unobjectionable sense in which we can talk about experience as having qualitative features. If "qualia" is used to mean a special sort of property that is intrinsic (not constituted through its relation to anything else), logically private, subjective, and ineffable, then I'm doubtful that there are any such qualia.

PENSÉES How have *The Structure of Behavior* (1967) and the theory of the three orders influenced your work?

EVAN THOMPSON My book, *Mind in Life*, is inspired by *The Structure of Behavior*, in several ways. First, my goal is the same as Merleau-Ponty's—to understand the relationship

à l'emploi de cette expression, puisqu'il semble y avoir un sens direct et acceptable pour cette réalité. Si l'on emploie le terme pour décrire une sorte particulière de propriété intrinsèque (qui n'est constituée que d'elle-même), logiquement personnelle, subjective et inexprimable, je doute qu'il existe un tel type d'état expérimentiel.

PENSÉES Comment votre œuvre a-t-elle été influencée par le livre *The Structure of Behavior* (1967) et par la théorie des trois ordres?

EVAN THOMPSON *The Structure of Behavior* a inspiré mon livre, *Mind in Life*, de plusieurs façons. Tout d'abord, mon but est identique à celui de Merleau-Ponty: comprendre la relation entre la conscience et la nature. Puis, comme Merleau-Ponty, qui s'appuyait largement sur les connaissances scientifiques de son époque tout en les réinterprétant d'un point de vue critique basé sur la phénoménologie, j'essaie de synthétiser les systèmes contemporains, la biologie, la science cognitive et la phénoménologie, pour former un traitement unifié de la vie et de l'esprit. De cette manière, je tente de mettre à jour et d'étoffer l'approche initiale de Merleau-Ponty pour comprendre la conscience et la nature. Enfin, la stratégie de Merleau-Ponty vise à introduire un troisième terme, qui ne convient pas aux dichotomies conscience-nature ou mentale-physique. Ce troisième terme, c'est comportement. En étudiant le comportement sous plusieurs degrés de complexité, nous déterminons que même les mécanismes de la substance inorganique, à l'instar des mécanismes vivants et mentaux, constituent des unités structurées, plutôt que des multiplicités d'événements indépendants aux autres et liés par des relations causales efficaces. Spécifiquement, le comportement correspond à un tout structuré et dynamique, auquel participe l'organisme et le milieu non pas

between consciousness and nature. Second, like Merleau-Ponty, who drew extensively from the scientific knowledge of his time while reinterpreting it from a critical perspective informed by phenomenology, I try to synthesize contemporary systems biology, cognitive science, and phenomenology into a unified treatment of life and mind. In this way, I attempt to update and advance Merleau-Ponty's original approach to understanding consciousness and nature. Third, Merleau-Ponty's strategy is to introduce a third term, something that doesn't fit the consciousness/nature or mental/physical dichotomy. This third term is behaviour. When we investigate behaviour at multiple levels of complexity, we find that even inorganic material processes, as well as living and mental ones, are structured unities, rather than multiplicities of events external to each other and bound together by efficient causal relations. Specifically, behavior is always a structured and dynamic whole, in which organism and milieu participate not as externally related stimulus and reaction, but as internally related situation and response. Merleau-Ponty differentiates three orders or levels of behaviour, according to the type of form or structure they realize, where "form" or "structure" means a dynamic whole that can't be separated from its components but also can't be reduced to them. He calls these three orders, "matter," "life," and "mind," or the "physical," "vital," and "human" orders. I follow this path, too, in *Mind in Life*, though I concentrate on life and mind. By combining the biological theory of living beings as "autopoietic" or self-producing with Hans Jonas's phenomenological analysis of life, I argue that life or living being instantiates a kind of interiority that escapes the objectivist picture of nature. And by combining phenomenological anal-

comme un stimulus et une réaction extérieurs, mais comme une situation et une réponse intérieures. Merleau-Ponty fait la différence entre trois ordres ou niveaux de comportement, selon le type de leur forme ou de leur structure, où forme et structure signifient un tout dynamique qui ne peut être séparé de ses constituants, mais qui ne se limite pas qu'à ceux-ci. Merleau-Ponty nomme ces trois ordres matière, vie et esprit, ou les ordres physiques, vitaux et humains. Je suis également cette voie dans *Mind in Life*, quoique je me concentre sur la vie et l'esprit. En joignant la théorie biologique des êtres vivants comme étant autopoïétiques ou autoproducteurs avec l'analyse phénoménologique de Hans Jonas sur la vie, je soutiens que la vie ou les êtres vivants illustrent un genre d'intériorité qui échappe à l'image objectiviste de la nature. Et en réunissant les analyses phénoménologiques de l'expérience volontaire avec la science cognitive incarnée, je suis d'avis que la subjectivité donne l'exemple d'une sorte d'extériorité qui s'affranchit de l'image internaliste de la conscience. Je vise, de cette façon, à réduire la distance entre la vie et la conscience et à transformer ainsi la nature et la portée de l'écart explicatif.

PENSÉES Pouvez-vous expliquer vos intentions et vos objectifs en écrivant votre dernier livre *Waking, Dreaming, Being* (2014)? Selon vous, qu'accomplit ce livre et où s'insère-t-il dans les recherches récentes sur le sommeil, le rêve et la méditation? Comment les philosophies de l'esprit indiennes et occidentales peuvent-elles informer et enrichir la recherche neuroscientifique sur le cerveau?

EVAN THOMPSON L'idée fondamentale du livre est que le moi est un mécanisme expérientiel et non pas une chose ou une entité. La façon dont nous vivons le fait d'avoir ou d'être un moi, incluant les éventuelles expériences de perdre ou de transcender le moi, dépend de notre mode

yses of intentional experience with embodied cognitive science, I argue that subjectivity instantiates a kind of exteriority that escapes the internalist picture of consciousness. In this way, I aim to reduce the conceptual and epistemological distance between life and consciousness and thereby alter the nature and significance of the explanatory gap.

PENSÉES Can you tell us what your intentions and aims were in writing your newly published book *Waking, Dreaming, Being* (2014)? What do you believe it accomplishes, and where do you think it fits in recent research on sleep, dreaming and meditation? How can Indian and Western philosophies of the mind inform and enrich neuroscientific research on the brain?

EVAN THOMPSON The basic idea of the book is that the self is an experiential process, not a thing or an entity. How we experience having or being a self, including experiences we may have of losing or transcending the self, depends on our mode of consciousness—whether we're awake and attentive, lost in thought, falling asleep, dreaming, having a lucid dream, deeply asleep, having an out-of-body experience, meditating in the waking or lucid dream states, or experiencing dissolution at death. To examine these different ways of being conscious and having or losing a sense of self—I weave together Indian philosophy (Buddhism, Yoga, and Vedanta), the neuroscience of consciousness and meditation, Western philosophy of mind, and stories from my own personal experience.

I wanted to accomplish a number of things in writing this book. One was to illustrate how classical Indian philosophy can raise new questions and motivate new insights for the cognitive neuroscience of consciousness. For example, I have a chapter that reviews

de conscience—que nous soyons éveillés, attentifs, distraits, endormis, ou en train de rêver, de faire un rêve lucide, de dormir profondément, de vivre une expérience de hors-corps, de méditer en état d'éveil ou de rêve lucide, ou même de se décomposer après la mort. Afin d'examiner ces diverses façons d'être conscient et d'avoir ou perdre une sensation de moi, je concilie la philosophie indienne (le bouddhisme, le yoga et le vedanta), la neuroscience de la conscience et de la méditation, la philosophie de l'esprit occidentale et certaines de mes propres expériences.

En écrivant ce livre, j'avais plusieurs objectifs en tête. Un de mes buts était d'illustrer la façon dont la philosophie indienne soulève de nouvelles questions et offre de nouvelles idées à la neuroscience cognitive de la conscience. Par exemple, un chapitre de mon livre passe en revue le débat philosophique indien sur l'existence ou l'inexistence d'une forme de conscience dans le sommeil profond et sans rêve. J'y démontre comment ce débat offre de nouvelles ressources à la philosophie de l'esprit contemporaine et comment les découvertes de la neuroscience cognitive ont des conséquences profondes sur les débats en Inde. Je me réfère aussi à des ouvrages indiens pour prouver que nous avons besoin d'une taxonomie des stades du sommeil plus pointue que celle actuellement utilisée par la neuroscience, et aussi pour montrer que les méthodes méditatives pour entraîner l'esprit sont pertinentes pour faire avancer la neurophénoménologie du sommeil et de la conscience. Un autre de mes objectifs consistait à mettre au point une nouvelle forme d'écriture philosophique, qui prend en compte les expériences personnelles pour justifier des questions philosophiques et pour présenter des analyses philosophiques. Bien que j'admire la rigueur et la clarté de la philosophie analytique et que

the Indian philosophical debate about whether there is a form of consciousness present in deep and dreamless sleep. I show how this debate offers new resources for contemporary philosophy of mind and how cognitive neuroscience findings have important implications for the Indian debates. I also use the Indian materials to show that we need a more refined taxonomy of sleep stages than the one neuroscience currently uses, and that contemplative methods of mind training are relevant for advancing the neurophenomenology of sleep and consciousness. Another aim was to create a new form of philosophical writing, in which personal experience plays a role in motivating philosophical questions and anchoring philosophical analyses. Although I admire the rigor and clarity of analytical philosophy, and was trained in this way of writing philosophy, I wanted to see if I could keep the rigor and clarity of argument and analysis while bringing personal experience into the foreground in a way that analytical philosophy traditionally eschews. Finally, my hope is that the book can illustrate a new kind of self-knowledge growing out of a new way to relate science and what many people like to call "spirituality." Instead of being either opposed or indifferent to each other, cognitive science and the world's great contemplative traditions can work together on a common project—understanding the mind and giving meaning to human life. By enriching cognitive science with contemplative knowledge and contemplative knowledge with cognitive science, we can work to create a new scientific and spiritual appreciation of human life.¶

l'on m'a enseigné ce type d'écriture philosophique, je voulais vérifier s'il m'était possible de demeurer rigoureux et clair dans mes arguments et mes analyses, tout en mettant mes expériences personnelles au premier plan, d'une manière traditionnellement évitée par la philosophie analytique. Finalement, j'espère que ce livre illustre un nouveau type de connaissance de soi qui émane d'une nouvelle façon de relier la science à ce que plusieurs appellent la spiritualité. Au lieu de s'opposer ou de faire preuve d'indifférence envers l'autre, la science cognitive et les grandes traditions méditatives de ce monde peuvent s'unir pour travailler sur un projet commun : comprendre l'esprit et donner un sens à la vie humaine. En enrichissant la science cognitive grâce aux connaissances méditatives et les connaissances méditatives grâce à la science cognitive, il nous est possible d'engendrer une nouvelle reconnaissance scientifique et spirituelle de la vie humaine.¶



34

La puissance spinoziste et l'interprétation deleuzienne

PAR ÉLISABETH CHEVALIER

50



[32]

Against Representationalism

BY LOUIS RAMIREZ

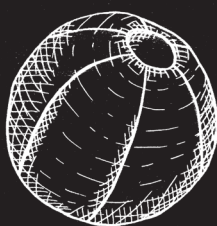


62

Vers une phénoménologie politique: la ressaisie straussienne de Husserl

PAR ANTOINE PAGEAU ST-HILAIRE

80



“Make-believe” Emotions: Vividness, Video Games, And Emotional Engagement With Fiction

BY STEPHANIE BUTERA

[33]



92

Self-Consciousness In The *Phenomenology* *Of Spirit*

BY JOSHUA WILLIAM PETER WHITE

RÉSUMÉ

En théorisant les affections au livre troisième de l'*Éthique*, Spinoza questionne la place qui revient à l'être, comme il peut être compris sous ses modes. À la fois persévérance dans l'être (*conatus*) et pouvoir d'agir, le concept de puissance s'y déploie comme l'essence d'un individu en tant qu'il est constamment exposé aux affections. Parce qu'il prend part à une nature une et divine, aucune gouvernance du monde ne revient à un individu, mais aucun rôle passif complètement ne lui sied non plus, où il laisserait au contraire le monde se marquer sur lui sans impact ni réplique possible. La puissance montre l'importance d'agir par le monde plutôt que sur le monde, par connaissance rationnelle plutôt qu'en proie aux passions. Ainsi s'acquiert la liberté, s'éclaire la voie du devenir actif du cinquième livre de l'*Éthique*, par lequel l'humain tient, au sein de l'ordre des choses, la place qui lui revient.

[34]

La puissance spinoziste Et l'interprétation deleuzienne

PAR ÉLISABETH CHEVALIER

[35]

INTRODUCTION

Parce qu'il est conscient, que ses facultés cognitives le mettent en mouvement, parce que son imagination le rend habité par des idées, le genre humain répondrait d'un statut plus élevé que celui des êtres primitifs. On trouverait aux bases d'une telle tradition philosophique, où s'insère le cartésianisme, qu'à l'instar de nulle autre créature de Dieu, l'humanité consciente d'elle-même et de son monde bénéficierait de facultés privilégiées, d'une volonté apte à la conduire. On conçoit alors l'individu comme un trouble en une nature homogène et paisible, comme une perturbation qu'il contrôle au loisir de sa volonté. Pourtant le XVII^e siècle n'est pas clos encore qu'une figure émerge aux antipodes de la pensée de Descartes. La publication de *l'Éthique* par Spinoza formule une nouvelle théorie des affections où être humain n'est pas gage de suprématie intellectuelle. Le troisième livre, consacré aux passions de l'âme, questionne la place qui revient à l'individu et abandonne du même jet l'aspiration fantasmatique à l'omnipotence de l'être humain, au profit d'un constant échange avec ce qui l'entoure. Spinoza y développe des thèmes centraux telle la puissance, qui permettront de penser les influences continues des parties du monde sur l'humain et de l'humain sur ces parties, tous ensemble pris sous une seule Nature. Suivie comme fil

conducteur, la puissance de l'individu mène au livre cinquième, où Spinoza explore la liberté dans le passage de la passivité à l'activité.

Nombreux auront été les commentateurs de ces parties de l'œuvre, y adressant des questions, y tentant des interprétations. Gilles Deleuze, en cela qu'il met en relief les points cruciaux du spinozisme, s'impose comme un auteur dont les études doivent être décortiquées. Nous nous y attarderons d'entrée de jeu afin de saisir leur contribution, de comprendre comment se lient les concepts. Par la suite, parce qu'ils cachent une architecture et une importance dignes de la méthode *more geometrico*, les livres III et V de l'*Éthique* feront l'objet de la présente étude, laissant lire leurs principes majeurs. S'enchevêtrent alors, en une seconde partie, déterminisme, nécessitarisme et perfection de la Nature. Une troisième partie fera voir que l'individu aveuglé qui s'y prend comme en un filet, assujetti aux passions, entrevoit la chance de sortir de son état lorsqu'il saisit son essence, comprend sa condition. La connaissance adéquate, dès lors, devient une issue, la seule, vers ce que les commentateurs contemporains auront appelé le devenir actif de l'être humain. En un dernier temps, nous nous pencherons sur une lacune qui semble poindre en l'analyse deleuzienne, identifiée par le retour au texte original de l'*Éthique*. Telle qu'abordée chez le contemporain, il semble que la puissance subisse de légères modifications, notamment en prenant la forme d'un concept transcendantal que l'*Éthique*, pensons-nous, ne peut approuver.

1 DELEUZE ET SPINOZA

1.1 COMMENTAIRE ET INTERPRÉTATION L'intérêt de Gilles Deleuze pour Spinoza n'est pas fortuit, ses écrits sur le philosophe moderne ne font pas figure d'analyses désintéressées, comme s'il n'y percevait rien qu'il pût récupérer à son compte. Aussi méticuleuse soit une lecture, celui qui interprète ne peut s'effacer, comme l'avance François Zourabichvili lorsqu'il analyse l'approche deleuzienne de l'œuvre de Spinoza : « Le commentateur, secrètement, aime à penser que son effort *n'ajoute* rien au texte dont il rend compte, invisible, fidèle jusqu'à la transparence, humble jusqu'à l'effacement. Mais c'est fausse modestie: écrire sur témoigne toujours d'une rencontre, heureuse ou non, et peut-être d'une certaine *nécessité* de cette rencontre. »¹ Les études de Deleuze sont certes rigoureuses, auront résisté au passage du temps et des commentateurs ultérieurs, mais l'impression demeure au long de ses textes que les interprétations se lient intimement avec ses propres thèses et que les concepts exposés ont quelque temps baigné dans une pensée proprement contemporaine, qu'un peu à la manière d'un Aristote historien de la philosophie antique, il positionne idées et concepts spinozistes sur un échiquier qui ne peut qu'avantager son prochain coup. L'entreprise revêt alors les traits de son auteur : « La pensée deleuzienne serait l'effet produit par la répétition inlassable d'une même question, posée chaque fois dans des conditions variables: vers quel type de pensée (ou agencement de concepts) sommes-nous amenés, dès lors que nous cherchons à penser de façon rigoureusement immanente ? »² Une telle

[36]

¹ François Zourabichvili, « Deleuze et Spinoza », in *Spinoza au XXe siècle*, ed. Olivier Bloch (Paris: Presses Universitaires de France, 1993), 237.

² Zourabichvili, « Deleuze et Spinoza », 239.

perspective donne à penser que Deleuze reconfigure la pensée spinoziste en fonction d'une seule question qui l'intéresse, que l'Éthique permet, certes, mais qu'elle ne rend pas centrale. Deleuze se livre à un exercice de réinterprétation d'une philosophie à l'aune du seul concept d'immanence.

En cette quête, Deleuze heurte une première feinte de Spinoza: à défaut d'une identification de l'être à une éternelle immuabilité, il le trouve sous une forme événementielle, dont Zourabichvili écrit: « L'être semble absent du spinozisme, qui ne connaît que des événements : l'être est le *singulier*, infiniment répété et varié ("modifié"). L'étendue et la pensée? Ce ne sont que des formes d'expression, des *verbes* à l'infinitif [...]. »³ Le commentateur de Spinoza se retrouve face à une conception de la substance qui se refuse aux qualifications de constance et d'immuabilité, du moins dans la mesure où l'immanentisme ne donne lieu qu'à une substance infinie où seule la puissance s'offre comme socle, comme support à la réflexion: « *Nulle substance en dehors de Dieu ne peut être donnée ni conçue.* »⁴ Dès lors, la puissance en tant que « pouvoir d'être affecté » fonde les individus, en régit les affections, et constitue la voie de participation de Dieu à ses modes. Chacun d'entre eux trouve ses bornes là où s'arrête sa propre puissance, là où ses semblables limitent son être. Les individus ne sortent pas de ce rapport et Deleuze les considère sous cet angle de soumission: de la perspective physiologiste empruntée au troisième livre de l'Éthique, il dévie vers l'approche des *causes* des affections humaines: « De même, un objet quel qu'il soit ne trouve sa cause efficiente et formelle que dans l'attribut dont il est le mode et dont il enveloppe le concept. »⁵ La jonction entre un mode et son attribut, comme celle de l'effet à sa cause, repose sur une ouverture, un pouvoir d'être affecté, que Spinoza situe en la puissance et que Deleuze envisage comme un concept transcendantal.

[37]

Ses textes ne font subir à la notion d'affects aucun travestissement: elle revêt la même définition que dans l'Éthique, renvoie à toutes les affections corporelles qui modifient la puissance d'agir du corps et, selon qu'elles sont actives ou passives, entraînent des variations d'idées et de mouvements. Dès lors, l'organisme qui agit comme cause adéquate d'une affection la transforme en *action*; autrement, cette affection demeure *passion*. Tandis que la première augmente la puissance et s'accompagne de joie, une passion peut susciter ou bien la joie, sans fondement rationnel, ou bien la tristesse.

1.2 LA PUISSANCE COMME CONCEPT TRANSCENDANTAL *Spinoza et le problème de l'expression*, publié en 1968 comme la première de deux explorations du spinozisme⁶, aborde le sujet des affects, de leur nature et de leur origine par une étude de leurs *causes*, trouvées en Dieu. Or, tel que vu plus haut, cette notion n'est pas à entendre au sens grec, sinon comme cause efficiente ou formelle. Le complément aristotélicien des causes matérielle et finale reste exclu. La cause dont l'étude est légitime

³ Zourabichvili, « Deleuze et Spinoza », 239.

⁴ E, I, 14

⁵ Gilles Deleuze, *Spinoza et le problème de l'expression* (Paris: Les Éditions de Minuit, 1968), 101.

⁶ Le second ouvrage, *Spinoza. Philosophie pratique*, est publié en 1981. Plus léger que celui de 1968, il se présente comme une synthèse d'un nombre restreint de thèmes majeurs du spinozisme, accordée à la pensée de l'auteur. (Paris, Éditions de Minuit, « Reprise », no 4, 1981, 172 p.)

paraît alors plus fondamentale et plus diffuse, elle ne s'incarne pas en un acte ponctuel. Il découle de cette approche une importance particulière accordée à la puissance divine permettant à Deleuze de balayer les détails telles les variations de puissance engendrées par l'Amour, la Haine, l'Indignation, etc. Ces affections n'apparaissent plus, dans l'ouvrage de 1968, qu'à titre de symptômes d'un lien qui les dépasse. Aussi l'étude a-t-elle pour conséquence d'accentuer la conception de l'être comme événement: «C'est que, dans le spinozisme, toute puissance entraîne un pouvoir d'être affecté qui lui correspond et en est inséparable. Or ce pouvoir d'être affecté est toujours et nécessairement rempli. À la *potentia* correspond une *aptitudo* ou *potestas*; mais il n'y a pas de puissance qui ne soit actuelle.»⁷ Ce qui est se trouve en constant changement, le processus d'actualisation de la puissance est sans cesse renouvelé, jamais ne stagne: il semble impossible, pour un commentateur de Spinoza, de considérer les occurrences singulières de l'être sous l'angle de l'immuabilité. Dès lors, la puissance devient centrale.

Un passage du *Court Traité*, antérieur à l'*Éthique*, laisse poindre le parallélisme et procure à Deleuze un principe de correspondance entre pensée divine et esprits au statut modal: «Il n'y a aucune chose dont l'idée ne soit dans la chose pensante, et aucune idée ne peut être sans que la chose ne soit aussi.»⁸ Ce principe, inféré d'une intuition antérieure à l'*Éthique*, constitue un second parallélisme posant qu'en vertu du mode de connaissance, Dieu possède une infinie puissance de penser. Deleuze met en œuvre une égalité totale entre l'être et la pensée, exprimés par leur puissance respective: l'absolu se divise en «deux “côtés”, deux moitiés»⁹, selon la formule empruntée à Bergson. La puissance de connaître dont témoigne l'être humain justifie la puissance de penser inhérente à la substance divine, qui jouit d'une puissance de penser alors proportionnelle à son essence, correspondant à son idée. À l'existence ne revient pas toute la valeur; Deleuze met en lumière le statut crucial accordé à la connaissance, car c'est d'elle que dépend le pouvoir de connaître que reçoit toute idée individuelle. Dans l'optique d'une preuve a posteriori des deux puissances, il s'appuie sur la définition spinoziste de la connaissance adéquate, suivant que rien ne se donne entièrement à l'esprit, sinon accompagné de la connaissance de sa cause. Alors deviennent saisissables par la pensée l'essence ou l'existence de toute chose, par où se montre, dira l'auteur, que puissance de pensée et puissance d'exister se valent, en se complétant.

[38]

Les modes finis expriment la nature de Dieu en tant qu'ils ont part à un tout, qu'en leur nombre infini ils rendent compte de la puissance divine et la constituent à la fois. N'étant pas *causa sui*, tenant d'une cause extérieure à eux-mêmes, les modes voient leur existence fondée dans le monde dans la mesure seulement où ils bénéficient d'une essence égale à leur puissance. Le pouvoir d'agir régit leur être. Autrement, les modes ne sont pas. Sous ces conditions, ils apparaissent comme les éléments, d'une part fondateurs de l'attribut, d'autre part, asservis à ce dont ils découlent, récoltant l'essence qui leur est assignée:

⁷ Deleuze, Spinoza et le problème de l'expression, 82.

⁸ CT, II, chap. 20, 4, note 3.

⁹ Deleuze, Spinoza et le problème et l'expression, 103.

[...] les attributs sont des conditions communes, communes à la substance qui les possède collectivement et aux modes qui les impliquent distributivement. Comme dit Spinoza, ce n'est pas par des attributs humains (bonté, justice, charité...) que Dieu «communique» aux créatures humaines les perfections qu'elles possèdent. Au contraire, c'est par ses propres attributs que Dieu communique à toutes les créatures la puissance qui leur est propre.¹⁰

Ainsi l'attribut relève d'un poste intermédiaire: il assure la communication, l'expression de la substance divine à ses modes, d'une manière étrangère à tout anthropomorphisme. Deleuze ne poursuit pas l'analyse jusqu'aux moindres mécanismes régulateurs de la puissance, il se garde loin du détail des passions pour limiter son commentaire aux structures et concepts déshumanisés. Néanmoins, ses observations suffisent à rendre compte du conditionnement régisseur des êtres finis. L'emprise du tout dont ils ne sont que parties se fait sentir comme un joug sur leur puissance d'exister et sur le pouvoir de connaître, qu'ils doivent à la puissance infinie de penser de Dieu. Le parallélisme de l'*Éthique*, entre l'Âme et le Corps, aura donc cette conséquence épistémologique d'assujettir l'être humain à deux puissances plutôt qu'une, qui porterait ensemble, non distingués, agir et connaître. Ce rapport entre tout et parties, qui tient pour milieu la notion d'attribut, s'établit donc chez Deleuze, au détriment peut-être du rapport spinoziste entre les corps étendus. Car la puissance n'est pas en œuvre par la seule expression de l'attribut par les modes: aussi le pouvoir d'être affecté s'exerce-t-il horizontalement, d'un mode à l'autre, sous un même attribut.

[39] À la lueur du cheminement de Deleuze, il semble que le concept de puissance ne soit assis sur rien qui lui soit ontologiquement «inférieur», sur rien qui ait moins d'autonomie que la puissance même. Elle se constitue de manière opposée à l'agrégation ou à la composition de parties en un tout, se forge plutôt par assignations de l'attribut, qui ne profite pas d'antériorité de son existence mais d'un certain pouvoir de soumettre, d'un pouvoir de répartition. L'attribut se dissémine en l'infinité de modes, leur taille une essence. Le tout s'ordonne en un système clos où une entité repose sur une seconde et en soutient une troisième: le mode repose sur l'attribut, qui repose sur une substance infinie, éternelle et *causa sui*. Seul, le petit morceau du système ne reste pas debout, comme il ne conserve pas son existence: «les êtres finis n'existent et ne se conservent pas par leur propre puissance; pour exister et se conserver, ils ont besoin de la puissance d'un être capable de se conserver soi-même et d'exister par soi»¹¹ En une philosophie de l'immanence, ce concours entre substance, attributs et modes résulte en une conception de la puissance comme «une matière *transcendantale* des singularités (ou quantités intensives d'essence).»¹² C'est dire que ces «quantités intensives d'essence» encore non déterminées doivent être posées comme conditions de la substance, comme une essence disponible et vierge dont l'existence repose sur la détermination à venir. En la puissance, le philosophe puise la genèse de ce qui s'actualise, en la puissance seulement, comme condition de possibilité, que l'on pense l'immanence

¹⁰ Deleuze, Spinoza et le problème de l'expression, 79.

¹¹ Deleuze, Spinoza et le problème de l'expression, 80.

¹² Zourabichvili, «Deleuze et Spinoza», 244.

de ce qui est, de ce qui devient, hors de tout état statique. Alors: «[...] la substance perd toute valeur de substrat ontologique, et se trouve connue comme surface, champ ou plan, comme seuil transcendantal où s'engendre le sens comme adossé au devenir.»¹³ Même si elle est l'unique *causa sui*, la substance n'est plus première, elle n'est plus l'arrière-plan indispensable: elle se moule au devenir de la puissance, se plie aux occurrences singulières de ce qui est. Il s'ensuit qu'un être, aussi mince soit son essence, se voit attribuer une puissance, une possibilité d'agir et d'être affecté, de prendre part au monde. Même infime, cette contribution reste irréductible, car chez Spinoza la Nature ne se mesure en d'autres termes qu'en «une participation des puissances.»¹⁴ Le philosophe contemporain aura accompli son cheminement: visiter la pensée de ses confrères des siècles derniers. Il y aura cueilli quelques concepts, mûris en une interprétation plus personnelle que scolastique, fait voir la clairvoyance d'un regard du XVII^e siècle, mais ultimement il en aura assimilé la mécanique, que d'autres commentateurs, tels Pierre-François Moreau et Alexandre Matheron, assignés à la même tâche, auront rendue sans autant de liberté, dans une plus grande proximité avec le texte de l'*Éthique*. Nous verrons à présent comment se décortiquent les livres troisième et cinquième, entre approche psychologiste des passions et activité rationnelle de l'individu.

2 «DE L'ORIGINE ET DE LA NATURE DES AFFECTIONS»

2.1 SPINOZA EN PORTE-À-FAUX AVEC LA TRADITION Le troisième livre de l'*Éthique* marque un rétrécissement de perspective où Spinoza s'arrête un temps sur l'être humain individuel, considéré en rapport à lui-même, où il observe la psychologie de cet être en rupture avec une tradition poursuivie jusqu'à Descartes: «Ceux qui ont écrit sur les Affections et la conduite de la vie humaine semblent, pour la plupart, traiter non de choses naturelles qui suivent des lois communes de la Nature mais de choses qui sont hors de la Nature.»¹⁵ Dès cette ouverture est annoncée la place qui revient à l'humain: il est ancré dans le monde et ne peut s'en détacher, il s'impose comme une nécessité d'en suivre les lois. La substance divine paraît telle qu'elle doit être, telle qu'elle ne peut être autrement: «Rien n'arrive dans la Nature qui puisse être attribué à un vice existant en elle; elle est toujours la même en effet; sa vertu et sa puissance d'agir est une et partout la même, c'est-à-dire les lois et les règles de la Nature, conformément auxquelles tout arrive et passe d'une forme à une autre, sont partout et toujours les mêmes [...]»¹⁶ En un tel tableau, la puissance devient un lien entre un mode et son attribut, en tant qu'elle est *potentia agendi*, pouvoir d'agir, car le mode demeure limité, il se heurte à sa finitude: «nous ne trouvons rien dans ce mode fini qui le rattache à l'essence éternelle de l'attribut et qui l'arrache au temps»¹⁷. La puissance, en le rendant vulnérable à l'extérieur, aux corps semblables, le maintient en une relation constante avec son attribut: un corps renvoie aux autres corps, hors des conditions modales par-là qu'il

[40]

¹³ Zourabichvili, «Deleuze et Spinoza», 244.

¹⁴ Deleuze, Spinoza et le problème de l'expression, 80.

¹⁵ E, III, préface.

¹⁶ E, III, préface.

¹⁷ Michel Henry, Le bonheur de Spinoza (Paris: Presses Universitaires de France, 2004), 74.

sont en nombre infini.

La proposition neuvième du troisième livre fonde la passivité qui par défaut est la condition humaine, la postule sur une conscience de soi et une conscience de son effort.¹⁸ L'esprit affecté par les événements extérieurs n'a des causes de ces affections que des idées partielles; il est, à vrai dire, impossible que l'idée d'un mode fini englobe l'entière d'une cause extérieure. En cet état passionnel, l'Âme se borne à l'inadéquation: «Dès lors, toute idée d'un mode fini, limitée à ce mode, sera nécessairement inadéquate puisque, par définition, le mode fini a sa cause en dehors de lui-même: l'idée que l'âme a d'elle-même est inadéquate puisque l'âme, en tant que mode fini de la pensée, a sa cause dans un autre mode fini [...]»¹⁹ Sans s'avancer au-delà d'elle-même, l'Âme s'enfonce dans la passivité; ce n'est, malgré ses facultés cognitives, qu'au-dehors qu'elle trouve une forme de justesse de pensée.

Une distinction se produit entre la puissance attribuée à Dieu et celle de ses modes. L'essence divine étant Nature, s'incarnant en une infinité d'attributs, englobant l'ensemble de ce qui est, s'exprime en une puissance infinie que rien ne contraint, dont rien n'altère l'équilibre. La constituant, les modes contribuent à l'expression d'une essence divine, certes, mais se limitent les uns les autres, se rencontrent comme des obstacles. Alors voit-on, chez ces modes finis, l'union du *conatus* et de la puissance comme pouvoir d'agir, dont Chantal Jaquet rendra l'articulation:

[41] Mais cette force d'exister prend chez les modes finis la forme d'un effort, car elle s'affirme en résistant à la pression des causes extérieures. La puissance d'une chose s'identifie alors à son *conatus*, son effort pour persévérer dans l'être, et à son essence actuelle ou donnée. Dans ces conditions, elle ne peut se définir isolément, car elle est engagée au sein de la nature et modifiée par des causes extérieures.²⁰

C'est parce qu'elle est limitée qu'une chose se définit aussi par celles qu'elle rencontre, et parce qu'elle se définit de la sorte que sa puissance s'imbrique en sa persévérance dans l'être. Spinoza fait voir alors une contradiction qui immerge l'être humain, cette chose complexe, en tant qu'il a un statut modal: il est à la fois aliéné à sa condition et engagé en «une communauté conflictuelle»²¹ telle que la nomme Alexandre Matheron. Dans la plus grande passivité, l'individu ne s'enracine en rien d'autre qu'un réel qui l'affecte et qu'il affecte, qui constitue, somme toute, sa condition la plus fondamentale: «Notre corps, nous le savons, dans la mesure même où il les supporte, n'existe que déformé par les variations passives que lui inflige le monde extérieur»²². L'être humain a part au monde, mais ce monde ne se règle pas sur l'être humain, il demeure le même, un flot indifférent aux variations de puissance d'un simple individu parmi une infinité.

18 E, III, 9: «L'Âme en tant qu'elle a des idées claires et distinctes, et aussi en tant qu'elle a des idées confuses, s'efforce de persévérer dans son être pour une durée indéfinie et a conscience de son effort.»

19 Henry, *Le bonheur de Spinoza*, 76.

20 Chantal Jaquet, *L'unité du corps et de l'esprit. Affects, actions et passions chez Spinoza* (Paris: Presses Universitaires de France, 2004), 91.

21 Alexandre Matheron, *Individu et communauté chez Spinoza* (Paris: Les Éditions de Minuit, 1988), 82.

22 Matheron, *Individu et communauté chez Spinoza*, 92.

2.2 DÉTERMINISME ET PERFECTION L'humain, jusqu'à présent, ne peut être que happé par les événements extérieurs, perméable aux mouvements et déplacements des modes. Or tout est toujours tel qu'il doit être, maintient Spinoza, il n'est pas, même en un corps décomposé, de déficience ontologique. Il n'est de déficience, selon cette expression de Matheron, que celle de l'être fini séparé de son essence: «Ainsi le mode fini, avec la causalité externe et la durée, se caractérise par une déficience, qui ne fait qu'exprimer sa finitude.»²³ Si Spinoza introduit au livre III, dans le scolie de la proposition onzième, la notion de perfection, c'est autant pour illustrer les variations d'activité d'un mode que pour hiérarchiser les corps entre eux. Sans cesse une chose, si elle demeure passive, passe d'une plus grande à une moindre activité qui modifie son degré d'être, qui, à son tour, correspond au niveau de perfection. Ces affects, note le même scolie, expliquent la Joie et la Tristesse.

Peut-être ces fluctuations sont-elles celles d'une Âme qui se croit libre, mais il semble plutôt qu'elles découlent d'un déterminisme inéluctable introduit dès les premières propositions de l'*Éthique*. L'Âme triste et l'Âme joyeuse sont deux résultats de l'application des mêmes lois et ne sauraient contrevenir à cet ordre: «compte tenu du déterminisme universel, tout, dans la Nature, est à chaque instant aussi parfait qu'il doit être, et c'est encore de l'essence singulière que dépend le niveau d'actualisation auquel la fait accéder tel ou tel concours de circonstances»²⁴. En d'autres termes, le jeu des puissances garantit l'équilibre global, ramène l'ordre de perfection au corps et à une âme qui y correspond. Seulement, des philosophes auront soutenu et propagé l'idée d'une autodétermination de l'Âme, d'un état actif et puissant par défaut que Spinoza ne peut assez décrier: «[...] l'expérience donc fait voir aussi clairement que la Raison que les hommes se croient libres pour cette seule cause qu'ils sont conscients de leurs actions et ignorants des causes par où ils sont déterminés; et, en outre, que les décrets de l'Âme ne sont rien d'autre que les appétits eux-mêmes et varient en conséquence selon la disposition variable du Corps.»²⁵ L'individu, dorénavant, est affecté par le biais de sa puissance, sa nature d'être complexe ne le rend pas *de facto* maître de son monde. La puissance devient la courroie par laquelle il perd son emprise, illusoire, de toute façon.

[42]

2.3 PSYCHOLOGIE ET PASSIVITÉ Puisque l'affect «a pour condition nécessaire une affection physique et doit se comprendre en premier lieu par référence à l'attribut étendue»²⁶, il semble juste de connaître d'abord ce qui affecte le corps, puis de suivre ces affects dans l'esprit. Le parallélisme entre l'Âme et le corps admis depuis le second livre de l'*Éthique* revêt alors une importance majeure, tant pour les approches méthodologique que physiologique. Parce que ses modes sont liés à l'infinité de modes de mêmes attributs, l'être humain peut être pris en divers affects, suivant toujours qu'«[on entend] par Affections les affections du Corps par lesquelles la puissance d'agir de ce Corps est accrue ou diminuée, secondée ou réduite, et en même temps les idées de ces affections.»²⁷ Les affects ont alors de

²³ Matheron, Individu et communauté chez Spinoza, 92.

²⁴ Matheron, Individu et communauté chez Spinoza, 92.

²⁵ E, III, 2, scolie.

²⁶ Jaquet, L'unité du corps et de l'esprit, 83.

²⁷ E, III, définition 3.

multiples possibilités, mais toutes sont mues par le désir, « l'Appétit avec conscience de lui-même »²⁸, dont les racines se confondent avec le *conatus*. Les affections primitives sont alors au nombre irréductible de trois: désir, joie et tristesse, qu'un esprit passif détourne en passions d'une complexité variable, selon sa complexion propre. Susan James, dans *Passion and Action*, en dit: "The passions, we need to remember, are manifestations of the *conatus* that is our essence, affections that we experience as we strive to increase our power on the basis of inadequate ideas. Desire is our consciousness of our perpetual effort to preserve our power, while joy and sadness mark our successes and failures."²⁹ Parce qu'il se trouve dans un cadre de passivité, le désir de persévérer dans l'être modèle, agit sur la puissance, comme la recréant chaque fois, incapable en ces conditions de mener à l'action: « [la puissance] ne peut se définir isolément, car elle est engagée au sein de la nature et modifiée par des causes extérieures. »³⁰ Son environnement la fait telle, la préserve, fixe à tout moment les conditions de son évolution. En la contraignant, la Nature accorde à la puissance son existence.

[43] On trouve aux bases du troisième livre de l'*Éthique* une certitude convenue, parfois formulée³¹ mais jamais centrale: l'humain désire. Celui qui aspire au néant contredit sa puissance, autant que le fait une négation de l'*appétit*. La plaque-tournante qu'est la proposition XXVIII met en lumière que cette puissance impose une tension, une orientation à l'esprit: « Tout ce que nous imaginons qui mène à la Joie, nous nous efforçons d'en procurer la venue; tout ce que nous imaginons qui lui est contraire ou qui mène à la Tristesse, nous nous efforçons de l'écarter ou de le détruire. »³² À partir de ce point où se rencontrent passion et puissance, une fatalité se dessine: l'individu qui aspire à son bien et à son bonheur par l'entremise des passions joyeuses se heurte à la Nature à laquelle il a part. Sa manière d'être, la passivité, le bloque fatalement dans ce qui s'esquisse comme la réalisation de son essence: « L'effort de l'Âme ou sa puissance est l'essence même de cette Âme (*Prop. 7*); or l'essence de l'Âme (*comme il est connu de soi*) affirme cela seulement que l'Âme est et peut; mais non ce qu'elle n'est pas et ne peut pas; et ainsi elle s'efforce d'imaginer cela seulement qui affirme ou pose sa propre puissance d'agir. »³³ L'Âme passive prise en une série de contraintes dont elle doit se dégager doit œuvrer par l'intellect. Son corps demeure à la hauteur de sa passivité, et sans l'initiative de la connaissance adéquate, bloque l'avenue du devenir actif.

Mais tant qu'en ce mode d'être passif il y a réponse aux appels de la puissance, l'humain ne connaît de manière adéquate que peu de choses, voire aucune, comprenant peut-être les jeux qui sont ceux de sa psychologie, mais incapable de briser son asservissement. Consciemment, il poursuivra le bonheur, le plaisir, mais restera la cause partielle de ses passions, continuera de n'avoir de l'extérieur que des idées relatives, éparpillé en mille actes, en mille gestes: « Sans nul doute, cependant, l'hédonisme

28 E, III, 9, scolie.

29 Susan James, *Passion and Action* (New York: Oxford University Press, 1997), 201.

30 Jaquet, L'unité du corps et de l'esprit, 91.

31 E, III, proposition VII; scolie IX.

32 E, III, 28.

33 E, III, 54, démons.

demeure une aliénation. Car le plaisir, ce n'est pas moi; même si ce n'est pas *autre chose* que moi, même si c'est un événement qui m'arrive, cet événement ne se confond pas avec mon individualité.»³⁴ Dès lors, ce n'est pas à la réalisation de lui-même que l'être se consacre.

Certes, les individus passifs usent d'une compréhension et de moyens limités, contraints par une puissance variable, «pareils aux vagues de la mer, mues par des vents contraires, nous sommes ballotés, ignorant ce qui nous adviendra et quel sera notre destin»³⁵. Certains commentateurs n'y auront vu que la souffrance: «La multiplicité des causes de l'univers nous entoure et fait peser sur nous la menace constante d'un déterminisme aveugle et que nous ignorons. L'individu dépend d'un cours de la nature qu'il ne peut déchiffrer. La conscience malheureuse regarde et souffre sans comprendre.»³⁶ Pourtant, si la puissance fluctue, c'est qu'elle connaît des remontées, que l'Âme nécessairement a ses idées justes: «De plus, l'Âme, en tant qu'elle a des idées claires et distinctes, comme en tant qu'elle en a de confuses, s'efforce de persévérer dans son être (*Prop. 9*). Mais par effort nous entendons le Désir (*Scolie de la même Prop.*); donc le Désir se rapporte à nous en tant aussi que nous connaissons, c'est-à-dire (*Prop. 1*) en tant que nous sommes actifs.»³⁷ En somme, les notions introduites s'alignent vers une issue pour l'individu passif capable d'activité.

3 « DE LA LIBERTÉ DE L'HOMME »

3.1 LES DISTINCTIONS AU SEIN DE LA CONNAISSANCE Parce qu'elle réside en un passage du passif à l'actif, la liberté repose sur la connaissance, qui fait preuve de plus ou moins d'exactitude et de profondeur. Spinoza n'attribue l'erreur à aucun savoir en sa positivité. L'individu qui se borne au premier type de connaissance, à son imagination, ne fait fausse route que dans la mesure où il demeure ignorant, où sa nature individuelle ne s'actualise pas. Il se trompe par privation de connaissance, lorsque les passions le maintiennent sous leur emprise, soumis aux idées lacunaires qui contraignent la puissance. Sortir du déficit de connaissance, saisir la genèse des affections constitue alors, par le biais de la connaissance rationnelle ou de la science intuitive, l'issue de la passivité: «Une affection qui est une passion, cesse d'être une passion, sitôt que nous en formons une idée claire et distincte.»³⁸ Ces idées procurent la joie et augmentent la puissance d'agir, ouvrent la voie à l'individu qui aspire à réaliser son potentiel, infini par là qu'«Il n'est point d'affection du corps dont nous ne puissions former quelque concept clair et distinct.»³⁹ Dès lors, aux antipodes de la connaissance inadéquate, même claire et distincte, la connaissance adéquate, qui englobe les propriétés intrinsèques de la chose connue, devient la clé des affects actifs.

Aussi le passage à l'activité est-il une mission perpétuelle: celui qui perçoit ne cesse de percevoir, à tout moment un contenu—sensible, intellectuel—se présente à son corps, à sa pensée. La suspension du jugement

[44]

34 Matheron, Individu et communauté chez Spinoza, 85.

35 E, III, 59, démons.

36 Henry, Le bonheur de Spinoza, 81.

37 E, III, 58, démons.

38 E, V, 3.

39 E, V, 4.

est un leurre puisque celui qui n'agit pas se soumet, et le refus de connaître n'est plus l'acte de l'esprit sceptique, il est celui de l'esprit du premier type de connaissance, de l'ignorance des causes adéquates. D'une certaine manière, tout paraît blanc ou noir: ou bien les affections mauvaises, freins à la connaissance, ont le pouvoir de soumettre, ou bien l'individu s'efforce de connaître adéquatement, dans et par la joie.

3.2 LES REMÈDES AUX AFFECTS Le cinquième livre de l'*Éthique* valorise l'usage de la Raison parce qu'elle identifie les causes des affections, dont la connaissance amoindrit les fluctuations de l'Âme et augmente la puissance. Ce passage nécessaire par la connaissance constitue le meilleur remède que puisse prescrire Spinoza, «puisque'il n'y a d'autre puissance de l'Âme que celle de penser et de former des idées adéquates, ainsi que nous l'avons montré précédemment.»⁴⁰ Il se trace alors une adéquation parfaite entre un humain respectueux de son essence et le passage à l'activité comme réalisation personnelle. Une seconde étape soulignée par Spinoza renvoie à l'imagination, que l'on doit reconnaître comme siège d'une erreur fatale: aveugle, elle sépare les affections de la pensée d'une cause extérieure qui, réellement, leur est étrangère. Or celui qui cherche l'issue de la passivité trouve une première erreur, une première culpabilité intellectuelle en sa propre imagination, qu'il peut délaïsser pour la connaissance rationnelle, guide vers la science intuitive.

[45] S'ensuivent des constats théoriques, que les affections de choses connues augmentent la puissance durablement, surmontent celles qui se rapportent au méconnu, au séparé de ses causes. L'esprit qui comprend les conditions de son monde saura le respecter: «Dans la mesure où l'Âme connaît toutes choses comme nécessaires, elle a sur les affections une puissance plus grande, c'est-à-dire qu'elle en pâtit moins.»⁴¹ Elle en pâtit moins, maximise sa puissance, s'apporte à elle-même la joie, d'autant plus que sa connaissance du cours nécessaire des choses est singulière, claire et distincte. De cet état Spinoza conçoit comme un déboulement, où, puisqu'un grand nombre de choses sont connues adéquatement, se rapportent à Dieu et l'alimentent, l'esprit ne peut éviter d'y remonter, d'accéder, de la connaissance rationnelle qui le caractérisait déjà, à la science intuitive: «C'est pourquoi [une affection tirant son origine de la Raison] demeure toujours la même, et en conséquence les affections qui lui sont contraires et qui ne sont point alimentées par leurs causes extérieures, devront (*Axiome I*) de plus en plus s'accommoder à elle jusqu'à ce qu'elles ne lui soient plus contraires»⁴² Les affections s'entrechoquant, certaines confuses, d'autres expliquées génétiquement, laissent en l'esprit un état de lutte où domineront celles dont la force et la constance sont assurées. Le passage à l'activité ne se gagne pas d'un seul choix rationnel; il importe que s'affrontent les affections et les idées qu'en a un esprit. L'ultime remède contre les passions invoqué par Spinoza au cinquième livre de l'*Éthique*, inscrit dans ce qui semble une entreprise globale, appelle à la capacité de l'entendement à faire se succéder les affections selon l'ordre de la Nature. De la sorte, il dispose des moyens de rendre toute passion active, de cibler les lacunes

40 E, V, 4, scolie.

41 E, V, 6.

42 E, V, 7, démons.

de ces connaissances: «chaque fois qu'un sentiment passif nous adviendra, il nous déterminera aussitôt à former des idées claires et distinctes qui nous donneront pleine satisfaction; sans être complètement anéanti par la connaissance que nous en aurons, il s'intégrera dans un ensemble où prédominera la joie de comprendre.»⁴³ L'individu actif se dote d'une apparence de méthodologie, de réflexes qui suffisent à configurer l'activité comme nouvel état par défaut. La quête de sa nature par chacun n'est pas vaine, elle l'entraîne plutôt en un mode ou des paramètres acquis — la puissance favorisée, davantage de joie, moins de tristesse — assurent de moindres fluctuations affectives. Certes le monde demeure le même, telle une mer où les courants et les vents conduisent à leur gré hommes et femmes, mais un individu peut s'y élever. Il n'y fondera jamais son empire, n'y deviendra pas un maître, mais connaîtra un état autre que l'asservissement et l'aliénation.

Dépeindre un tel portrait physiologiste et éthique n'est pas sans conséquence: de la possibilité du devenir actif naissent des implications morales. La connaissance de Dieu suggérée par Spinoza prend place par la connaissance et correspond à la réalisation de la nature humaine. Nulle conduite n'a autant de valeur que celle qui élève l'Âme, porteuse de l'amour divin par la connaissance de soi, nulle n'est à prescrire sinon celle qui amène la joie et incline à la joie: «Et, puisque la puissance de l'homme pour réduire les affections consiste dans l'entendement seul, nul n'obtient cet épanouissement de la Béatitude par la réduction de ses appétits sensuels, mais au contraire le pouvoir de les réduire naît de la Béatitude elle-même.»⁴⁴ L'activité n'est alors ni fin, ni moyen. Il est transitoire et ses stades sont répétés sans lassitude, car ses biens sont les plus nobles, réengendrés par la réduction des affects, permettant à leur tour la réduction de ces affects. Quoi qu'il en soit, ces considérations du spinozisme relèvent du quasi non-observable, d'une éthique si personnelle qu'elle n'admet pas d'évaluation externe: «L'action, pourtant, est bien la même dans les deux cas: bonne et mauvaise conduites ne se distinguent que par leurs motivations, par l'objet auquel elles s'appliquent et par le moment où elles s'exercent; conduite rationnelle et bonne conduite passionnelle se distinguent par leurs seules motivations.»⁴⁵ Il revient à chacun, pour son propre bénéfice, d'affirmer sa condition et de connaître adéquatement, pour aucune autre récompense, peut-être, que de moins craindre la mort.

[46]

4 CONSIDÉRATIONS DU SPINOZISME

À la lueur de ce rapide examen des livres III et V de *l'Éthique*, un retour sur l'interprétation de Gilles Deleuze laisse deviner de possibles inadéquations. Non pas que les écrits du contemporain contiennent des défaillances, mais la question se pose, à savoir si les thèses découlent d'une saisie globale et juste de la pensée du philosophe moderne. Plus précisément, on peut interroger l'approche du second parallélisme du *Court Traité*. En aurait-il exagéré l'importance en lui accordant des implications non négligeables? La totale égalité entre puissance de l'être et puissance de la pensée n'est

⁴³ Matheron, Individu et communauté chez Spinoza, 550.

⁴⁴ E, V, 42, démons.

⁴⁵ Matheron, Individu et communauté chez Spinoza, 521.

pas formulée de la sorte par Spinoza. Certes, l'*Éthique* laisse croire à l'égalité entre les attributs, dont chacun a une expression infinie, mais de l'idée esquissée du parallélisme au sein du *Court Traité* ne découle pas deux puissances infinies et non hiérarchisées telles que les pose Deleuze. Il est, bien entendu, des tâches du commentateur d'observer et de verbaliser des principes, des régularités, des agencements que le philosophe lui-même aurait insinués sans relever, mais l'affirmation chez Deleuze des deux moitiés de l'absolu paraît davantage bergsonienne que spinoziste. Peut-être, sans corrompre l'*Éthique*, y déplacent-elles les accents, les gros traits, peut-être en font-elles un nouveau centre, quelque part près de la puissance. Car elle est dorénavant à saisir comme un concept transcendantal, alors que Spinoza la présente au service de la connaissance, en ce sens que c'est suivant les progressions adéquates de l'Âme et du Corps, que la puissance croît et décroît. La conception deleuzienne de l'être comme événement empêche de saisir la substance comme socle. Elle la prive de son immuabilité et fait fi de son caractère *causa sui*. Face à cette impasse, la puissance revêt une importance majeure et voit justifiée son appellation de *concept transcendantal*. Or l'*Éthique*, si elle suggère le chemin d'une interprétation de l'être événementiel, appuie plutôt les considérations de la Nature comme un ensemble uniforme et équilibré. La puissance n'y est pas transcendante, tout au plus a-t-elle les traits d'un concept qui permet de penser la notion d'expression. Deleuze n'avance manifestement pas de thèses montées de toute pièce, mais se penchant sur un philosophe dont il entreprend le commentaire, il place les textes étudiés au service de sa propre pensée.

[47]

CONCLUSION

Dès 1968, avec *Spinoza et le problème de l'expression*, Gilles Deleuze aura introduit sa conception transcendantale de la puissance, réitérée quelques réflexions plus tard dans *Spinoza. Philosophie pratique*. Il propose en ces deux temps des analyses rigoureuses, somme toute éclairantes, qui à tout moment reposent la pensée de l'immanence, rendant la matière plus malléable, apte à l'inspiration d'une philosophie du devenir. Aussi aurait-on perçu chez Spinoza la rupture avec la tradition cartésienne quant à l'étude des affects. L'être humain perd les privilèges qu'on lui avait faussement accordés, regagne le statut d'une chose dans une Nature déterministe et sans imperfection. Il existe par son environnement, par ce qu'il en prend, par ce qui lui est concédé, de la manière dont il est modifié par son intrinsèque « pouvoir d'être affecté ». Il est donc passif par défaut. S'il pose des actions par une connaissance complète, s'il augmente sa puissance par des affects joyeux, il demeure pourtant dans l'ignorance de la science intuitive, qui seule remonte jusqu'à Dieu. Le livre cinquième de l'*Éthique* a d'ailleurs besoin de cette typologie des connaissances pour rendre compte du devenir actif, pour fournir un « remède » aux affections, comme Spinoza l'écrit. Par l'usage d'une connaissance adéquate, quiconque peut reconnaître la puissance de sa raison et savoir qu'elle correspond à son essence propre, comprendre que les choses connues augmentent sa puissance de manière durable, connaître les choses comme nécessaires, comme remontant, en leurs causes premières, à Dieu. Celui qui agit de telle manière

sait la constance des actions rationnelles, se sait apte à les ordonner dans l'ordre de son entendement. Bref, l'*Éthique* se donne pour une philosophie de l'individu et de la Nature en un cadre plus que novateur pour une époque où règnent, au sein de l'ontologie, dualisme et transcendance. Seules les dernières propositions détaillent les considérations plus précises de ce que Spinoza entend par une vie éthique, posant l'amour de Dieu en ultime instance. Il demeure pourtant au long de ces dernières lignes un esprit profondément humaniste, où l'adoration divine, même supérieure à toute modalité finie, n'a de sens, d'attrait pour l'humanité, que pour l'apaiser quant à son avenir, à ses angoisses, quant à sa mort inévitable.¶

Bibliographie

ALQUIÉ, Ferdinand. *Le rationalisme de Spinoza*, Paris, Presses Universitaires de France, «Épiméthée», 1981, 365 p.

BLOCH, Olivier. *Spinoza au XXe siècle*, Paris, Presses Universitaires de France, «Philosophie Aujourd'hui», 1993, 592 p.

DELEUZE, Gilles. *Spinoza et le problème de l'expression*, Paris, Les éditions de Minuit, «Arguments», 1968, 322 p.

DELEUZE, Gilles. *Spinoza. Philosophie pratique*, Paris, Les éditions de Minuit, «Reprise», no4, 1981, 172 p.

[49] HENRY, Michel. *Le bonheur de Spinoza*, Paris, Presses Universitaires de France, «Épiméthée», 2004, 432 p.

JAMES, Susan. *Passion and Action*, New York, Oxford University Press, 1997, 318 p.

JAQUET, Chantal. *L'unité du corps et de l'esprit. Affects, actions et passions chez Spinoza*, Paris, Presses Universitaires de France, «Quadrige Manuels» 2004, 148 p.

MATHERON, Alexandre. *Individu et communauté chez Spinoza*, Paris, Les éditions de Minuit, 1988, 647 p.

MOREAU, Pierre-François. *Spinoza*, Paris, Presses Universitaires de France, «Épiméthée», 1994, 612 p.

SÉVÉRAC, Pascal. *Le devenir actif chez Spinoza*, Paris, Éditions Honoré Champion, «Travaux de philosophie», 2005, 476 p.

SPINOZA. *Court traité*, dans *Œuvres I*. Paris, GF Flammarion, 1964, 443 p.

SPINOZA. *Éthique*. *Œuvres III*. Paris, GF Flammarion, no 57, 1965, 378 p.

Today, the most commonly accepted view in the study of theoretical reason is representationalism for belief. One issue with this view is that it doesn't lend itself well to a series of banal, everyday examples of mental states that are best described as 'in-between' beliefs. Secondly, this view leads to a number of paradoxes for belief — notably 'Moore's paradox'. In this paper, I show how an alternate view, phenomenal disposition-alism, dissolves both those difficulties. I argue this highlights a prima facie reason to prefer the view to its more accepted rival.

Against Representationalism

One important approach to the individuation of beliefs today is representationalism. For an agent to hold a belief, according to this view, is to possess some kind of representation of a state of affairs in her mind.¹ Yet, cases where there is a mismatch between our behaviour (verbal, physical) and our professed beliefs pose a challenge to this view. The central interest of this paper is to show how a rival view, phenomenal dispositionalism,² is particularly well equipped to address this challenge. Inasmuch as this is the case, I argue the challenge to representationalism provides a *prima facie* reason to prefer phenomenal dispositionalism to its rival.

I begin this paper by developing what I call ‘hard cases’ for representationalism where agents are best understood as in-between beliefs. After showing how representationalism fails to address those cases satisfactorily, I develop the alternate view—phenomenal dispositionalism. I show

1 For examples see Cummins 1996, Dretske 1988, Fodor 1975, 1981, 1987, 1990, Millikan 1984, 1993. This view is widely seen as the most influential with regards to the nature of belief.

2 Phenomenal dispositionalism is one of many dispositionalist accounts of beliefs. For other examples see e.g. Marcus (1991).

how phenomenal dispositionalism is well equipped to address the case I develop in the first part, highlighting a *prima facie* reason to prefer it to its rival. Following this, I treat Moore-paradoxical assertions as another example of hard cases and show how phenomenal dispositionalism affords an easy resolution, thereby providing further reason to adopt it. I conclude based on this that the account is preferable by having more explanatory power than representationalism.

HARD CASES FOR REPRESENTATIONALISM Eric Schwitzgebel observes that most philosophers who study beliefs advise thinking about them as representations of some sort.³ However, in many cases, our behaviour does not match the beliefs we profess to have. For example, people can sincerely assert they believe something is the case, and still be surprised when this is confirmed in experience. Also, people can sincerely assert they hold a belief, and assert propositions that contradict the content of the belief. In those scenarios, it is misleading to describe an agent as ‘believing’. According to Eric Schwitzgebel, such agents should be understood as ‘in-between beliefs’ instead.⁴ Here, I argue those examples constitute hard cases for representationalism, as this theory cannot informatively describe agents as being ‘in-between beliefs’. Therefore, in hard cases, it is left to representationalists to justify counterintuitive belief ascriptions, something I argue fails.

Eric Schwitzgebel develops the example of Juliet, the implicit racist to highlight how certain agents are best described as ‘in-between beliefs’. Juliet is a philosophy professor, and happens to teach political philosophy. She has reviewed the evidence concerning the intelligence of people relative to their ethnicity, and has conclusively ruled there is no correlation. Juliet argues egalitarianism in her research, she engages in debate with anyone who denies this position; and strongly identifies as an egalitarian. And yet, she is surprised when African American students turn in excellent papers, and finds her judgments of intelligence for applicants to professional positions at universities to be strongly biased by racial considerations.⁵

[52]

Take Joe, a student of Juliet’s, case for a comparison. For every disposition Juliet manifests relative to the equality of races, Joe has a similar one relative to the proposition ‘the door is closed’. And yet, every time Joe attempts to enter the room, he walks straight into the door and is genuinely surprised it is closed. Joe might have a representation of the door being closed in his mind but, as Juliet and the equality of races, it does not have sufficient hold on him to guide key parts of his behaviour (cognitive, instinctive, etc.). It is counterintuitive, if not uninformative to attribute a belief to Joe in the context of his trying to enter a room. What this shows, I suggest, is that, in such cases as Juliet’s and Joe’s, ascribing belief based solely on the assertions they make requires justification.

³ Eric Schwitzgebel, “In-between Believing.” *The Philosophical Quarterly* 51.202 (2001): 76-82.

⁴ Eric Schwitzgebel, “A Phenomenal, Dispositional Account of Belief.” *Nous* 36.2 (2002): 249-75.

⁵ Eric Schwitzgebel, “Acting Contrary To Our Professed Beliefs Or The Gulf Between Occurrent Judgment And Dispositional Belief.” *Pacific Philosophical Quarterly* 91.4 (2010): 531-53.

Tamar Gendler proposes a justification for individuating Juliet-like cases as cases of belief⁶. According to her, beliefs are, by their nature, supposed to track the truth and respond to evidence. Whatever it is that is guiding Juliet's behaviour does not match those characteristics. Juliet's avowals that the races are equal are based on evidential considerations, but her actions are executed *despite* all this. Only what guides the former is belief. Given this lack of response to evidence, whatever it is that is behind her intuitive actions is something else—call it 'alief'. Therefore, Juliet is no in-between case, she determinately believes the races are equal and fails to apply this belief in action.

In response to Gendler, Schwitzgebel points out that the kinds of behaviour that are supposedly guided by 'aliefs' are not as unresponsive to evidence as she suggests. Empirical work shows that while stubborn, this kind of behaviour is responsive to evidence.⁷ Furthermore, whatever it is that drives her verbal behaviour, the avowals of being an egalitarian are perhaps not as malleable as Gendler suggests either. Most liberals, as Schwitzgebel sees them, would not become wholehearted racists upon being presented with good evidence of intellectual inequality between the races.⁸

[53] Explaining that Juliet is in a state of belief relative to the equality of races makes an inaccurate distinction between what drives her verbal behaviour and what drives her reactions. As Schwitzgebel explains, it is "almost a truism of contemporary psychology" that "reasons and appeals to evidence are often only window-dressing for judgments arrived at through processes no different from the processes that shape our automatic and associative reactions".⁹ Gendler's approach requires the positing of an additional entity, an "alief", which is problematic in and of itself by not staying true to psychological knowledge. To this extent, granting the possibility of doing so, it is preferable to treat cases like Juliet's as in-between.

Another way for representationalists to explain Juliet's case is to deny she believes in the equality of races altogether. Reflective moments are rare, after all; this view has it that it is her behaviour that matters. According to Schwitzgebel, this account fails by underemphasizing what Gendler's overemphasizes. When ascribing a non-belief to Juliet, we are interested in what kinds of things she is prepared to say or agree with. It would, therefore, be uninformative to ascribe her a belief that non-Caucasians are intellectually inferior. It is just as unnatural to ascribe non-belief to Juliet's case, as it is to ascribe her a belief.¹⁰ This leaves the representationalist with the option of describing her as an in-between case.

As Schwitzgebel argues, "representational accounts of belief do not readily

⁶ Tamar Szabó Gendler, "Alief and Belief." *The Journal of Philosophy* 105.10, Epistemic Norms. Part Two (2008): 634-63.

⁷ Eric Schwitzgebel, "Acting Contrary To Our Professed Beliefs Or The Gulf Between Occurrent Judgment And Dispositional Belief." *Pacific Philosophical Quarterly* 91.4 (2010): 531-53.

⁸ Schwitzgebel, "Acting Contrary To Our Professed Beliefs," 531-53.

⁹ Schwitzgebel, "Acting Contrary To Our Professed Beliefs," 540.

¹⁰ Eric Schwitzgebel, "Acting Contrary To Our Professed Beliefs Or The Gulf Between Occurrent Judgment And Dispositional Belief." *Pacific Philosophical Quarterly* 91.4 (2010): 531-53.

provide an approach to the elucidation of in-between states of believing.”¹¹ Those accounts resort to metaphor to describe our agents. Therefore, they are as helpful as those for describing cases where agents are best understood as in-between. Commenting on this, Schwitzgebel claims that speaking of “the subject as ‘sort of’ or ‘halfway’ representing [...] does not advance over speaking of the subject as ‘sort of’ or ‘halfway’ believing it.”¹² Representationalists must either, implausibly, claim that representations are fully present or not, or find helpful ways of describing the hard cases.

In summary, there are cases of mismatches between our behaviour and our professed beliefs. Those cases present a challenge to representationalism because the theory is not equipped to informatively describe agents as in-between beliefs. Therefore, as shown by the example of Gendler, those cases force a bifurcation on representationalists who resort to positing additional entities in our mental economies such as “aliefs” to explain them. For one, those entities are problematic by being in tension with our psychological knowledge. Also, they require a counterintuitive addition to our folk psychology. In what follows, I show how phenomenal dispositionalism explains hard cases with a single, unified notion of belief.

PHENOMENAL DISPOSITIONALISM AND IN-BETWEEN BELIEFS Phenomenal dispositionalism, in Schwitzgebel’s words, “provides the tools usefully to describe both central cases of believing and peripheral cases in which the subject stands somewhere between believing and failing to believe.”¹³ Here, I develop this account of belief and apply it to the case of the implicit racist. Whereas representationalist theories such as Gendler’s require complex additions to their theories in order to address such cases, phenomenal dispositionalism predicts their existence and explains them with a single notion of belief. I argue this highlights its superior explanatory power, yielding a reason to prefer it to its rival view.

[54]

To believe a proposition *P* according to phenomenal dispositionalism is nothing more than to adhere to the dispositional stereotype we are apt to associate with such a belief to a degree that is appropriate for the circumstances of the belief ascription. For example, to say that a philosopher believes there is beer in the fridge amounts to making a claim about his dispositional profile. Namely, it is saying that (all other things being equal) he will get beer in the fridge if he is thirsty, that he will offer it to his friends if he feels so inclined, that he will assert propositions such as ‘there is beer in the fridge’, etc. Which dispositions are relevant to this depends on the circumstances. In order to elucidate this assertion, I will discuss the notions of ‘stereotype’, ‘disposition’ and ‘dispositional stereotype’, along with some of the complications they entail. Because dispositions are not always manifested, I include Schwitzgebel’s notion of excused deviation from a dispositional stereotype in this account.

By a stereotype, Schwitzgebel means a “cluster of properties we

¹¹ Eric Schwitzgebel, “In-between Believing.” *The Philosophical Quarterly* 51.202 (2001): 79.

¹² Schwitzgebel, “In-between Believing,” 80.

¹³ Eric Schwitzgebel, “A Phenomenal, Dispositional Account of Belief.” *Nous* 36.2 (2002): 250.

are apt to associate with a thing, a class of things, or a property.”¹⁴ If a stereotype is accurate, then the majority of things it describes exhibit the properties it includes. For instance, a cat is stereotypically a creature with four legs, a tail, and a tendency to meow every time it wants attention – amongst other things. The stereotype is accurate inasmuch as the overwhelming majority of cats exhibit those properties.

Bear, the cat, can be said to have the disposition S if he satisfies the following conditional statement: if the condition C obtains, he will (or is likely to) enter into a state S. Condition C is the ‘condition of manifestation’, and Bear’s entering into state S is the ‘manifestation’ of the disposition.¹⁵ For example, Bear can be said to have a disposition to meow if every time he requires attention (the condition of manifestation) he will (or is likely to) meow.

Now, straightforwardly enough, a *dispositional stereotype* is a stereotype whose elements are dispositional properties.¹⁶ Personality traits are an example of such stereotypes. For instance, someone who is kind is someone who is disposed to act in ways that are apt to be characterized as kind. Similarly, we may think of a dispositional stereotype for a belief P, as the cluster of dispositions “we are *apt* to associate with the belief that P.”¹⁷

[55] When it comes to belief, the list of dispositions can be continued indefinitely. This is why it is crucial to think of dispositions we are ‘apt’ to associate. Common-sense psychology equips us to generate stereotypical dispositional profiles for belief.¹⁸ While there cannot be full agreement about the dispositional stereotype, there are central dispositions that can be agreed upon. Central dispositions included in the stereotype for a belief can be agreed upon much like those of a chair.¹⁹

When we individuate beliefs according to phenomenal dispositionalism, ascriptions are best described as ‘informative’ or ‘uninformative’, rather than as being true or false. Often times, people will possess some of the widely agreed-upon dispositions for a belief but not others. For instance, Juliet possesses the disposition to assent to the proposition ‘all races are equal’, but not the disposition to expect the same from all races. In a debate amongst white people, it is perfectly informative to say Juliet believes in the equality of races, for instance. Agents rarely fully match the dispositional profile for a belief. In view of this, the extent to which they match its being sufficient for an informative belief ascription depends on the context. In the context of grading students of different ethnicity, ascribing a belief in the equality of races to Juliet would be somewhat misleading. The appropriateness of a belief ascription is contingent on the context.²⁰

Dispositions associated with beliefs fall into three categories: behavioural, phenomenal, and cognitive. Behavioural dispositions include

14 Eric Schwitzgebel, “A Phenomenal, Dispositional Account of Belief.” *Nous* 36.2 (2002): 250.

15 Schwitzgebel, “A Phenomenal, Dispositional Account of Belief,” 250.

16 Eric Schwitzgebel, “A Phenomenal, Dispositional Account of Belief.” *Nous* 36.2 (2002): 249-75.

17 Schwitzgebel, “A Phenomenal, Dispositional Account of Belief,” 251.

18 Schwitzgebel, “A Phenomenal, Dispositional Account of Belief,” 249-75.

19 Schwitzgebel, “A Phenomenal, Dispositional Account of Belief.”

20 Eric Schwitzgebel, “A Phenomenal, Dispositional Account of Belief.” *Nous* 36.2 (2002): 249-75.

verbal dispositions such as a disposition to assent to certain propositions. Phenomenal dispositions are dispositions to have certain types of conscious experience. For instance, Juliet the implicit racist is disposed to feel surprised upon seeing excellent work done by an African American student. Finally, cognitive dispositions include mental states that are not well characterized as ‘phenomenal’. They include dispositions to draw conclusions entailed by a belief, dispositions to generate desires relative to the belief and so forth.²¹

Now, as has been said, dispositions do not always manifest upon the obtaining of the conditions of manifestation. Therefore, one must distinguish between ‘excused’ deviations from a stereotype and ‘unexcused’ ones. For this to be possible, dispositions can be understood as ‘loaded if clauses’²²; a disposition holds ‘all things considered’. For instance, if Bear the cat is momentarily stunned, then he might not meow upon wanting attention. The ‘excuse’, his being stunned, does not discard the possibility of his being disposed to meow. This is an excused deviation. As opposed to this, suppose he just doesn’t ‘want’ to meow every time he requires attention, then it cannot be rightfully said he is disposed to do so.

According to phenomenal dispositionalism, when an agent’s dispositional profile has been fully exposed, there is no further question about what they ‘really believe’.²³ Therefore, because people often do not fall squarely within those categories, this view predicts there will be cases such as Juliet’s where agents are not usefully described as ‘believing’ or ‘disbelieving’. Those are in-between cases. In some cases, belief attributions are informative, in others they are misleading. Those in-between cases are particularly well handled by phenomenal dispositionalism, as it provides the notions to think about them whilst retaining the usefulness of ‘belief attributions’. In cases like Juliet’s, the theory has an advantage in predicting ‘in-between’ cases.

[56]

There are real-life scenarios where agents are indeed best understood as in-between beliefs. All other things being equal, a theory of belief that can account for those cases informatively and simply is preferable to one that cannot by its being more realistic. This is the case with phenomenal dispositionalism, which predicts those cases by individuating beliefs relative to an agent’s dispositions. The appropriateness of a belief-ascription is contingent on the context. To this extent Juliet cannot be given a blanket description as being in a state of belief. Rather, according to phenomenal dispositionalism, she is in-between beliefs; there are contexts where it is informative to describe her as believing and others where it is not.

MOORE-PARADOXICAL SENTENCES AND IN-BETWEEN BELIEFS Originally, G.E Moore is known to have observed that it would be absurd to utter a proposition of the type ‘I went to the pictures last Tuesday but I don’t believe it’.²⁴ This is philosophically problematic because the state of affairs

²¹ Schwitzgebel, “A Phenomenal, Dispositional Account of Belief,” 249-75.

²² Schwitzgebel, “A Phenomenal, Dispositional Account of Belief,” 253.

²³ Eric Schwitzgebel, “In-between Believing.” *The Philosophical Quarterly* 51.202 (2001): 82.

²⁴ Green, Mitchell & Williams, John N. (2007). Introduction. In Mitchell S. Green & John N. Williams (eds.), *Moore’s Paradox: New Essays on Belief, Rationality, and the First Person*. Oxford University Press. 3

it describes is perfectly possible, and yet there is something markedly odd about asserting such a thing. Here, I argue agents who sincerely assert such sentences are in-between beliefs. I then argue those assertions are uninformative, and that asserting them suggests the agent is disposed to realize this fact when they do not.²⁵ Because it is difficult for representationalists to make sense of those cases and simple to explain them for phenomenal dispositionalism, I argue this gives reason to prefer the latter.

As John Gibbons explains in the *Norm of Belief*,²⁶ Moore-paradoxical sentences come in two forms. The first has the form ‘I believe that p , but not p ’; the second has the form, ‘ p , but I don’t believe it’.²⁷ Gibbons’ reading of those sentences is that they are ‘incoherent but not inconsistent’. Here, I argue this is not true. According to phenomenal dispositionalism those sentences are inconsistent, as the belief self-ascription is rendered uninformative by the second assertion.

Suppose an agent sincerely asserts ‘I went to see a film last Tuesday, but I don’t believe it’, in normal circumstances.²⁸ Take p to be the proposition that she went to see a film last Tuesday. In the formalism where B stands for the predicate ‘believes’, if the agent sincerely believes the proposition she has uttered, it appears her mental state is something like:

$$B(p \wedge \neg Bp)$$

If the agent is correct about her state $\neg Bp$, then her dispositional profile would include not being disposed not to assert the proposition p . And yet, this is exactly what she does in the very same sentence. It is part of the stereotype for not believing p to not be disposed to sincerely assert that p is the case. Therefore, the agent attributes a belief to herself whilst deviating from the dispositional stereotype for this belief at the same time. She is necessarily mistaken about her own belief.

Take the other Moore-paradoxical sentence. Suppose the agent asserts ‘I believe I went to see a film last Tuesday, but it’s not true’, in normal circumstances. If the agent believes her assertion, then her mental state looks like:

$$B(\neg p \wedge Bp)$$

If the agent is right in asserting Bp , then her dispositional profile would include asserting that p is the case. In the same sentence, however, she does the polar opposite and sincerely asserts $\neg p$. It is part of the stereotype for believing p to be disposed not to assert that $\neg p$ is the case. Therefore, once again, the agent deviates from the dispositional stereotype she claims to have in asserting the Moore-paradoxical sentence. The agent cannot possibly be correct in asserting Bp .

Similarly to the case of Juliet the implicit racist, Moore-paradoxical assertions present a case of mismatch between an agent’s professed beliefs and her behaviour. In this case, however, it is an occurrence of mismatch between the agent’s verbal behaviour and her professed belief. Nonetheless, such agents should be treated as in-between belief states, as they

25 The philosophical interest of Moore’s paradox is broader than the cases I describe here (see e.g. Gibbons 2013). In this paper, I refer only to Moore-paradoxical belief assertions such as ‘I went to the pictures last Tuesday but I don’t believe it’.

26 John Gibbons, *The Norm of Belief* (Oxford: Oxford University Press, 2013).

27 Gibbons, *The Norm of Belief*, 253.

28 By ‘normal circumstances’ I mean circumstances where no excusing clause might be introduced. The agent is in a clear headspace, has no desire to mislead anyone, etc.

exhibit some of the dispositions pertaining to a belief stereotype but not others. In the case of the Moore-paradoxical assertions, agents seem to assert they are 'like this', and disprove this claim in the same assertion. To this extent, those assertions are not true or false but uninformative.

According to Eric Schwitzgebel, belief stereotypes capture something about how we think people ought to feel, think, and behave, relative to what we know of them.²⁹ In what follows, I show how those stereotypes explain what is wrong with agents who make Moore-paradoxical assertions. According to phenomenal dispositionalism, it is in the dispositional profile for higher-order beliefs to be disposed to infer certain things about oneself. Namely, agents who sincerely assert they hold a belief about something should be disposed to infer facts about their dispositional states that contradict the dispositions they manifest by their assertions. Agents who assert Moore-paradoxical sentences fail to manifest dispositions we expect them to have when they act as such.

As has been stated, phenomenal dispositionalism individuates beliefs relative to three different types of dispositions. Those are behavioural, phenomenal, and cognitive. Cognitive dispositions, in Schwitzgebel's words, include "dispositions to draw conclusions entailed by the belief in question or to acquire new desires or habits consonant with the belief."³⁰ By 'entailed by the belief in question', I take Schwitzgebel to mean the content of the belief. Suggesting belief stereotypes include dispositions to draw inferences from the mere existence of a belief would commit one to some form of luminosity claim relative to those, which is controversial.³¹

Agents who are in a state of belief are disposed to infer things that are entailed by the content of their beliefs. When it comes to a higher-order belief, a belief about a belief, what they are disposed to infer is contingent on what they understand their belief to be. I assume the agents described are committed phenomenal dispositionalists; they are philosophers with a relatively clear understanding of what it is for them to believe something. Therefore, when they believe themselves to have a belief, they are disposed to infer things that are entailed by having a belief *as understood by phenomenal dispositionalism*.

[58]

According to phenomenal dispositionalism, when an agent believes she believes a proposition *p*, she is disposed to draw inferences entailed by the content of this belief. Therefore, properly understanding the content of her belief, an agent with a higher-order belief in a proposition *P* would have the cognitive disposition to infer what is implied by her believing in *p*. Amongst those things are certain facts about her dispositions. If an agent fully believes *p* she is disposed to assent to the proposition *p*, for instance. Therefore, an agent who fully matches the dispositional stereotype for the belief that she believes that *p* is disposed to infer that she is disposed to assent to the proposition *p*.

Being disposed to infer the logical consequences of the content is part

²⁹ Eric Schwitzgebel, "A Phenomenal, Dispositional Account of Belief." *Nous* 36.2 (2002): 249-75.

³⁰ Eric Schwitzgebel, "A Phenomenal, Dispositional Account of Belief." *Nous* 36.2 (2002): 252.

³¹ See for an example Tim Williamson (2000), who argues there are no mental states to which we have privileged epistemic access.

of the dispositional profile for belief. When an agent has a belief about a belief, she is disposed to infer facts about her dispositions. I leave the nature of the conditions of manifestation for such a disposition as an open question. However, I suggest the kind of reflective moment that might lead one to assert they to believe something is an apt candidate. An agent who asserts 'I believe I went to see a film last Tuesday, but it's not true' has not manifested the dispositions associated with believing this assertion. Had she done so, she would have realized the inconsistency of the thought.

According to Phenomenal Dispositionalism, Moore-paradoxical sentences are inconsistent. Whereas those who advocate propositional theories of belief, such as John Gibbons, go to great lengths to address those cases, phenomenal dispositionalism affords a simple resolution. To this extent, as was the case with Juliet the implicit racist, phenomenal dispositionalism proves to have superior explanatory power to representationalism. Agents who assert Moore-paradoxical sentences are best described as in-between beliefs, as they exhibit some of the dispositions pertaining to the stereotype for holding a certain belief and some of those pertaining to the stereotype for not having it.

[59] **CONCLUSION** In conclusion, we have seen that there are cases where our behaviour does not match the beliefs we profess to have. We can feel surprised when the content of our belief is confirmed. This is the case with Juliet, who is surprised when she corrects excellent papers that are written by non-Caucasian students. Also, the case of agents who assert Moore-paradoxical sentences shows how our verbal behaviour can deviate from our beliefs. There, agents claim to believe something, and yet deny the content of this belief in the same sentence. In all those cases, phenomenal dispositionalism has proved better equipped to explain the phenomenon than representationalism.

Agents who fall under the category of the cases I have described should be understood as being in-between beliefs. To this extent, there is no further relevant question about what they 'really' believe when their dispositional profile has been exhaustively described, as there is with representationalism. Because those cases are real examples of real possibilities, and because phenomenal dispositionalism is better equipped to address them, I suggest this give us *prima facie* reason to prefer the view to representationalism. Individuating beliefs according to phenomenal dispositionalism has more explanatory power than doing so according to representationalism.¶

Bibliography

[60]

CUMMINS, Robert. *Representations, Targets, and Attitudes*. Cambridge, MA: MIT, 1996. Print.

DRETSKE, Fred I. *Explaining Behavior: Reasons in a World of Causes*. Cambridge, MA: MIT, 1988. Print.

FODOR, Jerry A. *The Language of Thought*. New York: Crowell, 1975. Print.

FODOR, Jerry A. *Psychosemantics: The Problem of Meaning in the Philosophy of Mind*. Cambridge, MA: MIT, 1987. Print.

FODOR, Jerry A. *Representations: Philosophical Essays on the Foundations of Cognitive Science*. Cambridge, MA: MIT, 1981. Print.

FODOR, Jerry A. *A Theory of Content and Other Essays*. Cambridge, MA: MIT, 1990. Print.

GENDLER, Tamar Szabó. "On the Epistemic Costs of Implicit Bias." *Philosophical Studies*. 156.1 (2011): 33-63. Web.

GENDLER, Tamar Szabó. "Alief and Belief." *The Journal of Philosophy* 105.10, Epistemic Norms. Part Two (2008): 634-63.

GIBBONS, John. *The Norm of Belief*. Oxford: Oxford University Press, 2013.

GREEN, Mitchell & WILLIAMS, John N. Introduction. In Mitchell S. Green & John N. Williams (eds.), *Moore's Paradox: New Essays on Belief, Rationality, and the First Person*. Oxford University Press, 2007.

MARCUS, Ruth Barcan. "Errata: Some Revisionary Proposals About Belief and Believing." *Philosophy and Phenomenological Research* 51.1 (1991)

MILLIKAN, Ruth Garrett. *Language, Thought, and Other Biological Categories: New Foundations for Realism*. Cambridge, MA: MIT, 1984.

MILLIKAN, Ruth Garrett. *White Queen Psychology and Other Essays for Alice*. Cambridge, MA: MIT, 1993.

[61]

SCHWITZGEBEL, Eric. "Acting Contrary To Our Professed Beliefs Or The Gulf Between Occurrent Judgment And Dispositional Belief." *Pacific Philosophical Quarterly* 91.4 (2010): 531-53.

SCHWITZGEBEL, Eric. "Belief." Stanford University. Stanford University, 14 Aug. 2006.

SCHWITZGEBEL, Eric. "In-between Believing." *The Philosophical Quarterly* 51.202 (2001): 76-82.

SCHWITZGEBEL, Eric. "A Phenomenal, Dispositional Account of Belief." *Nous* 36.2 (2002): 249-75.

WILLIAMSON, Timothy. *Knowledge and Its Limits*. Oxford: Oxford University Press, 2000.

RÉSUMÉ

L'intention de ce texte est double. D'une part, il vise à resituer la pensée de Leo Strauss au sein du contexte intellectuel qui est le sien, soit la remise en cause du rationalisme moderne tel qu'elle s'exprime à travers la phénoménologie allemande. D'autre part, il tâche plus précisément d'opérer cette relocalisation philosophique en traçant les contours d'une ressaisie straussienne de la pensée de Husserl. Celle-ci, pensons-nous, se montre comme une réappropriation du questionnement qui traverse la *Krisis* — la tension entre la science et le monde de la vie et conduit vers ce que nous pourrions appeler une phénoménologie politique.

Vers une phénoménologie politique: la ressaisie straussienne de Husserl

PAR ANTOINE PAGEAU ST-HILAIRE

[63]

On peut dire que selon Socrate, les choses qui sont « premières en elles-mêmes » sont d'une certaine manière « premières pour nous » ; les choses qui sont « premières en elles-mêmes » sont en un sens, mais de manière nécessaire, révélées dans les opinions des hommes.

LEO STRAUSS, *La Cité et l'Homme*

En parlant de l'expérience juive, on doit partir de ce qui est premier ou de ce qui fait autorité pour la conscience juive, et non de ce qui est la condition première de possibilité de l'expérience juive : on doit partir de la Loi de Dieu, de la Torah, et non pas de la nation juive.

LEO STRAUSS, « Préface à *La Critique spinoziste de la religion* »

L'intention de cet essai est double. Il vise en premier lieu à resituer la pensée de Leo Strauss dans le berceau intellectuel qui fut le sien, à savoir le vaste mouvement de remise en cause du rationalisme moderne culminant dans la phénoménologie allemande. En effet, la philosophie de Strauss a souvent été étudiée de manière isolée, en la considérant sans attache précise aux pensées de son temps. Les critiques ont fait de Strauss un étrange résistant solitaire, un critique radical un peu loufoque de la modernité, voire un leader intellectuel du

néoconservatisme américain¹. Ce genre de considérations sur Strauss a permis pendant plusieurs décennies d'étudier sa pensée en vase clos, c'est-à-dire d'éviter de considérer les origines intellectuelles de Strauss et particulièrement son rapport à deux des plus grands philosophes du siècle dernier qui furent aussi ses professeurs: Edmund Husserl et Martin Heidegger. Au tournant de la décennie 1990, on commence à étudier davantage le rapport de Strauss à Heidegger, et plus particulièrement à concevoir sa pensée comme une réplique à l'historicisme heideggérien². On ne trouve cependant dans la littérature qu'un nombre restreint de travaux sur ce rapport³, et cela est encore plus frappant lorsqu'on se tourne vers celui de Strauss à Husserl⁴. Considérant ce très tiède enthousiasme de la relation de Strauss à Husserl, nous tâcherons en guise de liminaire de faire valoir la pertinence et la légitimité d'une telle mise en correspondance.

Le second objectif de ce travail est de présenter la lecture «critique» que fait Strauss du projet philosophique de Husserl dans la *Krisis*. Plus précisément, il s'agira de suggérer à travers les intuitions straussiennes qu'une solution épistémologique au problème du recouvrement de la *Lebenswelt* (du monde de la vie) dans la phénoménologie husserlienne est insatisfaisante du point de vue même de l'attitude phénoménologique. Nous essaierons de montrer qu'en somme, le problème de l'éclipse du monde de la vie ouvre un grand problème — pour ne pas dire le grand problème — de philosophie politique, problème qui ne saurait être traité uniquement par une perspective épistémologique qu'en lui faisant d'une quelconque façon violence. C'est en réorientant la phénoménologie dans une perspective politique (ou en donnant à la philosophie politique une méthode phénoménologique) que Strauss entend traiter ce problème.

[64]

LIMINAIRE: STRAUSS ET HUSSERL Dans quelle mesure peut-on et doit-on mettre en correspondance les pensées de Husserl et de Strauss? Déjà en 1943, ce dernier exprime son admiration pour le phénoménologue dans une lettre à Voeglin, où il dit que Husserl a saisi mieux que quiconque que la philosophie considérée comme science «présuppose la restaura-

¹ À ce propos, le récent ouvrage de Robert Howse (2014) intitulé *Leo Strauss: Man of Peace* offre un puissant argumentaire contre les lectures par trop «politisantes» de la pensée de Strauss.

² Steven B. Smith, *Reading Leo Strauss: politics, philosophy, judaism* (Chicago-London: University of Chicago Press, 2006), 108-109.

³ En voici une énumération quasi exhaustive de ces ouvrages dont on trouvera la référence complète en bibliographie: Jung (1978), Ward (1987), Berns (1991), Zuckert (1996), Taminiaux (2002) Smith (1997, 2006), Berns (1999), Fleischacker (2008), O'Mahoney (2011) et Velkey (2011). On notera parmi ceux-ci l'originalité des travaux de Taminiaux qui voit, par-delà la critique, une «dette» de Strauss envers la pensée du jeune Heidegger.

⁴ On trouve quelques pages à ce sujet chez Jung (1978) et Pelluchon (2005), de même que quelques lignes chez Berns (1991), dans une conférence de Michael Zuckert (2007), une de Robert Sokolowski (2011), ainsi que quelques brèves allusions dans l'essai introductif de Kenneth Hart Green à *Jewish Philosophy and the Crisis of Modernity: Essays and Lectures in Modern Jewish Thought* (1997) et dans *Leo Strauss and the Problem of Political Philosophy* (Zuckert, 2014) — se rapporter à la bibliographie pour les références complètes à ces travaux. Parmi ces études, nous sommes surtout redevables aux travaux de Corine Pelluchon pour les développements qui suivent. Son étude sur Strauss est à notre connaissance la plus élaborée jamais publiée sur la dimension proprement phénoménologique de sa pensée: les autres travaux qui portent sur le rapport de Strauss à Husserl et Heidegger se contentent souvent de faire ressortir des éléments d'accord et de divergence sans voir chez Strauss une réappropriation — quelle qu'elle soit — de la phénoménologie.

tion du niveau platonico-aristotélicien de questionnement⁵». Nous verrons que la nécessité de renouer avec un tel type de questionnement s'avèrera déterminante dans la ressaisie straussienne du projet de Husserl et dans sa compréhension du retour aux Anciens. Quelques années plus tard s'ouvre une grande orientation dans la pensée de Strauss, orientation philosophique toutefois déjà présente dans le texte de 1911 de Husserl intitulé *La philosophie comme science rigoureuse*: la philosophie moderne est aux prises avec l'échec de son rationalisme, échec qui se reflète d'un côté par le positivisme (ou naturalisme), de l'autre par l'historicisme⁶. L'intention d'en finir avec ces deux ennemis de la philosophie comme entreprise rationnelle légitime était le tremplin de l'élan philosophique de Husserl comme il allait l'être pour Strauss. Strauss entame sa critique de l'historicisme de manière explicite dès 1948 dans *De la Tyrannie*, et les deux premiers chapitres du célèbre *Droit naturel et histoire* (1953) constituent un effort de réfutation respectivement de l'historicisme et du positivisme. Le rappel de ces deux obstacles à la philosophie et de la nécessité de les surmonter devient dès lors un véritable patron introductif à ses travaux, comme en témoignent le début de *Qu'est-ce que la philosophie politique?* (1959), de deux conférences de 1962 (*La crise de notre temps* et *La crise de la philosophie politique*) et de *La Cité et l'Homme* (1964)⁷—introductions dont le vocabulaire est d'ailleurs dans une large mesure le même que celui d'Husserl tout au long de la *Crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendantale*. S'il y a une ressaisie straussienne de Husserl, c'est d'abord la ressaisie de la tâche, pour la philosophie, de surmonter la crise qui la traverse. Toutefois, la façon dont Strauss prétend contrer la crise de la rationalité contemporaine semble de prime abord différer du tout au tout avec celle de Husserl. Il faudra attendre l'année 1983 pour avoir accès à de plus amples éclaircissements sur le rapport de Strauss à Husserl.

Vers la fin de sa carrière, Strauss consacre en effet à Husserl un essai intitulé «La philosophie comme science rigoureuse et la philosophie politique». Ce texte est publié à un endroit singulier: il s'agit du premier chapitre de son dernier ouvrage intitulé *Études de philosophie politique platonicienne*⁸. Quelle est la place d'un texte sur Husserl dans un livre sur Platon? Le fait est qu'en dépit de son titre, ce livre ne porte pas spécifiquement sur Platon. Après le texte sur Husserl suivent deux textes sur Platon, un texte sur Thucydide, un sur Xénophon, un article sur la loi naturelle, le fameux «Jérusalem et Athènes», un texte sur Nietzsche, trois sur Maïmonide, un sur Machiavel, une recension d'un livre de Macpherson sur Hobbes, une du livre de Talmon sur le judaïsme et finalement, une introduction à *La religion de la raison tirée des sources du judaïsme* d'Hermann Cohen. Il va sans dire que les commentateurs peinent encore à comprendre adéqua-

⁵ Leo Strauss and Eric Voeglin, *Foi et philosophie politique: La Correspondance Strauss-Voeglin (1934-1964)*, éd. P. Emberley et B. Cooper, trad. Sylvie Courtine-Denamy (Paris: Vrin, 2004), 46.

⁶ Edmund Husserl, *La philosophie comme science rigoureuse* (Hua XXV), trad. M. B. De Launay (Paris: Presses universitaires de France, 1989), 19.

⁷ Ces dates sont celles des premières parutions de ces ouvrages en langue anglaise et diffèrent des références de la bibliographie.

⁸ Bien que ce livre fût publié de manière posthume, Strauss en avait prévu le plan précis avant sa mort.

tement l'unité de ce livre aux apparences éclectiques—il semblerait que Strauss ait laissé en guise de testament philosophique un véritable casse-tête. La question qui se pose évidemment est celle-ci: comment tous ces thèmes, ou plus précisément tous ces thèmes dans cet ordre précis constituent-ils le filon d'une étude de philosophie politique platonicienne? D'emblée, Strauss semble avoir une conception particulièrement hétérodoxe de la pensée politique platonicienne. Quoi qu'il en soit, un seul détail ici importe: l'étude de la philosophie politique platonicienne est introduite par un essai sur Husserl. Dans l'ouvrage, le chapitre sur Husserl précède le chapitre sur l'*Apologie de Socrate et le Criton*—ce qui relève sans contredire de la philosophie politique platonicienne. Nous essaierons ici de montrer en quoi Strauss pense que Husserl introduit convenablement à l'étude de Platon, plus précisément la façon dont Husserl conduit Strauss à un tel examen. Outre l'écho autobiographique que fait retentir la séquence de ces chapitres (Strauss étudia auprès de Husserl avant de s'engouffrer dans l'étude des Anciens), nous pensons qu'aux yeux de Strauss, Husserl met le doigt sur un problème—celui de la science et du monde-ambiant de la vie—qui appelait à un retour aux Anciens pour être compris et traité convenablement. C'est à la manière dont Husserl se saisit de Descartes que Strauss ressaisit la pensée de Husserl, à savoir comme une récupération et une réappropriation d'un problème particulier qu'il avait mis en lumière sans l'approfondir suffisamment.

LA RESSAISIE HUSSERLIENNE DE DESCARTES On connaît bien la ressaisie husserlienne de Descartes, qui constitue le mouvement premier des *Méditations cartésiennes*. Husserl se réclame même au début de ce texte d'une sorte de «néo-cartésianisme»⁹. Il salue d'emblée l'effort du retour à l'ego philosophant comme condition essentielle d'une découverte d'apodicticité. Comme Descartes, Husserl aperçut le fondement égologique de la science—mais de manière bien plus radicale que le philosophe français. La certitude performative du cogito ramène effectivement à l'ego, mais Descartes fait l'erreur de restreindre son épochè et de ne pas mettre entre parenthèses le *sum* de l'ego, ce qui l'empêche de voir le sol ontologique premier, à savoir la structure intentionnelle de la conscience. Avant de faire succéder le *ergo sum* de l'ego cogito, Descartes aurait dû considérer que les *cogitationes* ne sont pas pures ou isolées, mais qu'elles sont toujours pensées de quelque chose. *Ego cogito*, certes, mais *ego cogito... cogitata qua cogitata*¹⁰: «le cogitatum du Cogito est le seul être indubitable»¹¹, c'est-à-dire que ce qu'il y a de plus fondamental est la corrélation noético-noématique de la conscience à ses objets, son caractère irrémédiablement intentionnel. En se fermant les yeux à cette dimension primordiale, Descartes s'empêche aussi d'apercevoir le dédoublement du moi et d'observer la noèse visant son noème en tant que «spectacle» noématique, ce qui permet en revanche à Husserl de poser la fonction transcendante de la conscience intentionnelle¹².

[66]

⁹ Edmund Husserl, *Méditations cartésiennes* (Hua I), trad. C. Peiffer et E. Levinas (Paris: Vrin, 2008), 24.

¹⁰ Edmund Husserl, *La crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendante* (Hua VI), trad. G. Granel (Paris: Gallimard, 1976), 90.

¹¹ Paul Ricoeur, *À l'école de la phénoménologie* (Paris: Vrin, 1986), 45.

¹² Husserl, *Méditations cartésiennes*, 68.

En somme, pour Husserl, Descartes ouvre la porte qui conduit à l'intentionnalité et à l'ego transcendantal, mais y tourne le dos pour redonner force au modèle géométrico-arithmétique dont il n'aurait jamais vraiment douté dans son retour au cogito¹³. Husserl ressaisit Descartes mais fait le pas que ce dernier a refusé de faire afin de pénétrer la vie transcendante de l'ego. Cette ressaisie d'un problème entraperçu chez Descartes était la voie véritable de la fondation égologique de la connaissance, la voie de la tâche épistémologique de la phénoménologie tel que Husserl la comprenait dès les *Recherches logiques*. C'est ce genre de rapport qu'entretint à notre avis Leo Strauss à son professeur Husserl, à savoir l'exploration et l'approfondissement d'une question tout juste esquissée.

[67] LA DÉCOUVERTE PAR HUSSERL DU PROBLÈME DE LA *LEBENSWELT* Husserl dit un jour au jeune Strauss, alors séduit par l'école néokantienne de Marbourg, que tandis que l'école de Marbourg commençait par le toit, lui, Husserl, commençait par les fondations¹⁴. Or, il n'est pas si certain que les fondations husserliennes soient réellement les fondements égologiques de la connaissance: au tournant de la décennie 1930, les écrits constituant la *Crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendante* donnent une allure nouvelle à la phénoménologie de Husserl. C'est à la lumière de «l'idée historico-philosophique» ou d'une reconstruction téléologico-historique que Husserl, dans la *Krisis*, saisit la crise du rationalisme. Cette perspective lui paraît essentielle puisqu'elle permet de comprendre l'idée d'humanité (ou de philosophie) par rapport à laquelle la situation critique s'inscrit en faux, les causes de cette bifurcation et les conditions d'une renaissance de l'idée véritable de philosophie. En somme, il pouvait dès lors inscrire la philosophie phénoménologique comme un accomplissement de l'idée originelle de la philosophie sans tomber dans la tentation de se décentrer par rapport à la *Lebenswelt*, c'est-à-dire «de légitimer son travail tout entier» en regard du problème de l'histoire¹⁵. La tangente historique de la philosophie de Husserl s'ouvre à une forme nouvelle de phénoménologie transcendante où l'époché conduit à un fondement plus primordial que l'ego phénoménologiquement réduit : le monde pré-scientifique, monde-ambiant qui est la condition fondamentale de l'émergence de tout intérêt théorétique possible.

L'histoire de la philosophie que propose Husserl est l'histoire du développement des sciences comme recouvrement continu de la *Lebenswelt*. Or, pour saisir à la fois le caractère essentiel de ce monde pré-scientifique pour la science et la racine de son recouvrement, il faut remonter à l'origine grecque de l'idée de philosophie. L'idée de philosophie à l'aune de laquelle il faut évaluer le malaise contemporain implique de concevoir que «l'histoire occidentale est une visée intentionnelle qui cherche sa vérification», intention par rapport à laquelle l'époque actuelle est la «déception ultime»¹⁶.

¹³ Husserl, *La crise des sciences européennes...*, 92.

¹⁴ Leo Strauss, «La philosophie comme science rigoureuse et la philosophie politique», dans *Études de philosophie politique platonicienne*, trad. Olivier Sedeyn (Paris: Belin, 1992), 44.

¹⁵ Marc Richir, *La crise du sens et la phénoménologie* (Grenoble: Jérôme Million, 1990), 209.

¹⁶ Jean Vioulac, «De Nietzsche à Husserl. La phénoménologie comme accomplissement systématique du projet philosophique nietzschéen» *Les Études philosophiques*, 73/2 (2005): 210.

Ainsi la méthode historique que propose Husserl consiste en premier lieu à retrouver le sens originel de la « quête philosophique née chez Platon¹⁷ », de ressaisir « les sciences au sens de l'esprit grec antique » entendues comme des « tâches infinies »¹⁸.

Mais cette idée de « Telos infini¹⁹ » comme impulsion première de la scientificité ne surgit pas *ex nihilo*. Elle est en fait immanente au « monde-ambient historique des Grecs » comme distinct du monde objectif²⁰. C'est dans ce monde de la vie (*Lebenswelt*), monde pré-scientifique conditionnel à l'émergence de l'idée de science comme son « lieu de naissance spirituel », que doit être aperçue l'idée originelle de la philosophie²¹. Celle-ci, nous dit Husserl, se donne à voir dans l'irruption de l'étonnement — du θαυμάζειν comme distinct de la simple curiosité de la *Lebenswelt* : au sein de ce dernier, il existe « déjà de possibles questions sur le monde [*Weltfragen*], des questions d'une curiosité universelle, mais rapportées justement à ce monde de la tradition nationale²² ». En décrivant l'émergence de ce θαυμάζειν comme conditionnelle à ce que « l'homme devien[ne] un spectateur désintéressé²³, un regard jeté sur le monde », Husserl nous incite à concevoir l'idée originelle de la philosophie comme procédant d'une « epochè de tout intérêt pratique », laquelle conduirait « à une question cosmologique d'un genre entièrement nouveau, c'est-à-dire à une curiosité universelle », qui questionne « l'étant en soi, l'étant complètement irrelatif et au-delà de la tradition »²⁴. C'est ainsi que l'auteur identifie la particularité de la philosophie dans une téléologie des métiers : alors que tous les métiers fonctionnent en vue d'objectifs finis déterminés par un horizon pré-scientifique (souvent traditionnel), la philosophie, ayant fait l'epochè sur ce monde « mythico-pratique²⁵ », est conduite, par le « renversement » de son étonnement, à des tâches infinies²⁶.

Du θαυμάζειν émerge l'attitude théorétique, mais celle-ci est un « intérêt qui s'est soustrait aux intérêts vitaux » de la *Lebenswelt* « et les a laissé tomber »²⁷. C'est-à-dire que par le fait même que la philosophie « s'empare de l'infini », elle s'inscrit dans une « opposition ouverte à l'ensemble du règne de la δόξα »²⁸ :

le plus essentiel dans l'attitude théorétique de l'homme philosophique est l'universalité propre au comportement critique, lequel est décidé à n'admettre sans questions aucune opinion donnée d'avance, aucune tradition, et à poser aussitôt à l'égard de l'universum traditionnel donné d'avance, la question d'un vrai en-soi²⁹.

[68]

17 François Jaran, *Phénoménologies de l'histoire: Husserl, Heidegger et l'histoire de la philosophie* (Louvain-Paris: Éditions Peeters, 2013), 33.

18 Husserl, *La crise des sciences européennes...*, 352.

19 *Ibid.*, 354.

20 *Ibid.*, 350.

21 *Ibid.*, 355.

22 Edmund Husserl, *Sur l'histoire de la philosophie. Choix de textes* (Hua XXIX), trad. L. Perreau (Paris: Vrin, 2014), 61.

23 Nous soulignons. Cf. la même expression dans les *Méditations cartésiennes* (Husserl, *Méditations cartésiennes*, 68.)

24 Husserl, *La crise des sciences européennes...*, 365-366.

25 *Ibid.*, 365.

26 Edmund Husserl, *Sur l'histoire de la philosophie*, 47.

27 Husserl, *La crise des sciences européennes...*, 366.

28 Edmund Husserl, *Sur l'histoire de la philosophie*, 63.

29 Husserl, *La crise des sciences européennes...*, 367.

Se forme alors une « communauté d'intérêts purement idéaux, entre les hommes qui vivent pour la philosophie », communauté traversée pour ainsi dire par la distinction entre ce qui est pro hēmas et ce qui est pro phusei³⁰. Husserl signale au passage que cette distinction conduit nécessairement à une tension entre les « conservateurs, que satisfait la tradition, et le cercle des hommes philosophiques », tension dont l'issue se décidera inéluctablement dans la « sphère de la puissance politique » et ce, bien que « les idées [soient] plus fortes que toutes les puissances empiriques »³¹.

Husserl esquisse ici les grandes lignes d'un important problème de philosophie politique: le rapport incertain, trouble, tendu entre le philosophe et sa communauté politique. Mais il ne semble pas vouloir en faire davantage que la simple esquisse—la distinction entre l'ἐπιστήμη et la δόξα est plutôt pour lui le symptôme d'un mal épistémologique en ce qu'elle situe l'idéal philosophique originel en rupture avec l'universum de la Lebenswelt dont cet idéal est pourtant issu. Cette opposition préfigure, semble-t-il, celle du monde véritable et objectif au monde de la vie, qui sera au coeur du développement de la philosophie moderne: le problème est contenu « dans la fondation originaire (Urstiftung) de la rationalité occidentale en Grèce ancienne, fondation dans laquelle est occulté et refoulé le monde de la vie (Lebenswelt), seule source effective de la conscience et de la raison³². » Ce problème, il s'agit d'abord de le révéler, de l'élucider pour enfin espérer le dépasser par une philosophie qui assumerait sa « fonction archontique de l'humanité entière »³³.

[69] **LA RESSAISIE STRAUSSIENNE DU PROBLÈME DE HUSSERL** Pour Husserl, il appartient donc à la responsabilité épistémologique de la phénoménologie de traiter le problème de la confrontation du monde scientifique et de son sous-bassement pré-scientifique. Qui plus est, la perspective épistémologique sur cette question conduit Husserl à voir dans l'émergence grecque de ce mal une erreur originelle spécifiquement grecque. Cela signifie qu'en plus de devoir traiter du problème de la *Lebenswelt* épistémologiquement, il faut se détourner de la philosophie ancienne vers laquelle nous nous étions préalablement dirigés.

À l'inverse, Strauss considère que Husserl a formulé le problème du monde de la vie adéquatement, mais qu'il lui a tourné dos à la manière dont Descartes se détourne de l'intentionnalité après l'avoir entraperçue à travers le *cogito*. Husserl a bien vu la dimension politique du problème qu'il a formulé, il en a même reconnu l'issue « inéluctablement » politique. Il est difficile d'expliquer quelles sont les raisons véritables qui le détournèrent d'un tournant vers la philosophie politique au moment d'un tel aveu. Il semblerait qu'avec la confiance qui était la sienne en la force des idées par rapport aux « puissances empiriques », il n'ait pas voulu « abaisser » la philosophie à la lutte politique à laquelle elle était pourtant condamnée. Peut-être pensa-t-il que la phénoménologie transcendantale était capable de renouer avec le monde-ambiant de la vie d'une telle façon qu'elle éviterait de faire éclater ce conflit tel qu'il émergea chez les Grecs, ou à tout le moins d'en amoindrir la violence. Dans une telle perspective,

30 Ibid., 368.

31 Ibid., 369.

32 Vioulac, « De Nietzsche à Husserl » 211.

33 Husserl, *La crise des sciences européennes...*, 371.

la phénoménologie épistémologique pouvait demeurer chez Husserl la philosophie première, celle qui s'occupe des «fondations» véritables³⁴.

Pour sa part, Leo Strauss ne semble pas avoir eu foi en une telle possibilité. Si l'émergence de la philosophie en Grèce fit s'ouvrir un conflit entre les philosophes et le reste de la communauté politique, ce n'est pas en vertu d'un hasard de circonstances, ni de la façon particulière dont la philosophie grecque se déploie: il en va de la nature même de la philosophie et des choses politiques. Le conflit entre Socrate et Athènes n'est pas un simple moment historique, mais constitue plutôt l'expression paradigmatique d'une différence *naturelle* entre l'activité philosophique et le sens commun de la vie politique. Ces considérations signifient d'emblée deux choses: 1) le tournant épistémologique de la philosophie devait être remplacé par un tournant politique; 2) les philosophes grecs n'avaient plus nécessairement à être dépassés comme le croyait Husserl. Car bien que ce dernier ait vu que la question de l'homme était importante pour Platon et Aristote³⁵, il ne considéra pas ou ne vit pas à quel point le problème dont ils furent en quelque sorte les initiateurs historiques devait pour eux être traité du point de vue d'une philosophie politique. En revanche, pour Strauss, c'est *parce que* ce problème avait été amplement et minutieusement investi par la philosophie politique classique qu'un retour aux Anciens pouvait être salutaire. En considérant la façon dont les classiques traitèrent le problème qui émergea avec eux, Strauss vit que la relation du philosophe à la *polis* était un thème de prédilection chez Platon (problème plus ou moins recouvert par la tradition philosophique et *a fortiori* par le néoplatonisme). Il apparaît alors nécessaire, ou à tout le moins légitime d'investir la philosophie politique des classiques en vue d'une compréhension la plus adéquate possible de ses vues sur cette importante dynamique. C'est à cet effort d'intelligence des Anciens que Strauss consacra la majeure partie de ses travaux. Mais il serait légitime de se demander en quoi un tel retour aux Anciens est lié à la phénoménologie husserlienne, ou plutôt dans quelle mesure ne constitue-t-il pas un complet changement de registre.

La démarche de Strauss s'inscrit en fait comme un accomplissement de l'intention philosophique d'Husserl: ce dernier le tourna véritablement vers la phénoménologie³⁶. Mais cet accomplissement passe cependant par une critique. Husserl veut avec raison retrouver l'enracinement de la

[70]

34 Au sujet des compréhensions husserlienne et straussienne de la philosophie «première», on ne manquera pas de noter la différence de leur identification respective de l'avènement de la modernité philosophique. Tandis que Husserl voit son émergence avec la science mathématique de Galilée, Strauss l'associe à la nouvelle science politique proposée par Machiavel. Si Strauss avait pensé que la philosophie première est épistémologique, il aurait attribué à Hobbes la genèse de la philosophie politique moderne — interprétation qui fut sienne au milieu des années 1930 et dont il admit par après l'erreur — puisque Hobbes transpose au politique la nouvelle méthode scientifique inaugurée par Galilée et Descartes. Cf. sur ce point Hwa Yol Jung, «The Life-World, Historicity, and Truth: Reflections on Leo Strauss's Encounter With Heidegger and Husserl», *Journal of the British Society for Phenomenology* 9/1 (1978): 16; Leo Strauss, *La philosophie politique de Hobbes*, trad. André Enegrén et Marc B. de Launay (Paris: Belin, 1991), 12.

35 Husserl, *La crise des sciences européennes...*, 376.

36 Kenneth Hart Green, «Leo Strauss as a Modern Jewish Thinker», introduction à *Jewish Philosophy and the Crisis of Modernity: Essays and Lectures in Modern Jewish Thought*, par Leo Strauss (Albany: State University of New York Press, 1997), 68 n48. Hart Green note même une remarque explicite en faveur de la phénoménologie que Strauss fait à Löwith dans sa correspondance avec lui (*Ibid.*, 70 n48).

philosophie dans la *Lebenswelt* qui la précède et qui la rend possible, et il comprend aussi que ce monde de la vie est investi de plusieurs conceptions ou visions du monde (*Weltanschauungen*). Une fois systématisée, une *Weltanschauung* devient *Weltanschauungsphilosophie*. Mais la *Weltanschauungs-philosophie* diffère de la *Philosophie als strenge Wissenschaft* en ce que cette dernière est multiple et historique tandis que la philosophie comme science rigoureuse est une et intemporelle. En dépit de cette différence fondamentale, Husserl néglige la possibilité que par ce fait, la *Weltanschauung* s'oppose aux prétentions de la philosophie comme science rigoureuse, particulièrement lorsqu'une société impose une unique *Weltanschauung*³⁷. Selon Strauss (et Ricoeur à sa suite³⁸), seuls les événements politiques du XXe siècle lui font réaliser la véracité d'une telle opposition et son caractère politique—l'opposition entre philosophes et conservateurs rapportée ci-haut. Strauss ajoute à cette critique la suivante: si Husserl semble avoir auparavant pris pour acquis la cohabitation harmonieuse d'une pluralité de *Weltanschauungen*, il n'a pas suffisamment considéré que si une société tolère la philosophie comme science rigoureuse, elle ne le fait qu'en la tenant pour une *Weltanschauung* et que «même une société qui tolère un nombre indéfini de *Weltanschauungen* le fait en vertu d'une *Weltanschauung* particulière³⁹». S'il considère avec attention la spécificité de la philosophie comme science rigoureuse, Husserl reste aveugle aux conditions politiques qui y sont premières: «Pour se rendre compte avec clarté de la relation entre la philosophie comme science rigoureuse et l'autre position possible, il faut considérer le conflit politique entre les deux adversaires, c'est-à-dire examiner le caractère essentiel de ce conflit⁴⁰.»

[71]

La phénoménologie comme retour à la *Lebenswelt* ne peut être première que si elle est politique: il s'agit, pour employer les termes d'Husserl, de dégager une eidétique⁴¹ du conflit entre la philosophie et «l'autre position possible», à savoir, selon Strauss, la politique. Pour se faire, il est impératif de retourner au caractère originairement politique du monde-ambiant de la vie. Tel est le sens, la direction de la ressaisie straussienne de Husserl.

UNE PHÉNOMÉNOLOGIE POLITIQUE Selon Strauss, Husserl est par sa *Krisis* «tout près» d'une contribution à la philosophie politique⁴². On doit comprendre l'effort de l'un comme parachèvement du projet de l'autre. En prenant le tournant de la philosophie politique, Strauss ne quitte pas la phénoménologie. Il radicalise en fait le sens de l'épochê et du retour phénoménologique aux choses mêmes. Husserl avait déjà compris que la réduction à l'ego transcendantale des *Méditations cartésiennes* devait être amplifiée par une nouvelle réduction qui permettrait d'atteindre la

37 Strauss, «La philosophie comme science rigoureuse et la philosophie politique», 51-53.

38 Ricoeur, À l'école de la phénoménologie, 22.

39 Strauss, «La philosophie comme science rigoureuse et la philosophie politique», 53

40 Ibid.

41 Selon Jung, c'est uniquement sur la possibilité de la phénoménologie comme «théorie des essences» que repose l'appropriation straussienne de Husserl. Bien que nous n'y voyons qu'une dimension de cette appropriation, on se doit d'en souligner l'importance — car c'est ce genre de possibilité eidétique qui permet en définitive d'affronter les prétentions de l'historicisme. C'est sur ce point, peut-on dire, que Strauss se «range» du côté de Husserl contre Heidegger. Cf. Jung, «The Life-World, Historicity, and Truth», 15-16.

42 Strauss, «La philosophie comme science rigoureuse et la philosophie politique», 52.

Lebenswelt. Strauss renforce cette réduction et au lieu d'ouvrir sur la prise de conscience du monde-ambiant de la vie comme présupposé de toute proposition de fin et de tout projet (y compris l'intérêt scientifique)⁴³, il réduit cette prise de conscience à une nouvelle perspective «subjective-relative», à savoir celle qu'impose la vie de la communauté politique: «what Strauss brings out in his presentation of the commonsense or prescientific understanding is how implicitly political, because explicitly moral, it is.⁴⁴» Ainsi peut-on dire que notre rapport au monde renvoie constamment et premièrement à notre communauté, à ses coutumes, ses traditions, etc.: «le phénomène d'une vache dans sa plénitude est constitué pour un Hindou bien plus par le caractère sacré de la vache que par n'importe quelle autre qualité ou n'importe quel aspect⁴⁵». En un mot, «le retour aux choses mêmes est retour aux opinions de la Cité⁴⁶».

La phénoménologie épistémologique de Husserl devait mettre entre parenthèses le monde naturalisé par les sciences afin de retrouver la *Lebenswelt* qui avait été recouverte. De manière similaire, la phénoménologie politique de Strauss propose de mettre entre parenthèses les résultats des sciences sociales et de la science politique pour renouer avec le soubassement politique du monde-ambiant de la vie, c'est-à-dire, la compréhension «citoyenne» du monde, le regard pré-scientifique sur les choses politiques. Si Husserl examine à rebours l'histoire de la philosophie pour nous ramener à la *Lebenswelt*, Strauss l'examine à son tour à la recherche d'une philosophie politique qui reste intimement liée avec le monde pré-philosophique. Puisque toute phénoménologie digne de ce nom doit observer les phénomènes en fonction de leurs typiques essentielles, il est impératif pour une phénoménologie politique de se départir des couches de tradition qui ont recouvert le monde politique. Le plus grand de ces recouvrements ou à tout le moins un des plus dangereux, pour Strauss, est la distinction wébérienne entre les faits et les valeurs, laquelle est «étrangère à la compréhension des choses politiques propre au citoyen» et implique donc une «rupture avec la compréhension pré-scientifique»⁴⁷. Certes, il ne s'agit ni chez Husserl, ni chez Strauss d'abandonner la compréhension scientifique au profit du monde pré-scientifique, mais de garder à l'esprit qu'une philosophie comme science rigoureuse (qu'elle soit politique ou non) doit disposer «d'une telle compréhension cohérente et globale de son fondement ou de sa matrice» pour en «montrer la légitimité et rendre intelligible le caractère de la modification première des choses politiques, qui est leur compréhension scientifique»⁴⁸. Puisque la science politique est «assurément seconde ou dérivée», il faut retourner à

[72]

⁴³ Husserl, *La crise des sciences européennes...*, 157 n.1, 377, 379.

⁴⁴ Michael P. Zuckert Catherine H. Zuckert, *Leo Strauss and the Problem of Political Philosophy* (Chicago-London: University of Chicago Press, 2014), 159. Selon Catherine et Michael Zuckert, cette notion — très présente dans le vocabulaire de Strauss — de «sens commun» ou de «conscience première ou préscientifique» provient directement de Husserl (cf. *Ibid.*, 149).

⁴⁵ Strauss, «La philosophie comme science rigoureuse et la philosophie politique», 44.

⁴⁶ Corine Pelluchon, *Leo Strauss: une autre raison, d'autres Lumières. Essai sur la crise de la rationalité contemporaine* (Paris: Vrin, 2005), 244.

⁴⁷ Leo Strauss, «La crise de notre temps», dans *Nihilisme et politique*, trad. Olivier Sedeyn (Paris: Payot & Rivages, 2004), 104-105.

⁴⁸ *Ibid.*, 106. Cf. aussi Leo Strauss, *La Cité et l'Homme*, trad. Olivier Sedeyn (Paris: Librairie Générale Française, 2005), 81.

la «compréhension première des phénomènes politiques»⁴⁹. Cette dernière, selon Strauss, commande un retour à l'origine de la science politique: il faut se retourner vers la *Politique* d'Aristote, œuvre qui présente une analyse d'une telle compréhension première des choses mêmes entendues comme choses politiques. C'est parce qu'Aristote ne *présuppose pas* la science que le retour vers sa *Politique* est le premier mouvement d'une phénoménologie politique digne de l'entreprise husserlienne⁵⁰.

Le mouvement de retour à Aristote est justifié par la nécessité d'accéder à une compréhension première des phénomènes politiques. Celle-ci est inévitable pour une philosophie politique qui veut se donner une «méthode phénoménologique»⁵¹. Toutefois, le tournant aristotélicien, bien qu'il soit capable de révéler le caractère politique de la *Lebenswelt*, n'indique aucunement que cette dimension politique est première pour la compréhension scientifique: à bien considérer l'œuvre du Stagirite, la métaphysique, la cosmologie ou l'ontologie sont plus susceptibles d'être tenues par lui comme philosophies premières que la philosophie politique, d'où peut-être la «question *cosmologique* d'un genre entièrement nouveau» dont parle Husserl⁵². C'est plutôt chez Socrate que l'on trouve une place prépondérante à la philosophie politique, à une philosophie sur les choses humaines⁵³. Le second mouvement d'une phénoménologie politique est le retour à la figure de Socrate, telle que dépeinte par Platon, Xénophon et Aristophane. Tel est le cas en premier lieu puisque l'effort socratique est celui d'une transformation des opinions en connaissances, et donc en ce que ces opinions constituent la pierre de touche du monde de la vie, la matrice pré-scientifique de la possibilité scientifique. Étant donné que ces opinions sont morales ou politiques, étant donné qu'elles sont opinions *de la cité*, le socratisme fait voir que toute compréhension du monde est dérivée d'une compréhension politique du monde. Qui plus est, le mouvement philosophique de Socrate, tel que décrit par exemple dans la célèbre allégorie de la caverne, implique une succession de mouvements ascendants et descendants de la *Lebenswelt* vers la compréhension scientifique: ce retour d'ascenseur exprime la nécessité pour la philosophie de ne jamais éclipser ses origines effectives et ses conditions pré-scientifiques. C'est parce que la philosophie politique socratique révèle à la fois la matrice première de la science comme matrice politique et à la fois l'obligation de

[73]

49 Strauss, «La crise de notre temps», 106-107 Cf. aussi Strauss, *La Cité et l'Homme*, 82. Ces développements semblent avoir complètement échappé à la lecture de Jung (cf. Jung, «The Life-World, Historicity, and Truth», 17), au point où il reproche à Strauss d'avoir négligé le rapport entre «l'attitude théorétique» et «l'attitude naturelle» (au contraire d'Husserl). Pourtant, à la lumière de tels passages, on peut être portés à comprendre l'ensemble de l'œuvre de Strauss comme une longue et profonde méditation sur ce rapport, qui constituait en effet pour lui le problème central de la philosophie politique. Sur ce le caractère insigne de ce problème dans la pensée straussienne, cf. Laurence Berns, «The Prescientific World and Historicism: Some reflections on Strauss, Heidegger and Husserl,» dans *Leo Strauss's Thought: Toward a Critical Engagement*, éd. Alan Udolf (Boulder & London: Lynne Rienner Publishers, 1991), 176.

50 C'est probablement d'ailleurs une des raisons pour lesquelles Strauss débute par l'analyse de la *Politique* d'Aristote et non par celle de la *République* de Platon dans *La Cité et l'Homme*.

51 Pelluchon, *Leo Strauss: une autre raison, d'autres Lumières*, 266.

52 Cf. *supra* p. 5. Nous soulignons.

53 Strauss, *La Cité et l'Homme*, 85-86. Cf. aussi Zuckert, *Leo Strauss and the Problem of Political Philosophy*, 149.

renouer avec le monde-ambiant de la vie sous peine d'aveuglement que «la phénoménologie politique correspond au tournant socratique»⁵⁴.

La ressaisie straussienne de Husserl peut être comprise comme la proposition d'une phénoménologie politique et les deux mouvements décrits ci-hauts permettent de comprendre le retour de Strauss aux Anciens dans sa motivation spécifiquement phénoménologique et largement inspirée par le projet husserlien qui se dégage de la *Krisis*.

CONCLUSION Le leitmotiv straussien d'un retour aux Anciens et d'une défense de ceux-ci n'est donc pas le signe d'une philosophie politique réactionnaire ou d'un désir «conservateur» de penser à contre-courant. Si Strauss est apparu à plusieurs comme un penseur en décalage avec son époque, c'est que sa pensée peine encore à être comprise dans le contexte intellectuel qui fut pourtant le sien. Comme plusieurs autres philosophes allemands du XX^e siècle, Leo Strauss participe au grand mouvement de critique du rationalisme moderne et des menaces que ce dernier constituait pour le sort de la philosophie. Comme Husserl, Heidegger ou Gadamer, il pense lui aussi que la philosophie devait retourner d'une façon ou d'une autre à ses origines pour surmonter le malaise contemporain. Certes, ce retour est différent pour chacun de ces penseurs et Strauss comprend les Anciens de manière singulièrement différente qu'eux. Il n'en demeure pas moins que l'appel à un retour à la philosophie pré-moderne s'inscrit pour tous dans une démarche phénoménologique et que c'est aussi dans cette perspective que gagne à être comprise la philosophie straussienne.

Plus précisément, nous avons tâché de montrer que la philosophie politique de Leo Strauss constitue en fait une ressaisie particulière de la philosophie de Husserl, *a fortiori* du tournant qu'elle prend avec la *Krisis*. Husserl voit chez Descartes l'ouverture d'une brèche particulièrement fertile pour la philosophie et il entreprend alors radicaliser le doute cartésien afin que l'épochê révèle le caractère transcendantal de l'ego. D'une manière analogue, Strauss se ressaisit du problème du monde de la vie tel que Husserl l'expose dans la *Krisis* pour en montrer le caractère *premierement politique*.

[74]

En se réappropriant le mouvement husserlien, il radicalise la réduction phénoménologique: celle-ci devient retour aux choses mêmes en tant que choses politiques, en tant qu'opinions irrémédiablement morales et donc *in extenso* toujours politiques. Strauss pense pousser la phénoménologie jusqu'au bout de ses possibilités en prenant conscience que la *Lebenswelt* véritable est le cadre de la cité, que les premiers phénomènes sont les phénomènes politiques. Il conçoit à la suite de Husserl que la compréhension scientifique de ces phénomènes tend à éclipser leur compréhension pré-scientifique qu'il est pourtant impératif d'avoir à l'esprit pour que la science soit pleinement consciente de la modification qu'elle opère sur le monde de la vie. Si le retour à une *Lebenswelt* politique est d'abord rendu possible par le recours à Aristote, c'est en définitive la philosophie socratique qui assure le caractère premier des choses humaines. Celle-ci nous

54 Pelluchon Leo Strauss : une autre raison, d'autres Lumières, 244. On notera toutefois que Pelluchon ne distingue pas ces deux mouvements de retour – à Aristote et à la philosophie socratique. Il nous semble au contraire que cette distinction est cruciale pour affirmer le caractère véritablement premier de la philosophie politique.

confirme que la politique est toujours ce dont on part⁵⁵, la matrice de toute compréhension du monde. Strauss considère en somme le retour à Socrate comme le nécessaire tournant politique de la phénoménologie telle qu'elle est envisagée par Husserl. La ressaisie straussienne de Husserl conduit vers une phénoménologie qui se veut politique⁵⁶.¶

[75]

55 Ibid., 244.

56 Nos remerciements vont à Raphaël Arteau McNeil et Sophie-Jan Arrien, deux professeurs qui ont indirectement contribué à la rédaction de cet essai. Nous leur sommes grandement redevables.

Bibliographie

[76]

BERNS, Laurence. « The Prescientific World and Historicism: Some reflections on Strauss, Heidegger and Husserl. » Dans *Leo Strauss's Thought: Toward a Critical Engagement*, édité par Alan Udoff, 169-181. Boulder & London: Lynne Rienner Publishers, 1991.

BERNS, Laurence. « Heidegger and Strauss: Temporality, religion and philosophy. » *Interpretation — A Journal of Political Philosophy* 27/2 (1999): 99-104.

FLEISCHACKER, Samuel. *Heidegger's Jewish Followers: Essays on Hannah Arendt, Leo Strauss, Hans Jonas, and Emmanuel Levinas*. Pittsburgh: Duquesne University Press, 2008.

HART GREEN, Kenneth. «Leo Strauss as a Modern Jewish Thinker». Introduction à *Jewish Philosophy and the Crisis of Modernity: Essays and Lectures in Modern Jewish Thought*, par

Leo Strauss, 1-84. Albany: State University of New York Press, 1997.

HOWSE, Robert. *Leo Strauss: Man of Peace*. Cambridge: Cambridge University Press, 2014.

HUSSERL, Edmund. *La crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendantale* (Hua VI). Traduit par G. Granel. Paris: Gallimard, 1976.

HUSSERL, Edmund. *La philosophie comme science rigoureuse* (Hua XXV). Traduit par M. B. De Launay. Paris: Presses universitaires de France, 1989.

HUSSERL, Edmund. *Méditations cartésiennes* (Hua I). Traduit par C. Peiffer et E. Levinas. Paris: Vrin, 2008.

HUSSERL, Edmund. *Sur l'histoire de la philosophie. Choix de textes* (Hua XXIX). Traduit par L. Perreau. Paris: Vrin, 2014.

JARAN, François. *Phénoménologies de l'histoire: Husserl, Heidegger et l'histoire de la philosophie*. Louvain-Paris: Éditions Peeters, 2013.

[77] JUNG, Hwa Yol. «The Life-World, Historicity, and Truth: Reflections on Leo Strauss's Encounter With Heidegger and Husserl.» *Journal of the British Society for Phenomenology* 9/1 (1978): 11-25.

O'MAHONEY, Paul. 2011. «Opposing Political Philosophy and Literature: Strauss's Critique of Heidegger and the Fate of the 'Quarrel between Philosophy and Poetry'.» *Theoria* 58/126 (2011): 73-96.

MEWES, Horst. «Leo Strauss and Martin Heidegger: Antiquity and the Meaning of Modernity.» Dans *Hannah Arendt and Leo Strauss: German Emigrés and American Political Thought After World War II*, édité par Hartmut Lehmann et Daniel S. Mattern, 105-120. Cambridge: Cambridge University Press, 1995.

PELLUCHON, Corine. *Leo Strauss: une autre raison, d'autres Lumières. Essai sur la crise de la rationalité contemporaine*. Paris: Vrin, 2005.

RICHIR, Marc. *La crise du sens et la phénoménologie*. Grenoble: Jérôme Millon, 1990.

RICOEUR, Paul. À l'école de la phénoménologie. Paris: Vrin, 1986.

SMITH, Steven B. « 'Destruktion' or Recovery?: Leo Strauss's Critique of Heidegger. » *The Review of Metaphysics* 51/2 (1997): 345-377.

SMITH, Steven B. *Reading Leo Strauss: politics, philosophy, judaism*. Chicago-London: University of Chicago Press, 2006.

SOKOLOWSKI, Robert. « Husserl on First Philosophy. » Conférence prononcée dans le cadre de la Husserl Memorial Lecture, Louvain, 1^{er} avril, 2009.

STRAUSS, Leo et VOEGLIN, Eric. *Foi et philosophie politique: La Correspondance Strauss-Voeglin (1934-1964)*. Édité par P. Emberley et B. Cooper et traduit par Sylvie Courtine-Denamy. Paris: Vrin, 2004.

STRAUSS, Leo. *De la tyrannie*. Traduit par Hélène Kern. Paris: Gallimard, 1983.

STRAUSS, Leo. *Droit naturel et histoire*. Traduit par Monique Nathan. Paris: Flammarion, 1986.

STRAUSS, Leo. *La philosophie politique de Hobbes*. Traduit par André Enegrén et Marc B. de Launay. Paris: Belin, 1991.

STRAUSS, Leo. « La philosophie comme science rigoureuse et la philosophie politique ». Dans *Études de philosophie politique platonicienne*, édité par Thomas L. Pangle et traduit par Olivier Sedeyn, 41-53. Paris: Belin, 1992.

STRAUSS, Leo. *Qu'est-ce que la philosophie politique?* Traduit par Olivier Sedeyn. Paris: Presses universitaires de France, 1992.

STRAUSS, Leo. « La crise de notre temps. » Dans *Nihilisme et politique*, édité et traduit par Olivier Sedeyn, 81-115. Paris: Payot & Rivages, 2004.

STRAUSS, Leo. *La Cité et l'Homme*. Traduit par Olivier Sedeyn. Paris: Librairie Générale Française, 2005.

TAMINIAUX, Jacques. « Sur la dette de Leo Strauss envers le premier enseignement de Heidegger. » Dans *Sillages phénoménologiques. Auditeurs et lecteurs de Martin Heidegger*, 205-224. Bruxelles: Ousia, 2002.

VELKEY, Richard L. *Heidegger, Strauss, and the Premises of Philosophy on Original Forgetting*. Chicago-London: University of Chicago Press, 2011.

VIOULAC, Jean. « De Nietzsche à Husserl. La phénoménologie comme accomplissement systématique du projet philosophique nietzschéen. » *Les Études philosophiques* 73/2 (2005): 203-227.

WARD, James F. « Political Philosophy & History: The Links Between Strauss & Heidegger. » *Polity* 20/2 (1987): 273-295.

ZUCKERT, Catherine. *Postmodern Platos: Nietzsche, Heidegger, Gadamer, Strauss, Derrida*. Chicago-London: University of Chicago Press, 1996.

ZUCKERT, Michael P. et Catherine H. Zuckert. *Leo Strauss and the Problem of Political Philosophy*. Chicago-London: University of Chicago Press, 2014.

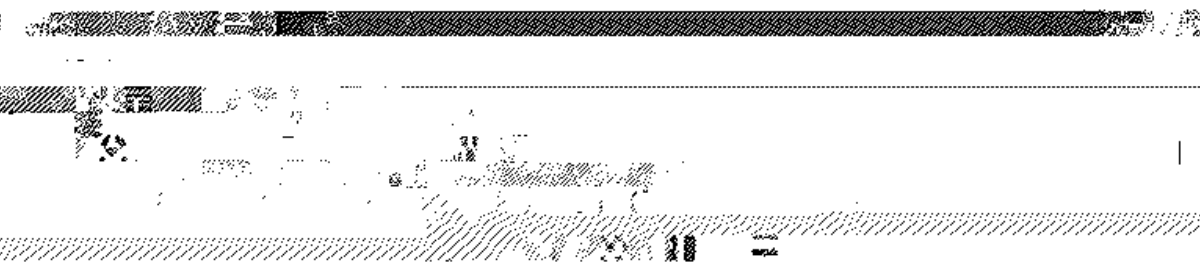
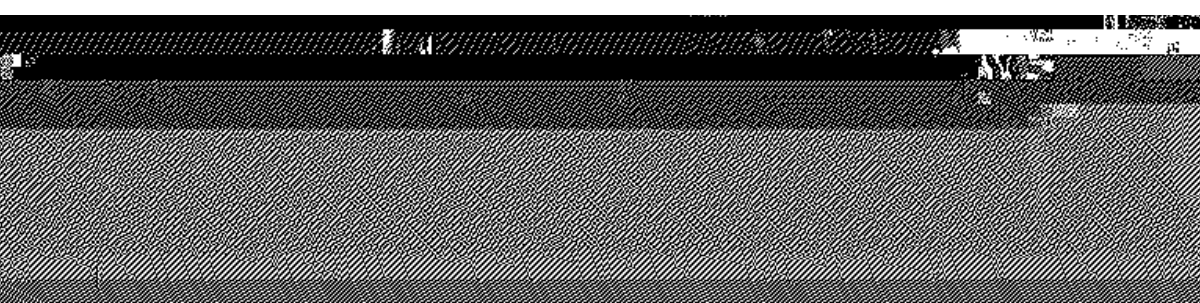
ZUCKERT, Michael. « Why Leo Strauss Is not an Aristotelian: An Exploratory Study. » Conférence prononcée dans le cadre de la rencontre annuelle de la Eric Voeglin Society, Chicago, Illinois, 30 août — 2 sept, 2007.

[79]

“Make-Believe” Emotions: Vividness, Video Games, and Emotional Engagement with Fiction

[80]

BY STEPHANIE BUTERA



Kendall Walton in *Fearing Fictions* argues that we are able to emotionally engage with fictional narratives by entering into contractual games of “make-believe” with fictional works. This leads him to the counter-intuitive notion that the emotions we feel when we engage with fiction are not real emotions but are rather “make-believe emotions,” making them essentially different from the emotions we experience in real life. Richard Moran argues against this conclusion by suggesting that Walton’s account of imagination cannot include the common sense notion of ‘vividness’. With this paper I attempt to reconcile this notion with Walton’s account of imaginative engagement. I then use an unorthodox example — one drawn from the medium of video games — to argue that both vividness and “make-believe” are inter-relatedly essential to becoming emotionally engaged with a work.

[81]

In “The Expression of Feeling in Imagination”, Richard Moran presents a critique of Kendall Walton’s theory of emotional engagement with fiction. Walton’s theory, as presented in his article “Fearing Fictions”, suggests that because we do not truly believe the content presented to us by works of fiction, we do not experience *all* of the ‘regular’ symptoms of emotions, and because we only experience some of these symptoms, the emotions we experience when we engage with fiction are different in kind to real emotions. In response, Moran argues that the emotions we feel when we engage with fiction actually correspond to our “real psychological life and attitudes,” making them more than merely “fictional” emotions.¹

In this paper I outline Walton’s theory of emotional engagement with fiction. I then explain Moran’s critique of Walton’s account, which hinges on Walton’s use of an “inadequate survey of examples” to artificially widen the “apparent of paradox” between real and fictional emotions.² Next I counter Moran’s claim that Walton’s account cannot accommodate the notion of vividness, despite its basis in a thoroughly plausible characteri-

¹ Richard Moran, “The Expression of Feeling in Imagination,” *The Philosophical Review* 103 (1994): 93.

² *Ibid.*, 79.

zation of imagination. Once this notion has been comfortably fit into both accounts, I argue that the most important factor necessitating emotional engagement is our willingness to “play along” with the world of the fiction, but only insofar as this willingness determines the minimum required vividness for the fictional world to successfully elicit such engagement. Lastly, with both accounts able to accommodate the notion of vividness, I attempt to resolve the question of whether there is a difference in kind between real and fictional emotions by drawing on an example from the medium of interactive video games.

WALTON AND MORAN: CONTRASTING VIEWS In “Fearing Fictions”, Kendall Walton argues that the emotions we claim to feel when we engage with fictional scenarios are different in kind from our emotional responses to our actual lives. In his view, when we claim to feel scared or saddened by a work of fiction, we are actually mistaking these responses for the symptoms of their real-world analogues, relegating them to the status of merely “quasi” emotional responses.³ He argues that because we only exhibit *some* of the hallmarks of real emotional responses, we cannot be said to be genuinely scared or saddened by the fiction. The reason we experience these symptoms at all, he claims, is because when we approach a work, we enter into a game of “make-believe” with its fictional world, causing us to “make-believe” our emotional responses.⁴ Therefore, since it seems implausible that we would be able “make-believe” genuine emotions, the emotions that result from engaging with fiction are purely “fictional” in nature.

Walton uses the example of a man named Charles watching a horror film to argue for this conclusion. As Charles watches a movie about a “terrible green slime” that advances towards the camera, he “emits a shriek and clutches desperately to his chair”.⁵ Though Charles would claim after the movie that he was ‘terrified’ of the slime, he did not respond to the slime by calling the police or attacking the screen. This means that he only experienced *some* of the symptoms of the real emotion of fear, making his fearful reaction an instance of “quasi-fear”.⁶ Therefore, in Walton’s view, the fact that only some of the symptoms materialize proves that what he claimed was a state of fear was actually merely a part of the “fictional world” of the movie, and is therefore essentially different from any state of fear that occurs in the real world.⁷ Walton acknowledges that Charles was limited by the fact that he had no outlet for “physical intervention” within the confines of the work.⁸ However, he claims that if Charles’ fear was identical in kind to real fear, he would have at least been “strongly inclined” to act on the symptoms of his fear.⁹ Since this requirement is often unsatisfied in our engagement with fiction, he concludes that fear at a horror movie is different in kind to real-world fear.

Walton explains that Charles’ ability to experience the symptoms of

[82]

³ Kendall L. Walton, “Fearing Fictions,” *The Journal of Philosophy* 75 (1978): 14.

⁴ *Ibid.*, 13.

⁵ *Ibid.*, 5.

⁶ *Ibid.*, 13.

⁷ *Ibid.*

⁸ *Ibid.*, 6.

⁹ *Ibid.*, 8.

quasi-fear required that his imagination use the features of the movie as “props” to generate and accept “fictional truths”.¹⁰ Charles’ “quasi-fear” is caused by his acceptance of these fictional truths: in this example, that he is in a room with the slime, that the slime is approaching him, and that he is “make-believedly” in danger.¹¹ To Walton, these fictional truths always have a ‘self-referring character’: Charles’ imagination generated and accepted a self-referring point-of-view that exists within the world of fiction, allowing him to imaginatively become afraid for his own safety. In this way, Charles becomes an “actor impersonating himself” within the imaginative confines of the movie.¹² Although our cultural and psychological “habit of playing along with fiction” allows us to more readily accept these fictional truths, for Walton, we do not *truly* believe these truths at any point during our engagement.¹³ Therefore, according to Walton’s theory, it is because we only “make-believedly” believe things about the world presented to us by a work of fiction that the emotions we feel during our engagement with it are purely fictional in nature.

[83] In his response, Moran begins by attempting to lessen the “apparent paradox” between real and fictional emotions that provides the basis of Walton’s argument. To do so, he points to an “atypical feature” of the Charles example that artificially exacerbates the “sense of paradox” between real and fictional emotional responses: since the slime in the movie is advancing towards the audience itself, the fact that Charles is still fearful despite knowing that he is not actually in danger is especially nonsensical, inappropriately bolstering Walton’s claim that Charles only feels make-believe fear.¹⁴ In Moran’s view, the involvement of the audience “produces a much sharper sense of paradox” between real and fictional emotions than if the audience had not been included in the action of the film.¹⁵ He counters the Charles example with an example that lacks this “atypical feature”: rather than having the slime move towards the audience, the slime attacks another character in the movie. This example seems to eliminate the difference between real and fictional emotions, since it is easy to imagine that we would have many of the same symptoms of fear in this scenario were we to experience its real-world analogue, that is, being a bystander to a slime attack. Thus, the “sense of fictionality” in Charles’ original reaction came from involving the audience directly within the world of the film, rather than the fictional relation between Charles and the movie.¹⁶ This leads Moran to suspect that fictional emotions are much closer to real emotions than Walton supposed.

Next, Moran discusses how we are able to bypass the unrealistic qualities that often characterize fictional worlds in order to emotionally engage with them in the first place. Walton’s theory of make-believe posits that fictional emotions rely on the acceptance of the fictional truths that are presented by the work. This leads him to the conclusion that the fictional emotions generated by this acceptance are merely additional fictional truths that

10 Ibid., 13.

11 Ibid., 14.

12 Ibid., 13.

13 Ibid., 20.

14 Moran, 79.

15 Ibid.

16 Ibid., 82.

we have to make an effort to continuously affirm throughout the course of engagement. Moran points out that by this account, the unrealistic aspects of a work should actually *hinder* our ability to accept fictional truths and therefore engage with the fiction. However, as he argues, the unrealistic aspects of works of fiction are often precisely the means by which we are able to emotionally engage with them in the first place. He uses the example of the “overwrought brush strokes” of a painting to support this claim.¹⁷ When judged against Walton’s theory, overwrought brush strokes serve to “disrupt the closure of the fictional world” by distancing its representation from that of the real world, while also contributing nothing to the generation of fictional truths about the world of the painting. By this characterization, the disruption caused by the visual style of a work of narrative fiction, such as that of a strangely animated fictional work, would actually prevent the audience from entering the make-believe world of the painting, distracting us from the fictional truths of the painting and preventing us from generating make-believe emotions. Moran rightly responds by saying that we actually tend to engage even more deeply when a fictional world is distinctly unreal. Overwrought brush strokes can be particularly “expressive”; while seeming at first glance to distance the painting from reality, they actually “cultivate a sense of realism” in the interaction between the audience and the work that helps the audience bypass any sense of unreality, and therefore facilitating, rather than hindering, our engagement.¹⁸

Moran appeals to the notion of “vividness” to explain this phenomenon.¹⁹ A work’s “expressive qualities,” such as its descriptive dialogue or visual style, work together with our imaginative faculty to create a fictional world within our minds.²⁰ At first glance it may seem that the vividness of a work could provide a foundation for the generation of Walton’s make-believe truths, but Moran argues that vividness has no place in Walton’s account. This argument hinges on the crucial claim that there is never any “causal requirement” for our ability to imagine any *content* of imagining.²¹ This means that we are capable of imagining any fictional content, regardless of how vividly it is presented to us. In other words, vividness is what makes the difference between “cool dispassionate imagining and the imagining that involves getting carried away”.²² Since there is no causal requirement for imagining fictional truths, vividness only affects the *intensity* with which we imagine something, rather than affecting whether we imagine the content in the first place. This conclusion also allows Moran to explain how it is that we are still able to emotionally engage with fictional worlds that differ vastly from our own world: whereas it seems that particularly unrealistic expressive qualities would hinder our ability to accept Walton’s fictional truths, for Moran, the *quality* and *cohesiveness* of a work’s expressive qualities cause us to get “swept up” in an unreal world despite its unreality.²³

[84]

¹⁷ Ibid., 83.

¹⁸ Ibid.

¹⁹ Ibid., 88.

²⁰ Ibid.

²¹ Ibid.

²² Ibid., 89.

²³ Ibid., 90. Equating the vividness of a work to the “quality” and “cohesiveness” of its expressive features is my own characterization of what Moran may mean by “vividness.” This characterization will be drawn upon later in the present discussion.

However, Moran still needs to prove that fictional emotions are identical in kind to real emotions, or, in other words, that they actually make up our “real psychological life and attitudes.”²⁴ The difference between the two accounts here can be attributed to Moran’s distinction between what is inside and what is outside the scope of our imagining when we approach a work. As previously mentioned, Walton’s account of imagination is “self-referring,” meaning that part of the process of imagining fictional truths is imagining that we believe them to be true *within the confines of our engagement*.²⁵ After all, this is how Walton supports his conclusion that fictional emotions are fundamentally different from real emotions: whereas real emotions only require their real stimuli, fictional emotions require both the fictional stimuli and our acceptance of the fictional truths in which we believe, and which are related to these stimuli, if only for the duration of our engagement. Moran counters that this view is only plausible when applied to examples of specifically visual imagination. In his view, Walton’s reliance on visual examples, such as that of Charles in the movie theater, misleads him into thinking and concluding that all kinds of imagination necessarily include imagining a ‘self-referring’ point-of-view that “make-believedly” accepts and reacts to the fictional truths presented to it. Moran uses non-visual examples of imaginative engagement, such as imagining emotional states by themselves, to argue that imagination does not require a particular point-of-view to imagine any content of imagining. By this account, when fictions present situations that in real life would arouse a sense of anticipation we experience a genuine state of anticipation, rather than merely imagining that we experience a state of anticipation.²⁶ Therefore, he concludes, the emotions that accompany engagement with fiction should be seen as the *manner* in which we imagine, rather than additional imaginative content.

THE ROLE OF VIVIDNESS IN ‘MAKE-BELIEVE’ In order to resolve the conflict between the two philosophers on whether there is a difference in kind between real and fictional emotions, it is important to better understand the relationship between vividness and imagination. As suggested above, it seems to me that what Moran refers to when he refers to vividness is the cumulative *quality* and *cohesiveness* of a work’s expressive qualities. This means that while fictional emotions may vary in intensity based on the work’s relative vividness, they are identical in kind to real emotions, since they are founded on the “sense of realism” that is cultivated by the vividness of the work as a whole. However, this characterization of vividness could perhaps also fit within Walton’s account by affecting the *possibility* for quasi-emotional responses, while still allowing for his conclusion that fictional emotions are fundamentally distinct from real emotions. For instance, a film may use expressive qualities to cultivate a more or less vivid sense of apprehension about what lies behind a door, but the audience may still be using the film as a prop for the game of make-believe it plays with the work in its imagination. However, Moran argues that vividness could only fit into Walton’s account as a bridge for the gap

24 Ibid., 93.

25 Ibid., 88.

26 Ibid., 90.

between the fictional truths presented by the work and the degree to which these truths are accepted by the audience. This means that Moran understands Walton as bypassing the true phenomenological content of fictional emotions in favour of examining the “difference in propositional content” between imagining fictional truths and the resulting quasi-emotions.²⁷ And given that Moran argues that there is no “causal requirement” for accepting any sort of fictional truth, in his view vividness cannot have any place in Walton’s account of engagement with fiction.

This conclusion seems to be further supported by Walton’s claim that we are only able to emotionally engage with fictional worlds as a result of our “habit of playing along with fictions.”²⁸ Charles is able to be an “actor impersonating himself” in relation to the work only insofar as he agrees at the outset to accept the fictional truths of the movie.²⁹ To Walton, this agreement is what allows his imagination to accept the self-referring fictional truth that he is afraid; it is only by way of this agreement that his quasi-emotional responses are going to be “triggered more or less automatically” by the physical symptoms of quasi-fear.³⁰ Therefore, whereas Charles’ acceptance of this self-referring truth is not deliberate, his decision to enter the make-believe world of the film includes an implicit willingness to play along with it, and this is the only way by which he is able to engage with the film emotionally. However, as previously mentioned, Walton also claims that people “completely disbelieve what they read or watch at all times.”³¹ This has significant implications for the possibility that vividness could fit within Walton’s account. Since we never truly believe the fictional truths that are presented to us, the ability of a work’s expressive qualities to cultivate a sense of realism is not a necessary condition for engagement. This explains why we are still able to emotionally engage with fiction despite the fact that repeated experiences of it necessarily diminish any such sense of realism. That is, when we re-watch a movie, we are able to engage with it to a similar degree as in our first viewing, despite knowing how it will proceed. As Walton would argue, our agreeing to “play along” includes making a conscious effort to maintain the “make-believe uncertainty” that we felt during our first watch-through by forgetting our “real-world certainty about how the story ends.”³² Therefore, although these emotions may not be identical in intensity to the ones we felt during our first viewing, they are still possible provided that we are willing to “play along” with the film a second time.

At this point, we have uncovered one of the fundamental differences between the two accounts of emotional engagement: whereas for Walton our willingness to “play along” is the only essential requirement for engagement with fiction, Moran argues that there is no necessary condition for imagining itself. In Moran’s view, the imagination automatically accepts the “fictional truths” presented by a work, and it is therefore only the *intensity* of our emotional responses that is affected by the vividness of a

[86]

27 Ibid., 88.

28 Walton, 20.

29 Ibid., 13.

30 Ibid., 16.

31 Ibid., 23.

32 Ibid.

particular fictional world. However, the reason why Moran argues so absolutely that vividness cannot play any “essential role” in Walton’s account is not entirely clear.³³ His argument that there is no “causal requirement” for imagining any sort of content is plausible, and invalidates the hypothesis that vividness could explain our imagination’s acceptance of self-referring fictional truths about our make-believe emotional state. However, it seems to me that the notion of vividness could fit into Walton’s account as a sort of pre-requisite for disengaging from the real world in order to “play along” with a fictional one. Importing this concept into Walton’s example of the child playing a game of “make-believe” with his father will illuminate this possible requirement. The father pretends to be a monster for the duration of the game, creating a fictional world within the confines of his interaction with his child. Since the child is quite willing to “play along” with the monstrous world his father creates, the burden of responsibility on the father to present a vivid portrayal of a monster is relatively low. If an adult were to try to enter this game of make-believe with the father, the minimum requirement for the father’s portrayal of a monster would be comparatively higher than was necessary to secure the child’s engagement, preventing the adult from being able to “play along” with the father’s world altogether. Therefore, although both the adult and the child are able to imagine the *content* that the father is a monster, only the child is able to become an “actor impersonating himself” in his relation to the portrayal of the monster, and thereby engage with the father’s fictional world.

[87] We can now conclude that the notion of vividness can fit into both accounts of emotional engagement. However, we still need to prioritize the conditions that allow for such engagement in the first place. Moran would argue that the adult in the previous example was unable to engage because the vividness of the father’s portrayal of the monster failed to “cultivate the sense of realism” necessary for the adult to engage with the world portrayed. However, I would argue that the adult was never willing to “play along” with the father’s fiction, and that this lack of willingness brought the adult’s minimum requirement for the vividness of fiction to a level impossible for the father to attain. By this account, the adult’s inability to engage with the father’s world cannot be blamed on the limited vividness of the portrayal, but rather on the inability of vividness to persuade *on its own* an individual to engage with a particular fiction. This can also be concluded from our ability to re-watch a movie with a similar level of emotional engagement. It follows from Moran’s account that the minimum requirement for vividness should increase upon a second viewing, since we have already been exposed to the movie’s expressive features. As a result, engaging for a second time would be much more difficult, since the film’s vividness remains constant while the minimum requirement for its vividness to override our background psychology increases. In contrast, Walton’s account is more useful in explaining this phenomenon, since he would argue that we are only able to disengage from the reality of our previous knowledge of the film by making a conscious effort to approach its world as if it were the first time. This would leave our minimum requirement for the film’s vividness at an almost identical level compared to the

first encounter with the film's world. Therefore, it seems that our *willingness* to play along with a fictional world determines the minimum requirement for the vividness of that world necessary for us to engage with it, therefore making our willingness to "play along" the most important factor facilitating emotional engagement.

"PLAYING ALONG" WITH FICTION This conclusion does not resolve the question of whether there is a difference in kind between real and fictional emotions. Comparing the fictional emotions that accompany different fictional mediums may provide a possible answer. Novels use literary devices to create vivid fictional worlds that exist solely between the novel and the reader's imagination. In contrast, the audio-visual features of films remain outside the audience's imagination, leaving viewers to internalize a fictional world that is more removed from their imaginations than the fictional worlds of novels. What these mediums have in common is that neither of them asks the audience to shape narratives that constitute fictional worlds *through their own action*. Their fictional characters and scenarios proceed irrespective of the wills or desires of their audiences, leaving these audiences to observe them with different degrees of passivity. This explains why Charles does not call the police or attack the slime depicted on the screen: the fictional world with which he agrees to "play along" provides no outlet through which he could act upon the symptoms of his emotional engagement.

I now wish to argue that Walton's "apparent paradox" between real and fictional emotions is eliminated by an example drawn from the medium of interactive video games. As Walton rightly points out, we do not have the ability to "physically intervene" in the progression of narratives *within the confines of the fictional world*.³⁴ However, it seems to him that even if we could, we are not likely to, since the "quasi" nature of fictional emotions means that we are not "strongly inclined" to do so.³⁵ I wish to present a counterexample to this conclusion. Like films, video games present their narratives through audio-visual means, but with the added feature of forcing the audience to influence the progression of the narrative through their own actions. For example, Telltale Games' *The Walking Dead* is a video game that presents players with a vivid fictional world, like that of a film, but also forces players to make decisions on behalf of the story's protagonist. Through "quick-time events," players choose how to interact with the fictional world, and these choices have significant consequences for the progression of the story. Though the quality and cohesiveness of the game's expressive features—such as its audio-visual effects, character development, and pacing—persuade players to agree to the work's terms of engagement, the medium of video games shows us that the player first must be willing to "play along" with the story—in this case, by agreeing to play as the protagonist—to become emotionally engaged with the fictional world's outcomes.

With an example drawn from *The Walking Dead*, I want to argue that the distinctive interactivity of the medium of video games offers significant insight into whether there is a difference in kind between real and

[88]

³⁴ Walton, 6.

³⁵ *Ibid.*, 8.

fictional emotions. When done well, video games are able to force players to enact their emotional reactions *within the confines of their engagement* in a more immediate way than other fictional mediums. This can be seen at a critical moment in *The Walking Dead*, when the player is faced with the choice of either dropping a character to his death or pulling him to safety. Given the vivid sense of urgency produced by the scene's expressive features, such as the character's pleas to end his life, more than one third of those who play through the scene choose to let him fall to his death, despite their knowledge that this choice will have significant and negative fictional-world consequences. The scene successfully bypasses the players' moral and practical considerations—such as the fact that the character has done nothing wrong, or the fact that dropping him would cause psychological harm to other in-game characters—and makes them base their decision solely on their immediate emotional reaction to the fictional scenario. More interestingly, although players *themselves* are not influenced by the physical factors that would have affected them had they actually been in the protagonist's position—such as the difficulty of pulling the weight of the character, or the imminent threat of death by fast-approaching zombies—they still, in the moment, make a decision that corresponds more closely to the situation presented by the fiction than to the reality that they only need to press a button to pull him to safety. The vividness of the scene, then, causes players to “play along” with the fictional truth that they are in imminent danger, and the quick-time event forces them to commit to an emotionally charged decision, forcing them to act on the symptoms of their engagement. Therefore, whereas the horror film does not give Charles any outlet for his feelings of fear, the way in which video games allow the audience to *act out* the symptoms of their emotional engagement *within the fictional world itself* lessens the “apparent paradox” between real and fictional emotions, allowing for the possibility that fictional emotions are just as true to our “real psychological life and attitudes” as those which result from our everyday experiences with the world.

This examination of an alternative example suggests that there may be no difference in kind between real and fictional emotions. Although willingness to “play along” may be the most important factor in *establishing* engagement, this is only because it determines the minimum requirement for a fictional world's overall vividness to *necessitate* such willingness. While Moran provides a plausible account of imagination's ability to accept fictional content, Walton's account can in fact include the notion of vividness, though still not as a factor influencing the intensity of such engagement. Although it is difficult to determine which model of emotional engagement holds, it is clear that in either case vividness plays an essential role. That video games let us *act out* our engagement *within the fictional world* validates Walton's argument that the engagement requires acceptance of self-referring fictional truths, but it also shows us that fictional emotions may be closer to real emotions than Walton supposed. We can now see that the seeming paradox between real and fictional emotions was founded on examples that by their very nature limit the degree to which engagement can seem truly emotional in nature.¶

Works Cited

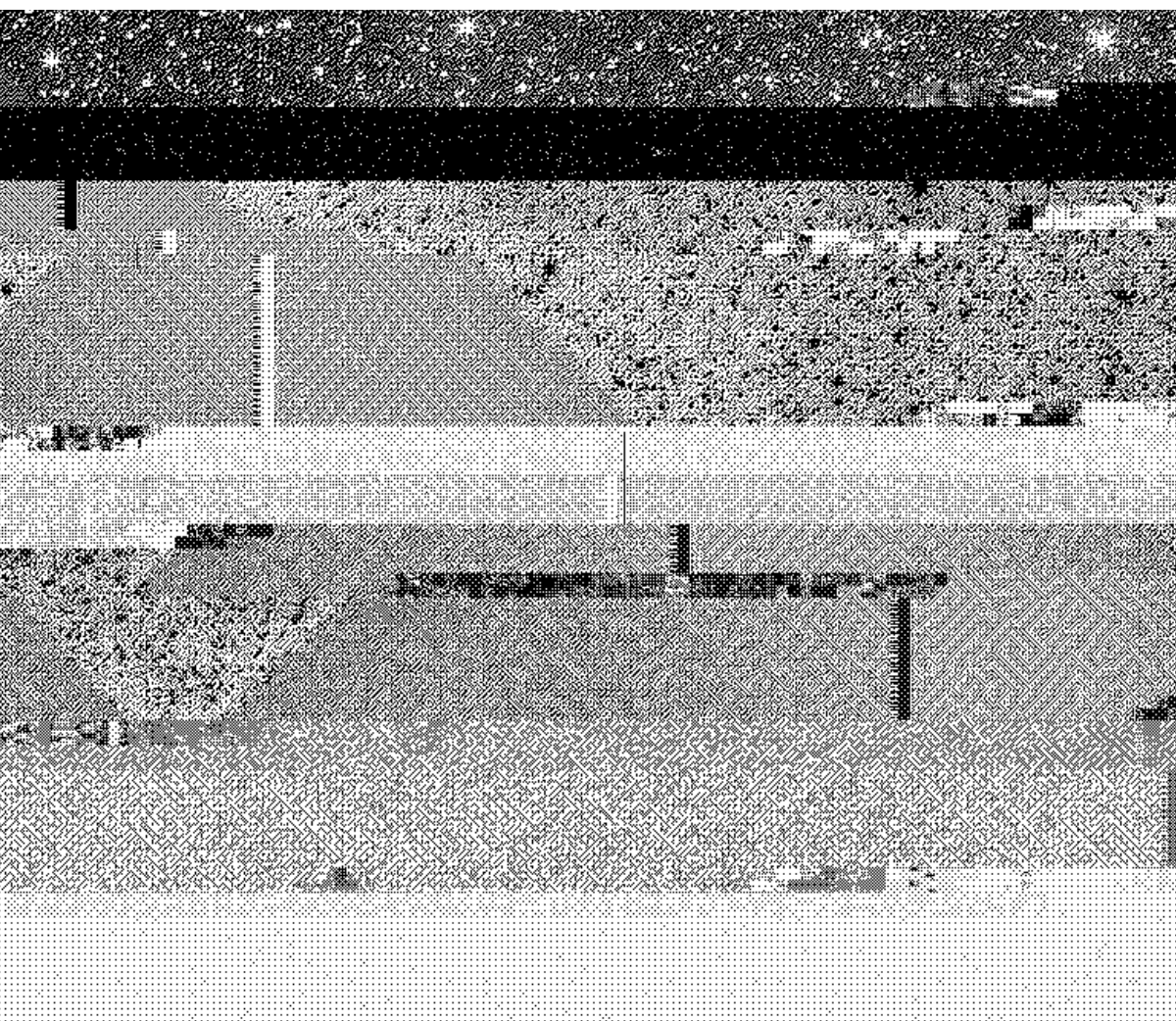
[90]

MORAN, Richard. 1994. "The Expression of Feeling in Imagination." *The Philosophical Review* 103(1): 75-106.

WALTON, Kendall. 1978. "Fearing Fictions." *The Journal of Philosophy* 75(1): 5-27.

Self-Consciousness in The *Phenomenology of Spirit*

BY JOSHUA WILLIAM PETER WHITE



The *Phenomenology of Spirit* has become a central text in Hegel scholarship in recent years. Its fourth chapter in particular has been of special interest because of its dealing with the master-slave relation as well as the freedom of self-consciousness more generally. French commentators on Hegel, most notably Alexandre Kojève, have interpreted this fourth chapter of the *Phenomenology* to argue that the freedom of self-consciousness through mutual recognition is precluded either by insoluble conflict or, in the case of Kojève, the end of history. Others, such as Herbert Marcuse, argue rather that the *Phenomenology* expresses a fundamentally emancipatory dynamic interplay of self-consciousness with its world. Robert Pippin argues that the *Phenomenology* is best understood through Kantian ideas. This paper will include a detailed exposition of this section of Hegel's *Phenomenology of Spirit* in question, ultimately to conclude with Pippin that an emancipatory reading of the text imbued with Kantian ideas is most compelling.

The *Phenomenology of Spirit* of 1807 is one of Hegel's earliest works, and a supposed introduction to his philosophical system.¹ Recently, interest in it has surged with the revival of Hegel in twentieth century Germany, as the *Phenomenology* is used as the central text in these interpretive accounts of Hegel's thought.² One such figure in this wave of interest is Herbert Marcuse, who interprets the *Phenomenology* as the progressive realization of the subject's freedom through variously posited forms of recognition. Marcuse emphasizes the social aspect of Hegel's philosophy, and takes the *Phenomenology* to be a work fundamentally concerned with freedom through self-knowledge—a self-knowledge that is specifically realized in the world through the state.³ Interpretations to the contrary have come from France, where the *Phenomenology* has become the principal text for discourse on Hegel. Here, philos-

¹ Marcuse, Herbert. *Reason and Revelation* (New York: Humanities Press, 1963), 93.

² Pippin, Robert. *Hegel's Idealism: The Satisfactions of Self-Consciousness* (Cambridge: Cambridge University Press, 1989), 4.

³ Marcuse, 91-120.

ophers such as Alexandre Kojève read the text through its fourth chapter, on self-consciousness, taking the opposition of the master-slave relation and the unhappy consciousness to ultimately consist in an insurmountable tension resolved only in endless oscillation or death.⁴ More recently, English language scholarship on Hegel has taken a Kantian approach to his thought, thereby preserving the emancipatory framework of the likes of Marcuse whilst overcoming some of the opacities of Hegel's own work.⁵ In this paper I will provide a detailed exposition of the fourth chapter of the *Phenomenology of Spirit*, after which these various positions will be evaluated. Ultimately, I will show that a Kantian reading of chapter four of the *Phenomenology of Spirit* is consistent with the essence of Marcuse's emancipatory reading of the text and that this reading ultimately offers a more compelling interpretation than the one anchored by the notion of unhappy consciousness that has become popular in contemporary French philosophy.

THE SOLITARY SELF-CONSCIOUSNESS Hegel begins his analysis of self-consciousness with self-certainty. Here, self-consciousness relates only to objects in the world rather than other self-conscious subjects. In this way self-consciousness is entirely independent, for it understands itself as the exclusion of all otherness and is thus a self-identical 'I'. Otherness is posed to it simply as objects of desire, which self-consciousness is able to bring into itself in the satisfaction of its desire—the negation of the object. Therefore, for this self-consciousness otherness is a mere nothingness and thus poses no threat to its independence.⁶ However, as Hegel explains, “self-consciousness achieves its satisfaction only in another self-consciousness,”⁷ and thus this first stage of self-certainty is shown to be untenable. This is because this “pure undifferentiated ‘I’”⁸ in fact depends on the object for its own certainty of self, for the object of desire lies outside the self and the self knows itself through the satisfaction of desire. In other words, the satisfaction of self-consciousness is an object, and rather than being independent, self-certainty is radically conditioned by desire. Therefore, the truth of self-certainty is but an orectic animality.⁹ The independence of self-consciousness arises only with intersubjectivity, and as Hegel puts it, “self-consciousness exists in and for itself when, and by the fact that, it so exists for another; that is, it exists only in being acknowledged.”¹⁰ This means that self-consciousness becomes independent in the mutual recognition of self-conscious subjects. However, Hegel makes clear that this intersubjective acknowledgement is variously posited, and further that these determinations differ insofar as they are dialectical. Thus mutual recognition is a process, or history, the first stage of which is exemplified by the master-slave relation.¹¹

[94]

⁴ Baugh, Bruce. “Hegel in Modern French Philosophy: The Unhappy Consciousness” *Laval théologique et philosophique*, 49, 3 (1993): 424-5.

⁵ Pippin, *Satisfactions of Self-Consciousness*, 6-15.

⁶ Hegel, G.W.F. *Phenomenology of Spirit*. trans. A.V. Miller. (Oxford: Oxford University Press, 1977) p.166 & 176.

⁷ *Ibid.*, p.175.

⁸ *Ibid.*, p.176.

⁹ *Ibid.*, p.175 & 177.

¹⁰ *Ibid.*, p.178.

¹¹ *Ibid.*

THE MASTER-SLAVE RELATION The master-slave relation consists in the failure of self-consciousness to posit a relation with another self-consciousness without reducing the other to an object. In its confrontation with another self-consciousness, self-consciousness faces a contradiction. For in finding itself in another, self-consciousness identifies itself as being othered, yet it necessarily takes itself to be the absolute negation of otherness—a pure undifferentiated ‘I’. Self-consciousness is then both not other and other, and consequently seeks to overcome this contradiction by ridding itself of this externality of self through reasserting the “pure negation of its objective mode.”¹² In other words, self-consciousness seeks to prove that it is not connected to otherness, or even to life, and therein erupts the life and death struggle—self-consciousness stakes its own life and seeks the death of the other. However, neither can succeed fully in this endeavour, for to come out the victor would be to slip back into self-certainty without mutual self-consciousness recognition. Rather, the trial by death produces a master and a slave. The master is the independent consciousness, which lives for itself, while the slave is the dependent consciousness who lives for the master. The contradiction of self-consciousness being both self and other is thereby mediated in this relation of independent to dependent consciousness. Posited this way, self-consciousness is no longer opposed to itself as its sameness with the other is obscured in the slave’s denouement to thinghood.¹³

[95] The implicit contradiction of the master-slave relation that leads to its dissolution is in the unequal recognition on which it rests. As a dependent consciousness, the slave is heteronomous because the master sets the ends of his actions, thereby making the master correspondingly autonomous. For this reason the slave recognizes the master as essential. However, the slave is an illegitimate source of recognition for the master because the slave is wholly inessential. The slave totally abandons his own independence in his submission to the master, and therefore cannot mirror this for him even though he recognizes him this way. In fact, in recognizing the independence of the master, the slave will eventually come to recognize his own autonomy. Therefore, the master-slave relation entails that the independent and dependent consciousness are both presented with their opposites, and that each finds its truth in its opposite.¹⁴

Ultimately, the master-slave relation will make the master increasingly vacuous to the point of irrelevancy. As already stated, the master cannot have his autonomy recognized by an inessential self so divested of independence such as the slave. Furthermore, in making the slave an instrument, the master disengages himself from the world, as his work is accomplished mediately through the slave. In this way the master saps all independence even from the objects of his desire, for he “[who] has interposed the bondsman between it and himself, takes to himself only the dependent aspect of the thing and has the pure enjoyment of it.”¹⁵ The master consequently only knows a fleeting negativity that is extinguished

¹² Ibid, p.187.

¹³ Ibid, p.178-189.

¹⁴ Ibid, p.190-193.

¹⁵ Ibid, p.190.

in the satisfaction of his desire. Thus, the master is presented with inessentiality in both the dependent consciousness of the slave and dependent objects. The independence of the master goes unrecognized by the slave, the master cannot affirm his independence in the negation of external objects, and as it turns out, the independence of the master depends entirely on the submission of the slave. Therefore, the master is really the inessential consciousness, and the slave will eventually become the truly independent self-consciousness.¹⁶

The independence of the slave is achieved through the concomitance of fear and work. As Hegel explains, fear is the slave's experience of absolute negativity, which it gains through being seized with dread in the life and death struggle. Hegel writes that this experience of fear is no trifling matter, but the fear of death in which self-consciousness experiences the lack of all stability and foundation. The slave is thereby exposed to the contingency of his being, and the absolute negativity that is implicit in his being. Furthermore, the source of fear, the master, provides the slave with an explicit independent self-consciousness as his object. Thus, fear shows the slave his independence in principle, which is realized through work. In work, the slave confronts his independence in the objectivity and permanence of the things he fashions for the master. Unlike the master, whose negative power over things is extinguished in satisfaction, the slave's negative relation to objects in the world is sustained in the *form* that he gives to them. In this way, the slave comes to know his independence because it is *for him* that the objects he has fashioned have the form they have. Together, fear and work reveal the independence of the slave to himself because he recognizes the negative power at which he trembled in his formative activity.¹⁷ In this recognition, independence is no longer alien to the slave, for he "posits himself as a negative in the permanent order of things, and thereby becomes *for himself*, someone existing on his own account."¹⁸

[96]

With this, self-consciousness has come to relate to itself not as a thing but as an independent self-consciousness existing for itself. This independence, however, will have to be reconciled with its actual slavery in the world. The slave takes up a new relation to the objective world that both emancipates him from it and negates his former self-understanding within the master-slave relation. Furthermore, in the slave's realization that he is himself the independent consciousness, the being-for-itself, it annuls the problematic otherness of its consciousness that generated the master-slave relation in the first place. However, despite the fact that the slave realizes the truth of itself as an autonomous self-consciousness, he is still locked in servitude.¹⁹ The new task of self-consciousness is therefore to take up relations in the world that affirm its autonomy, independence, and freedom. These relations unfold historically as they are variously posited by self-consciousness, three of which Hegel describes at this point in the text: stoicism, skepticism, and the unhappy consciousness.

¹⁶ Ibid, p.190-193.

¹⁷ Ibid, p.194-196.

¹⁸ Ibid, p.196.

¹⁹ Ibid, p.196.

FREEDOM OF SELF-CONSCIOUSNESS IN HISTORY Hegel puts stoicism forward as the first historical representation of the autonomous self-consciousness. Hegel explains that this first form of freedom attempts to reconcile the truth of its autonomy with the fact of its servitude in a withdrawal from experience and movement into thought. The stoic consciousness can do this because the emancipation of the slave gives it the capacity to *think*. Here Hegel makes a distinction between picture-thoughts and notions. Picture-thoughts, which do not denote thought proper, are outside of self-consciousness—one thinks *of* them. Notions however refer immediately to self-consciousness as the determinate content of one's thought. Thus, in notional thinking one is free because what is immediately before consciousness is not other but inherently refers back to itself. The servitude of the slave and mastery of his lord is negated by the stoic consciousness, who posits the concrete difference of thrones and chains to be inessential, as its freedom is taken to consist in thought. In this way the stoic consciousness maintains its independence through a retreat into thought where self-consciousness is identical with itself.²⁰

[97] The determinate negation of the freedom of stoic consciousness is precisely this freedom of thought and concomitant renouncing of the world. The stoic consciousness negates the otherness of the world in positing its essentiality in thought, but in so doing stoicism denies any way of realizing its freedom in the world. The stoic consciousness is at home in thought, but this soon becomes tedious, for its truth is the empty contentless nature of thought itself. That is, the stoic consciousness's freedom has no real engagement with the world; its freedom inherently refers back to itself and for that very reason the stoic consciousness cannot reconcile the slave's notion of freedom with the slave's actual condition of slavery. Therefore the stoic consciousness is but "the Notion of freedom, not the living reality of freedom itself."²¹

The inherent difficulty with notional freedom in the stoic consciousness leads to the next stage of self-conscious freedom: skepticism. If stoicism was a retreat into the freedom of thought, skepticism is the actual experience of such a freedom. The skeptic consciousness turns the negativity of its thinking onto the entirety of existence, seeing everything as inessential. It is the realization of the slave's fear of the master; the skeptic consciousness negates all stable foundations – nothing is fixed or immutable for it. All difference and otherness is posited to the skeptic consciousness as a reflection of its own negativity. The freedom of the skeptic consciousness is thus nothing but the pure negativity of its own thinking.²²

The skeptic consciousness has a determinate negation of its own, for it is internally contradictory. The skeptic consciousness embraces otherness as the essential feature of the whole of the world. Everything is contingent for the skeptic consciousness, and thus it is emancipated from essentiality because everything is turned inessential. The internal contradiction arises in that it asserts its absolute negativity of thinking *as its truth*. As Hegel

20 Ibid, p.197-199.

21 Ibid, p.201.

22 Ibid, p.202-204.

explains, “its deeds and its words always belie one another and equally it has itself the doubly contradictory consciousness of unchangeableness and sameness, and of utter contingency and non-identity with itself.”²³ So the skeptic consciousness is untenable and absurd because it posits itself and the entire world as sheer flux while implicitly negating this “self-engendered disorder” in asserting this as truth and in its own experience of itself as an independent self-consciousness.²⁴ Thus, while the skeptic consciousness experiences freedom in its negation of the world’s objectivity, this is in the same moment the most complete alienation of the self with the world—for it can find nothing true in it.²⁵

This ushers in the unhappy consciousness. Whereas the skeptic consciousness was the implicit experience of an internal contradiction, the unhappy consciousness is the explication of that contradiction. As it will happen, the unhappy consciousness is the master-slave relation reproduced in a single consciousness. It is aware of its own contradiction, and yet initially unable to reconcile itself into a unity; therefore the unhappy consciousness splits in two. The two resulting extremes of consciousness are the changeable and the unchangeable. Consciousness identifies itself with its changeable essence, and correspondingly relates to itself as unessential. The essential, that which it truly is, it relates to as an alien being in the unchangeable.²⁶

In this way the unhappy consciousness persists in an immediately irreconcilable tension. In every attempt to unite itself with the alien being, which it sees to be its truth and essential being, it imports its own individuality and changeableness to it—and is thus driven out of itself. In the same moment, every attempt to unite with the unchangeable is equally a flight from itself, for in actuality both the changeable and unchangeable are essential. Ultimately, this tension will be overcome by a *mediated relation* of changeable and unchangeable consciousness.²⁷

The first way in which changeable consciousness mediately relates to the unchangeable is by devotion. The unhappy consciousness still sees the unchangeable as a transcendent being that is ultimately beyond itself, and so its relation can at this stage be only partial. Hegel describes this devotion as, “the chaotic jingling of bells, a mist of warm incense, and a musical thinking.”²⁸ In this way, unhappy consciousness feels the unchangeable, but cannot grasp it in thought. The unchangeable is here only an object of sense-certainty.²⁹

In the second mediate relation of the unhappy consciousness to the unchangeable consciousness knows itself through desire and work. In the same way that pure consciousness feels itself through its sensuous activity—and takes this to be an experience or unification with the unchangeable that is really just itself taken as an alien being—the unhappy consciousness feels itself again, in the form of negativity, through its desire and work. However, the world the unhappy consciousness works upon is

23 Ibid, p.205.

24 Ibid, p.205-206.

25 Ibid.

26 Ibid, p.207-208.

27 Ibid, p.209.

28 Ibid, p.217.

29 Ibid.

split into two in just the same way as this consciousness. The world is seen at one time as contingent, changeable, and unessential, and at another time as pure and sanctified. Increasingly, the unhappy consciousness begins to see the external world, that it works upon and derives pleasure from, as a gift from the unchangeable. In doing so, it surrenders its activity and its work in giving thanks to the unchangeable. In this way, the unhappy consciousness further denies the essentiality of its own being, seeing itself as increasingly *for* the unchangeable.³⁰

So, having surrendered itself to the unchangeable, the unhappy consciousness, “takes its own reality to be a nothingness.”³¹ Its work becomes the doing of a non-being, and its enjoyment merely a feeling of wretchedness—for these activities now only point to the unhappy consciousness’s inessentiality. The furthest alienation of the unhappy consciousness at this stage is in sin, where it totally identifies with what is unessential and is defiled and insignificant to the extreme. However, paradoxically, the unhappy consciousness is in sin united with the unchangeable by mediation in thought—for it is in reference to the unchangeable that sin exists at all. At this point, the mediation in thought is made actual in the form of a priest, who unites the two extremes of unchangeable and changeable consciousness. This is the third and final mediated unity of the unhappy consciousness.³²

[99] Through the priest, the changeable totally abandons its own will, and acts instead on the command of the unchangeable as mediated by the priest. In this way, the activity of the unhappy consciousness ceases to be its own and it totally escapes its unessential reality and assumes the actuality of the unchangeable. In doing so, the unhappy consciousness completely divests itself of its own being, its “I”, and becomes like the slave in its being-for-other and reduces itself to a thing for the unchangeable to act out its will. However, unlike the master-slave relation, the two extremes are united in a single being in the unhappy consciousness, and therefore by totally renouncing its will to the unchangeable it has taken up its full actuality in the same action. As Hegel puts it, “for consciousness, its will does indeed become universal and essential will, but consciousness itself does not take itself to be this essential will.”³³ Although consciousness has come back to itself in this third moment, the truth of its independence is left to the mediating priest to express, and this experience of independent self-consciousness is held away as a yet-to-be-embodied principle. From this stage, consciousness need only realize this principle of independent self-consciousness in its actual relation to the world through the relation of individuals to other individuals, rather than priest to divine.³⁴

AFTER THE DIALECTIC As the dialectic of self-consciousness appears to arrest in the unhappy consciousness, some have interpreted this to mean that Hegel’s philosophy precludes a final synthesis.³⁵ The unhappy consciousness has come to feature as a central theme in contemporary

30 Ibid, p.218-222.

31 Ibid, p.224.

32 Ibid, p.223-227.

33 Ibid, p.230.

34 Ibid, p.228-230.

35 Baugh, 424.

French philosophy, appearing in the work of figures like Derrida, Sartre, and Jean Wahl. Such an interpretation takes the concept of opposition to be at the centre of Hegel's thought about self-consciousness. Indeed, this reading appears plausible on the surface given that a central opposition or contradiction—which is overcome only to establish some new opposition—marks each stage of self-consciousness. The stoic consciousness overcomes the opposition of its freedom in thought in the absolute negativity of the skeptic, the internal contradiction of which is overcome in the mediated unity of the unhappy consciousness. However, the French interpretation of Hegel would see this final stage of consciousness as a perpetual oscillation or an incessant irony.³⁶ Thinkers, such as Jean Wahl, see this opposition as insurmountable, or see synthesis as a kind of death, such as Alexandre Koyré. Sartre offers a more explicitly social account in which he goes so far as to say that mutual recognition is impossible, for it entails that one be reduced to an object.³⁷ However, The French interpretation is a heterodox reading that denies the mutual recognition that is self-consciousness's explicit task.

One such infamous interpreter from this tradition is Alexandre Kojève, for whom a final synthesis is possible, one which, however, necessarily entails the death of an independent self-consciousness. For Kojève, this final synthesis is the reconciliation of humankind's universality and particularity, which correspond to mastery and slavery respectively, and that which recognition consists in: "he wants this *particular* value, *his own*, to be recognized by *all* men, *universally*."³⁸ He argues that the initial master-slave relation described above is the first attempt at this reconciliation, wherein the master seeks universal recognition through the state and the slave's particular value is reduced to his private biological life. Here, recognition is reserved for the master, who nevertheless cannot have it. Kojève argues that this is because of the mutual exclusivity of particularity in the family and universality in the state, explaining that the universal value of the master in the state is his risking-of-life—his capacity for war—while his particular value in the family is his life as such. Therefore, the master denies his particular value when recognized by the state, and vice versa, so that complete recognition in this relationship is impossible.³⁹

[100]

Kojève goes on to say that therefore this initial master-slave relation consists in an insoluble conflict, that this will lead to eventual ruin, and that finally a second attempt at reconciliation will be attempted from the standpoint of the slave. Thus appear the stoic, skeptic, and unhappy consciousnesses, which Kojève argues culminates in the immanentization of the universal. He argues that this happens first with bourgeois capitalism, in which capital enslaves the particular human being in just the same way as the transcendent beyond of the unhappy consciousness, and finally in the state, where God's kingdom of heaven is instantiated on

36 Ibid, 427.

37 Ibid, 435.

38 Kojève, Alexandre. Introduction to the Reading of Hegel: Lectures on the Phenomenology of Spirit. Assembled by Raymond Queneau, Ed. Allan Bloom, trans. James H. Nichols Jr. Ithica: Cornell University Press, 1980, 58.

39 Ibid, 58–62. Kojève argues that Hegel has the Greek city-state in mind for this discussion.

earth.⁴⁰ The latter completes the reconciliation for which self-consciousness strives because it recognizes the universal value of human beings as such and the particular value of the citizens who have themselves brought the state into existence. Kojève claims that this was brought about in the French Revolution, in which “the immanent idea of Individuality, elaborated by the Intellectuals of the Enlightenment, was realized in and by the Fight of the working Bourgeois, who were first revolutionaries and then citizens of the universal and homogeneous State.”⁴¹

However, this final reconciliation in the universal and homogeneous State is at the same time “the definitive annihilation of Man properly so-called.”⁴² For Kojève, self-consciousness—or in his words, Man—fundamentally knows itself by its negativity, that is, by its opposition to nature or life. He argues that this negativity is the basis of history, as it is that which negates the given and thereby produces new relations. Therefore, as Kojève also affirms that history is the struggle of self-consciousness for social recognition, it is therefore, in its actualization, the end of history.⁴³ Furthermore, the end of history for Kojève entails a return of self-consciousness to animality, because therein its essential opposition to nature is erased—for its negativity is mute without desire for recognition.⁴⁴ In a situation where the particularity of humankind is universally valued, says Kojève, it is the private biological life of human beings that prevails, and “Man remains alive as *animal*.”⁴⁵

[101] Far from emancipatory, Kojève’s interpretation of the *Phenomenology* appears to say that the text argues that the history of humankind is really self-extinguishing, however, this reading undermines Marcuse’s contention that the *Phenomenology* is principally an account of self-consciousness making the world its free realization.⁴⁶ For Marcuse, the *Phenomenology* contains a philosophy that enunciates the “highest ideals of modern individualist society.”⁴⁷ This is because he saw the work as outlining the various ways in which self-consciousness posits its freedom in the world, ultimately to make the world reflect itself and take itself to be the only reality—to be at home in the world. Marcuse stresses that this is both a historical and epistemological task, for self-consciousness comes to know itself and emancipate itself by realizing itself in the world.⁴⁸ According to Marcuse, Hegel goes beyond Kant for this reason. Understanding Kant as having merely had self-consciousness impose its freedom on itself by inviolable moral maxims, Marcuse criticizes this view for placing freedom purely in the mind.⁴⁹ This is, after all, the determinate negation of the stoic consciousness, which ultimately has an inadequate engagement with the world to truly constitute the freedom of the slave. Marcuse interprets the *Phenomenology* as outlining the ongoing and dynamic interplay between

40 Ibid, 63–67.

41 Ibid, 68–69.

42 Ibid, 159n.

43 Ibid, 135.

44 Ibid, 155–158.

45 Ibid, 159n.

46 Marcuse, 95.

47 Ibid, 97.

48 Ibid, 91–96.

49 Ibid, 96.

self and world, in which a free and independent self-consciousness “lays claim to a mastery of men and things and to its right to shape the world accordingly.”⁵⁰ However, Marcuse’s critique of Kant notwithstanding, a mutually constructive reading of Kant and Hegel can unveil a more robust account of how self-consciousness comes to manifest its freedom in the world.

Robert Pippin proposes a Kantian reading of the *Phenomenology*’s fourth chapter that clarifies the character of the unity that self-consciousness seeks within it. Pippin begins by explaining what Hegel means by his claim that self-consciousness is desire, saying that such a claim makes self-consciousness a way of knowing oneself through the implicit attentiveness to the justifiability of the reasons sustaining one’s action over time.⁵¹ That is, self-consciousness cannot be understood by its relation to objects or any sort of introspectively observable two-place relation, but rather, “must be understood as something provisional and something to-be-achieved.”⁵² Ultimately, Pippin will say that in self-consciousness one gives oneself *reasons* to act, and in this way self-consciousness realizes its independence as the authority of its desire. This is the Kantian framework that Pippin is introducing to Hegel, as its germination is found in Kant’s idea of acting from moral maxims. However, Pippin unearths the improvements that Hegel weaves into this account in showing how Hegel introduces intersubjective and historical elements to the notion.⁵³

Pippin explains that it is precisely in the presence of an other that our authority is challenged and affirmed. This leads Pippin to the idea of ‘commitment.’ He explains that this is necessarily intersubjective, for in committing oneself to a particular self-relation or attitude, one necessarily adopts an attitude toward an other.⁵⁴ The presence of the other poses a challenge for the self-ascribed authority to become realized, in which it will be shown to be legitimate or the result of naturally occurring passions.⁵⁵ In this way, human beings hold each other to account, for we prove to each other that we are more than just objects in nature compelled by the “imperatives of life.”⁵⁶ In having our maxims vindicated by other rational beings, we are proven to be rational ourselves, and thus proven to be independent self-conscious beings. Thus Hegel is shown again to reflect Kantian ideas, as this conception of mutual recognition resembles closely Kant’s kingdom of ends.⁵⁷

The master-slave relation is thus a coerced form of recognition for Pippin. It is up to the slave to recognize that it can only have its authority recognized by the reason of another. A subject does not yield to authority like an object does, but rather must submit to the authority of another for reasons it gives to itself.⁵⁸ Therefore, the authority of self-consciousness,

[102]

⁵⁰ Ibid, 97.

⁵¹ Pippin, Robert. *Hegel on Self-Consciousness: Desire and Death in the Phenomenology of Spirit* (Princeton: Princeton University Press, 2011), 66-67

⁵² Ibid, 69-70.

⁵³ Ibid, 84-87.

⁵⁴ Ibid, 85-86.

⁵⁵ Bird-Pollan, Stefan. “Hegel’s Grounding of Intersubjectivity in the master-slave dialectic” *Philosophy and Social Criticism* 13,1 (2011): 8.

⁵⁶ Pippin, Hegel on Self-Consciousness, 85.

⁵⁷ Bird-Pollan, 14.

⁵⁸ Pippin, Hegel on Self-Consciousness, 92-94.

and consequently its self-understanding, can only come from another self-consciousness: “self-consciousness achieves its satisfaction only in another self-consciousness.”⁵⁹ Importantly, however, this mutual recognition is developed historically in unequal power relations that are overcome as better conceptions of intersubjectivity emerge.⁶⁰ Pippin posits that this is ultimately achieved in, “some resort to practical reason and so ultimately some shared view of a universal reconciliation.”⁶¹

In the end this reading proves harmonious with that of Marcuse, as Kant’s philosophy is reconceived through Hegel’s and derives the same emancipatory conclusion. Hegel’s free state of mutual recognition is shown to be not unlike Kant’s kingdom of ends, for the recognition consists fundamentally in the vindication of reasons for the action that self-consciousness gives itself.⁶² In this way, the striving of self-consciousness for freedom in the master-slave relation and its historical forms entails “the general quest for the autonomy of others.”⁶³ The synthesis of self-consciousness with its other does not entail its death, as Kojève and his contemporaries might have it, but rather entails the free association of self-conscious subjects and the realization of a world that reflects their innermost truth.¶

59 Hegel, p.175.

60 Bird-Pollan, 14.

61 Pippin, *Hegel on Self-Consciousness*, p. 96

62 Bird-Pollan, p. 14

63 *Ibid*, p. 16

Works Cited

- BAUGH, Bruce. "*Hegel in Modern French Philosophy: The Unhappy Consciousness*" *Laval théologique et philosophique* 49,3, 1993: 423-438. [104]
- BIRD-POLLAN, Stefan. "*Hegel's Grounding of Intersubjectivity in the master-slave dialectic*" *Philosophy and Social Criticism* 13,1, 2011: 1-20.
- HEGEL, G.W.F. *Phenomenology of Spirit*. trans. A.V. Miller. Oxford: Oxford University Press, 1977.
- KOJÈVE, Alexandre. *Introduction to the Reading of Hegel: Lectures on the Phenomenology of Spirit*. Assembled by Raymond Queneau, Ed. Allan Bloom, trans. James H. Nichols Jr. Ithica: Cornell University Press, 1980.
- MARCUSE, Herbert. *Reason and Revelation*, New York: Humanities Press, 1963.
- PIPPIN, Robert. *Hegel on Self-Consciousness: Desire and Death in the Phenomenology of Spirit*, Princeton: Princeton University Press, 2011.
- PIPPIN, Robert. *Hegel's Idealism: The Satisfactions of Self-Consciousness*, Cambridge: Cambridge University Press, 1989.

Volume 13 | 2015



penseescanadiennes.com