

## Désaturer l'esprit, mais sans le dénaturer!

Quelques remarques sur l'ouvrage de Pierre Steiner

Jean-Marie Chevalier

---



### Édition électronique

URL : <http://journals.openedition.org/ejpap/1942>

DOI : [10.4000/ejpap.1942](https://doi.org/10.4000/ejpap.1942)

ISSN : 2036-4091

### Éditeur

Associazione Pragma

### Référence électronique

Jean-Marie Chevalier, « Désaturer l'esprit, mais sans le dénaturer! », *European Journal of Pragmatism and American Philosophy* [En ligne], XII-1 | 2020, mis en ligne le 16 juin 2020, consulté le 26 juin 2020.

URL : <http://journals.openedition.org/ejpap/1942> ; DOI : <https://doi.org/10.4000/ejpap.1942>

---

Ce document a été généré automatiquement le 26 juin 2020.



Author retains copyright and grants the *European Journal of Pragmatism and American Philosophy* right of first publication with the work simultaneously licensed under a Creative Commons Attribution-NonCommercial-NoDerivatives 4.0 International License.

---

# Désaturer l'esprit, mais sans le dénaturer!

Quelques remarques sur l'ouvrage de Pierre Steiner

Jean-Marie Chevalier

---

- 1 Le titre pourrait rebuter. Il présuppose que l'esprit serait saturé. De quoi? Probablement d'attributs superflus tels que des capacités mentales, des représentations, des pouvoirs causaux, une essence, qui tous auraient en commun de renvoyer à une intériorité. En ce sens, on pourrait voir dans *Désaturer l'esprit* un pamphlet contre le désormais célèbre "mythe de l'intériorité." Ce n'est toutefois pas seulement, ou pas essentiellement, son mérite. Comme l'écrit Pierre Steiner à propos de Wittgenstein: "Après avoir consacré autant d'énergie à la critique du mythe de l'intériorité, il aurait été décevant de soutenir que l'esprit était réalisé [...] dans des processus *extérieurs*, comme des processus comportementaux ou corporels" (Steiner 2019: 159). Le but de Steiner n'est pas d'opposer une conception externaliste de l'esprit à l'internalisme qui accompagne souvent les sciences cognitives et la philosophie de l'esprit classiquement représentationnaliste. Il entend plutôt repenser à fond l'ontologie du mental, et prendre la mesure de ce à quoi le conduit son enquête. La méthode est souvent, *grossissimo modo*, wittgensteinienne: "une énigme concernant le *phénomène* de pensée est ici dégonflée à partir d'un examen des circonstances d'usage du *concept* de pensée" (130). Le résultat est vertigineux: peut-être une croyance n'est-elle pas un état mental; peut-être penser n'est-il pas tant une activité qu'une coloration de nos actions; peut-être ce que l'on appelle "pensée" n'est-il pas l'origine de nos actions intentionnelles mais plutôt ce qui accompagne leur expression; peut-être la signification du mental n'apparaît-elle qu'à un niveau social... Si ces pistes sont correctes, alors les conceptions communes, la psychologie populaire, le langage ordinaire sont loin de décrire la réalité de ce qu'est la pensée. L'analyse invite à dégonfler le réalisme et le substantialisme à propos des phénomènes mentaux. *In fine*, une enquête philosophique rigoureuse sur la nature de la pensée tendrait à montrer que cette enquête n'a pas d'objet, car elle ferait d'emblée l'erreur d'identifier la pensée comme un objet muni de propriétés.

- 2 Qu'est-ce donc que la pensée? Steiner a apporté une réponse à cette question dans un autre livre (2017). *Désaturer l'esprit* entend plutôt proposer un parcours guidé par quatre philosophes présumés pragmatistes (Richard Rorty, Robert Brandom, Ludwig Wittgenstein et John Dewey; d'où le sous-titre *Usages du pragmatisme*) pour nous aider à nous débarrasser de certaines erreurs de catégorisation et de confusions conceptuelles héritées de la tradition dominante en philosophie de l'esprit. Un autre objectif annoncé est d'évaluer l'utilité de ces penseurs pour faire avancer la réflexion des sciences cognitives contemporaines, en proposant de leurs écrits non pas une utilisation – application instrumentale – mais un usage – poursuite de la radicalité d'une pensée par ses conséquences –, insiste l'auteur (9-11). Avec efficacité et sans pédanterie, l'auteur accompagne notre lecture de textes difficiles (redoutable citation de Wittgenstein p. 171!) pour en tirer à chaque fois un enseignement, souvent sur ce que l'esprit n'est pas, davantage que sur ce qu'il est. Le choix de cinq stations (chaque chapitre étant consacré à un auteur différent, et un dernier à Dewey derechef) a de nombreuses vertus: clarté pédagogique, finesse de l'argumentation, ampleur d'une pensée synthétique, mise en évidence de l'originalité d'un auteur, etc.
- 3 La contrepartie en est qu'il semble manquer un aperçu général du propos de l'auteur, et surtout, du lien entre les différentes études (certes évoqué p. 12-9, mais à l'occasion d'une présentation successive des chapitres). Sont-elles cumulatives? S'agit-il d'un parcours progressif? En particulier, les brèves transitions entre chapitres pourraient sembler artificielles. De Rorty à Brandom, on passe à une approche "qui se veut plus radicale" (94). Mais Rorty a déjà réduit l'esprit à un simple vocabulaire. Brandom ne rétablit-il pas tout de même quelque chose de la réalité d'une nature spirituelle, tout ancrée qu'elle est dans le social? Brandom est mobilisé "dans la continuité de ce qui a été suggéré dans l'essai précédent (mais sans nier l'existence de certaines tensions)" (99). Qu'est-ce à dire au juste? Quant à la transition de Wittgenstein à Dewey, réservé à la fin comme un appétissant dessert, elle me paraît particulièrement surfaite et pour tout dire décevante, pour les raisons que j'expliquerai dans ce qui suit (mais la faute en revient à Dewey, et au plus celle de Steiner est-elle d'être un si fervent partisan de celui-ci).
- 4 La position que Steiner estime être correcte est-elle la résultante de la combinaison des critiques de Rorty, Brandom, Wittgenstein et Dewey? Sont-elles seulement compatibles entre elles? L'"implémentation dans des pratiques sociales" selon Rorty (60), le recours à la validation institutionnelle des inférences par Brandom, n'ont pas le même statut que l'appel aux normes sociales chez Wittgenstein, ni que l'inscription de la philosophie de l'esprit deweyenne dans une problématique politique: comment les articuler? Les différentes études sont-elles conçues pour dresser un tableau cohérent, dont la synthèse dirait la ou une vérité sur la pensée? Quels sont les éléments d'analyse que Steiner retient à son compte et qui formeraient les piliers d'une conception positive de la pensée? Certes, il serait trop facile de reprocher à *Désaturer l'esprit* son morcellement en chapitres autonomes, tout comme il serait trop facile à l'inverse de reprocher son cohérentisme autojustifiant à un traité monothétique. Il reste que l'on aimerait connaître le fin mot de l'histoire, du moins selon l'auteur: que retient-il, qu'approuve-t-il? On est un peu frustré qu'un chapitre conclusif ne vienne faire le point. On a compris que l'auteur penche pour une conception de l'esprit qui, sans être éliminativiste, se veut au moins fortement déflationniste. On comprend qu'il privilégie ce qu'il qualifie (un peu timidement, *passim*) de conception "déontologique," au double sens de non

ontologique et de normative. On devine des sympathies pour une conception adverbialiste de la pensée<sup>1</sup> (166-7, 192) et pour le projet deweyien de “reconstruction.” Mais alors, était-il nécessaire d’en passer par Rorty et Brandom?

- 5 Il est temps d'examiner plus en détail chacun des chapitres. Après une introduction informative et agréable à lire qui trace un “projet d'anthropologie philosophique” (19), la première étude est consacrée à Rorty. À la faveur d'une lecture minutieuse de textes de jeunesse, se déploie un éliminativisme qui n'est que “le prix à payer” (53) si l'on mène à bien la méthode de Rorty: limiter les phénomènes mentaux à leur usage dans un certain vocabulaire. La seule réalité étant la manière que nous avons de parler des phénomènes, ceux-ci surviennent sur nos usages linguistiques. Il n'existe donc pas une réalité de l'esprit qui excèderait le domaine du vocabulaire portant sur l'esprit – en entendant par vocabulaire non seulement un lexique mais des intérêts, usages et “formes de vie.”<sup>2</sup> Le caractère privé des événements mentaux n'est pas une propriété ontologique mais linguistique. Rorty se montre non seulement anti-essentialiste mais pluraliste: aucun vocabulaire ne possède de privilège, et surtout pas le vocabulaire de la science. Steiner qualifie l'éliminativisme rortyen de thérapeutique, car il énonce moins une thèse ontologique qu'une possibilité de principe: nous pourrions nous passer du vocabulaire de l'esprit, ce qui prouve qu'il ne constitue pas un domaine essentiel.
- 6 Après la rencontre avec ce Rorty étonnamment wittgensteinien, le chapitre suivant ose un Brandom discrètement durkheimien (111, 116). Surtout, il déploie les conséquences de l'inférentialisme normatif sur la conception de la pensée. Steiner repère une tension dans l'antireprésentationnalisme revendiqué par Brandom, et entend la balayer en radicalisant l'explication inférentialiste des épisodes mentaux conceptuels. Là aussi s'énonce une position “déontologique,” au sens où la maîtrise d'un concept équivaut à une *autorisation* d'engagement accordée par une communauté. Si les significations reposent sur la maîtrise d'un jeu social, on ne voit pas très bien, conclut Steiner, “comment un événement ou une structure matérielle *dans* la personne pourrait correspondre à un événement de jugement ou d'engagement envers un contenu conceptuel” (124). S'il existe une relation entre le mental et le neuronal, elle est indirecte, médiatisée par les pratiques sociales. Ainsi, le cerveau jouerait la fonction d'un muscle rendant possibles des comportements inférentiels sur lesquels surviennent les événements mentaux, mais il n'a rien en soi d'un organe mental. Quant aux événements mentaux eux-mêmes, ils n'ont probablement pas de véhicules, leur existence n'étant que le corrélat de certaines performances comportementales appropriées. Puisque la pensée réside dans la maîtrise des relations inférentielles et donc des pratiques sociales d'attributions d'engagement, elle n'a rien d'un événement mental interne. À cet égard, on est pris d'un doute: cet argument ne procède-t-il pas d'une confusion entre l'externalisme des significations, des normes et des contenus conceptuels, un externalisme sémantique donc, et l'externalisme mental, de la pensée? Ce n'est pas parce que la pensée a besoin de conditions institutionnelles pour se développer qu'il n'en demeure rien en tant que processus interne.
- 7 Le chapitre sur Wittgenstein parvient à susciter l'intérêt et à apporter un éclairage novateur en dépit de la pléthore des commentaires existants. Car il se concentre sur ce que l'analyse wittgensteinienne pourrait apporter aux sciences de la cognition, d'un point de vue “peut-être plus exigeant” (137) que la convergence superficielle souvent relevée avec le post-cognitivism. À cet égard, l'énactivisme, au lieu d'être considéré comme l'autre des sciences cognitives mentalistes, est interprété par l'auteur comme

constituant “une *épure* du plus petit dénominateur commun” (181): en effet, il reconduit une image de la pensée comme processus. La cognition “4E” échappe certes au charybde du mythe de l’intériorité, mais pour s’échouer dans le scylla des processus mentaux. Or, argue Wittgenstein, les concepts psychologiques ne décrivent pas des activités mentales, mais caractérisent la dimension expressive d’un comportement. La vie mentale n’est pas un “médium encore inexploré” (151), mais ce qui est “porté” par le comportement humain – comme un sourire peut être porteur de joie: celle-ci n’est pas la manifestation d’une antériorité-intériorité, elle est simplement vue dans le sourire. Ce qui rend un comportement expressif, c’est le fait d’être plongé dans un environnement de pratiques, d’institutions, de symboles, etc. La vie psychologique réside donc dans le caractère situé de notre comportement. En particulier, c’est l’imprévisibilité de ce comportement qui nous invite à parler de vie mentale. Si Wittgenstein permet de repenser la cognition, c’est donc surtout en montrant que nos concepts psychologiques ne recouvrent pas des réalités scientifiques, et doivent par conséquent être éliminés des programmes de la science.

- 8 L’expressivisme wittgensteinien fournit l’une des discussions les plus intéressantes du livre, mais elle est aussi sujette à de grandes résistances me semble-t-il. Steiner fait état d’une distinction entre des processus mentaux qui pour Wittgenstein existeraient réellement (l’atténuation d’une douleur, une cogitation, l’audition d’un son), et des colorations expressives comme la pensée, la compréhension, l’attente, l’intention, le vouloir-dire (152). Sombrier dans le “mythe des processus mentaux” consisterait à croire que *tous* les concepts psychologiques renvoient à des processus internes. Le critère de distinction serait, toujours pour Wittgenstein, le caractère continu (mais Wittgenstein était réticent à chercher une marque du mental).<sup>3</sup> Si c’est pour dire que certaines “activités” qui ne prennent pas de temps pour se produire, comme avoir une croyance, sont en réalité des dispositions, c’est une thèse importante mais fort peu radicale en comparaison de l’éliminativisme. Si c’est pour dire que “signifier” n’est pas une activité mentale, ou que “les significations ne sont pas dans la tête,” c’est aussi un point important, mais sans grand rapport avec une “dé-ontologisation” du mental.
- 9 On a parfois l’impression que Wittgenstein veut à toute force supprimer les événements mentaux pour y substituer une expression qui n’exprimerait rien d’autre qu’elle-même. Concept difficile à saisir que cette expressivité: de même que la musique peut être expressive de manière immanente, sans exprimer autre chose que ce qui est entendu, de même un comportement joyeux serait expressif de la joie sans que celle-ci ne soit ressentie intérieurement, “en amont” du comportement. La phénoménologie de la joie ne contredit-elle pas cette description? “Vouloir quelque chose pourrait ici signifier: l’enfant regarde l’objet les yeux grands ouverts, tente de l’attraper avec sa main, et émet peut-être un pleur” (160). On aurait envie de répondre à un Wittgenstein si soucieux des usages du langage ordinaire: non, vouloir ne saurait signifier cela. Autre “forçage”: pour prouver que ce ne sont pas des épisodes occurrents dans l’esprit mais des caractéristiques d’une histoire, Wittgenstein demande: “Quelqu’un pourrait-il éprouver pendant une seconde un amour ou un espoir intenses, – *indépendamment de ce qui précède ou suit cette seconde?*” (168). J’aurais tendance à répondre affirmativement, au moins pour la peur, le dégoût, la tristesse, et peut-être l’amour. Mais au lieu de se fier à des intuitions, on peut tout simplement imaginer un savant fou nous faisant éprouver ces sensations et émotions en connectant notre cerveau à un ordinateur. Un vécu intime ne pourrait-il être suggéré indépendamment de tout contexte, et donc de toute expressivité? Est-il vrai que dans la douleur d’un individu,

“ce qui compte,” ce n’est pas “son vécu intérieur,” mais “la manière dont son comportement – gestes, mimiques, regards – se déploie” (171)?

- 10 Avant de mentionner de possibles résistances que l’on pourrait qualifier de mentalistes, je ferai état de mes réticences au sujet des deux derniers chapitres. Qui y attendrait l’apothéose de l’ouvrage risque d’être déçu. Non que Steiner ne tire le meilleur du propos de Dewey. Mais celui-ci est si vague, imprécis et programmatique que le tout coule entre les doigts. L’objectif général de Dewey est politico-social: permettre l’émergence d’une forme nouvelle d’intelligence, technique et expérimentale, à même de surmonter la dualité théorie/pratique, et de créer de nouvelles valeurs, fins et significations. Par-delà la dualité du théorique et du pratique, la connaissance (ou l’intelligence, 219) est un “mode d’action” (183); la dichotomie du sujet et de l’objet fait place à une “transaction”; processus, énergie et événement se substituent à l’ontologie des substances. Dans ce cadre mobiliste et continuiste, il n’y a pas d’esprit ni d’objets mentaux, mais des manières d’interagir avec l’environnement. Une unité thématique relie donc ce chapitre aux précédents, mais au prix d’une parcimonie argumentative qui contraste avec les deux autres tiers du livre. La caractérisation du mental comme qualité d’un comportement rappelle l’expressivisme wittgensteinien, mais n’en atteint ni la profondeur ni la force persuasive. Pour Dewey, la pensée est une “qualité de la conduite qui prévoit les conséquences des événements présents” (192): après avoir congédié l’esprit par la porte, c’est réintroduire par la fenêtre et en toute candeur la nécessité de prévoir, penser des conséquences, concevoir. En affirmant que l’esprit est la marque d’une transaction entre sujet et environnement dans laquelle il se dirige vers une signification, Dewey fait-il autre chose qu’infuser une dose d’externalisme dans la description somme toute classique de l’intentionnalité? Quant à l’identification de la signification et du mental, termes quasi-synonymes pour Dewey (198), elle ne laisse pas de poser de sérieuses difficultés.
- 11 Dans le dernier chapitre, qui porte sur l’expérimentalisme de Dewey, Steiner relève une contradiction pour le moins surprenante entre la valorisation deweyienne de la science comme entreprise intellectuelle et sa relativisation historique comme attitude cognitive (235). La suite du chapitre, consacrée à l’opérationnalisme deweyien, énumère des idées sur la méthode expérimentale peu bouleversantes pour une philosophie de l’esprit. Pour Dewey, le faillibilisme scientifique sert dans un même mouvement l’idéal de la démocratie.
- 12 Ces considérations de bon aloi ne renforcent guère la magistrale argumentation conduite par Steiner. En ressort-on convaincu? En refermant le livre, le lecteur se jure-t-il de considérer la pensée comme une illusion, l’esprit comme un artefact, le mental comme une qualité de comportement? Ce n’est pas forcément l’objectif de l’auteur, qui prend au sérieux la distinction de l’image manifeste et de l’image scientifique du monde. Du reste, le réformisme n’est sans doute pas davantage la visée de Rorty, Brandom et Wittgenstein (peut-être en revanche va-t-il de pair avec le méliorisme d’un Dewey). Le bon sens résiste à la thèse que les pensées ne sont pas d’une manière ou d’une autre “dans” le cerveau. Que les significations n’y soient pas est aisément acceptable, mais il est plus difficile d’admettre que les conditions de possibilité d’épisodes mentaux conceptuels ne soient pas des instances d’événements physiques. Plus exactement, la discussion frontale du “*mind-body problem*” ouvrirait des perspectives moins radicales (monisme, émergentisme, etc.) et plus alléchantes que la pure et simple répudiation de l’esprit. Steiner connaît évidemment les objections

internalistes et anti-béhavioristes (cf. notamment 129-30), que je ne développerai pas ici, mais qui conservent toute leur force.

- 13 Une idée qui me paraît néanmoins particulièrement séduisante est que le cerveau fonctionnerait comme une sorte d'organe non mental manifestant des dispositions et rendant possibles les relations inférentielles ainsi que l'actualisation d'une normativité sociale dont la pensée a besoin par la suite. Toutefois, Steiner explique-t-il vraiment le fonctionnement de ce "muscle"? Comment rendre compte de la fonction particulière du cerveau dès lors que les présupposés du mentalisme ont été congédiés? On peine à imaginer comment les sciences cognitives s'engageant dans cette direction pourraient faire autrement que de restaurer une étude de type internaliste.
- 14 On peut se demander d'où vient notre "foi commune" si indéracinable dans la théorie de l'esprit et dans l'usage ordinaire des concepts psychologiques. N'est-ce pas en vertu de l'autorité à la première personne et du fait que, connaissant immédiatement notre esprit, nous le savons peuplé de processus, d'événements mentaux, de représentations et d'émotions? N'est-ce pas aussi parce que, dans le cas d'une pluralité de vocabulaires équivalents, le mentalisme constitue la description du monde la plus économique? Comme mû par la peur panique de laisser échapper le nom maudit ("substance"), le projet de "désaturation" de l'esprit semble condamné à multiplier les périphrases et circonlocutions pour parler de l'esprit sans supposer son existence. Quel serait le mal? Probablement celui de lui attribuer une nature. D'où l'impression récurrente d'un déplacement de l'attention, par les auteurs discutés, des processus internes vers leur "manifestation": comportement, expression, institutions, capacités sociales, formulation linguistique. On pourrait décider de ne plus parler d'immeuble mais de fonction d'habitation, de rituel de logement, de pratiques d'entrée et de sortie, ou on pourrait considérer que l'immeuble dont nous parlons n'est qu'un mot; les immeubles n'en disparaîtraient pas pour autant. L'esprit disparaît-il si l'on cesse de le mentionner? Peut-être. C'est la conviction de Rorty: "Nous pourrions ne plus avoir d'esprit, suite à un changement dans nos manières de parler" (83). Cela semble impliquer que la conscience requiert une capacité métacognitive: la présence immanente d'une cognition dans le champ de l'attention supposerait une capacité réflexive linguistique de nomination de cette cognition. Cela paraît peu vraisemblable, et au moins immotivé. Pour Rorty, quelque Antipodien pourrait exprimer sa douleur par des descriptions purement physiques. À quoi l'on serait tenté de répondre que prendre l'exemple de la douleur facilite la tâche, car elle est au moins partiellement physique. *Quid* de la joie, de la conception de ma propre finitude, ou de l'effet que cela fait de voir rouge? Rorty rejette ce type d'exemples un peu cavalièrement, en prétendant qu'essayer de séparer la conscience de ses manifestations comportementales, verbales ou physiques, serait un "jeu facile et stérile" (71). J'y vois plutôt une expérience de pensée révélatrice, qui plaide contre l'éliminativisme.
- 15 Pour résumer, à braquer les projecteurs sur autre chose que l'intériorité, on n'en a pas *ipso facto* réglé les problèmes. N'est-ce pas simplement une manœuvre destinée à les laisser pudiquement dans l'ombre? Dans *Le Cahier bleu*, Wittgenstein recommande la chose suivante: "lorsqu'il vous arrive de vous demander quelle peut être la nature de la pensée, de la croyance, du savoir, et autres choses de ce genre, essayez de substituer, à la pensée, l'expression de la pensée, de la croyance, etc." (Wittgenstein 1965: 106). Où l'on voit que ce qui effraie est le spectre d'une nature de l'esprit. On sait que pour Wittgenstein, la plus grande difficulté face à un embarras philosophique consiste non

pas à en trouver la solution mais à s'apercevoir qu'on l'a atteinte. Si l'éliminativisme est la solution, il est en effet pénible d'en rester là. La réduction de la nature à des mots, de la réalité à des vocabulaires, du mental à des comportements satisfaisant nos critères d'usage d'un verbe d'activité mentale, de l'esprit à des adverbies, autrement dit ce que l'on pourrait légitimement qualifier de nominalisme, dit-il véritablement le dernier mot de la réalité? Il semble qu'il faudrait au moins justifier pourquoi nos propos ne sont pas arbitraires. Si la seule réalité est la manière que nous avons de parler des phénomènes, et si la réalité de ceux-ci survient sur nos usages linguistiques, pourquoi disons-nous de l'esprit ce que nous en disons?

- 16 Avant de conclure, j'aimerais m'interroger sur une sorte d'impensé du livre de Steiner. Celui-ci donne l'impression que, en souterrain, le véritable problème de l'esprit, ou des sciences cognitives, est pour l'auteur celui de la relation entre le corps et l'esprit. Le premier chapitre s'appelle "Rorty et le problème corps-esprit," et sans doute les suivants auraient-ils également pu s'intituler "X et le problème corps-esprit." Non que Steiner ne traite que de cette question: dès le premier chapitre, il va bien au-delà. Mais n'est-ce pas en définitive la motivation de sa recherche? Son objectif en lisant Brandom est de "penser les relations qui existent entre les épisodes de pensée conceptuels et les événements cérébraux," pour adopter "une position nouvelle dans le problème classique 'corps-esprit'" (97). La réflexion s'oriente ainsi sur le rapport entre épisodes mentaux conceptuels et "véhicules intracrâniens" (103), avec pour objectif avoué de "se positionne[r] clairement sur le statut du cerveau dans l'existence de notre vie mentale conceptuelle" (105). Un des mérites reconnus à Dewey est d'avoir tracé l'origine de la distinction du corps et de l'esprit dans la dualité théorie vs. pratique (207). Peut-être n'y a-t-il finalement pas d'autre question dans les sciences cognitives que celle, fondamentale, de l'union de la substance pensante et de la substance étendue. Mais ce retour du refoulé, pour ainsi dire, fait accomplir un pas en arrière par rapport à la radicalité des thèses sur la vacuité, l'absence ou au mieux l'extériorité de la pensée. L'enjeu auquel toutes les sciences cognitives sont reconduites n'est autre que l'insurmontable dualisme cartésien. Cette bizarrerie dans l'ouvrage serait en dernier lieu attachée à un projet *bifrons*, regardant à la fois vers le pragmatisme et vers son application naturaliste. Signe qu'il faut conserver une place à la nature de l'esprit?
- 17 Je terminerai par une appréciation générale sur la qualité de l'ouvrage. On reste impressionné par la minutie et la limpidité des explications de Steiner. Cet auteur sait de quoi il parle. Entendre par là: il maîtrise son propos à tel point qu'il est capable de restituer avec simplicité les distinctions véritablement pertinentes, aussi subtiles soient-elles, tout en balayant les arguties d'un commentarisme surabondant. On pense aux discussions lumineuses du réductionnisme (63-4; 74-5), de l'éliminativisme (73), de l'internalisme véhiculaire (102-5), de suivre une règle (107-11), de la normativité du mental (112-4), des différents types d'énonciativisme (142-8), etc. Elles offrent une clarification conceptuelle utile tout en proposant une mise en perspective historique efficace. Ce soin apporté à la précision et à la clarté fait de *Désaturer l'esprit*, en plus d'un livre à thèse, une lecture pédagogique. Des développements particulièrement précieux concernent le rapport entre la position de Rorty et le monisme anomal davidsonien (62-5), la critique de la pensée comme processus (148-58) ou encore l'expressivisme wittgensteinien (154-71).
- 18 Les explications précises, détaillées, et parfaitement claires offrent l'exemple d'une complète intelligence des distinctions qui sont mobilisées – au point parfois d'avoir

l'impression de recevoir un cours, magistral, plutôt que la défense d'une thèse. En contrepartie, il arrive (mais rarement) que l'exposé s'attarde dans une discussion dont on ne voit guère l'utilité pour la réflexion de l'auteur. Ainsi en est-il, dans l'introduction, d'une longue section (presque un chapitre, 21-49) consacrée aux relations entre pragmatisme et philosophie analytique, pour en venir à l'étiquetage "néo-pragmatiste" et "post-analytique." Le rappel historique est instructif et très informé, et il n'est pas inintéressant de s'interroger sur ces termes pour saisir l'unité du pragmatisme.<sup>4</sup> Mais il est un peu décevant d'en conclure simplement à "l'inanité de l'alternative 'analytique' ou 'post-analytique' pour qualifier le pragmatisme" (49). Qu'importe l'étiquette pourvu qu'on ait l'ivresse de l'analyse: si, comme le soutient l'auteur, répertorier une théorie sous tel ou tel "-isme" viendrait baliser d'avance un chemin qui doit rester ouvert, ledit chemin n'aurait-il pas eu avantage à éviter le tunnel historique et terminologique? Mais c'est un détail.<sup>5</sup>

- 19 Malgré mon scepticisme à l'égard des voies ouvertes par Dewey, je trouve en définitive que les deux derniers chapitres complètent utilement, quoique dans un registre plus incantatoire, les riches analyses philosophiques de l'ouvrage. Même en essayant d'entrer modestement dans la discussion de quelques arguments, je crains que mes remarques trop générales soient très en deçà du niveau de discussion du livre de Steiner, qui apporte une contribution extrêmement solide et subtile, et un soutien majeur, à l'anti-essentialisme en philosophie de l'esprit.

---

## BIBLIOGRAPHIE

CHEVALIER Jean-Marie, (2011), "Qu'est-ce que le pragmatisme?" de Jean-Pierre Cometti," *Archives de philosophie*, 74 (2), 328-30.

COMETTI Jean-Pierre, (2010), *Qu'est-ce que le pragmatisme?*, Paris, Gallimard.

STEINER Pierre, (2017), *Qu'est-ce que la pensée?*, Paris, Vrin.

STEINER Pierre, (2019), *Désaturer l'esprit. Usages du pragmatisme*, Paris, Questions Théoriques.

WITTGENSTEIN Ludwig, (1965 [1958]), *Le Cahier bleu et le Cahier brun*, trad. G. Durand, Paris, Gallimard.

## NOTES

1. Développée dans Steiner (2017).
2. On avait déjà repéré cette référence aux "formes de vie" à tout bout de champ, quasi-tic de langage chez le dédicataire du livre de Steiner, Jean-Pierre Cometti. Voir Chevalier (2011).
3. Mais ce serait pour une autre raison que l'attente n'est pas un processus mental. Peut-être parce qu'il ne s'y passe rien, l'attitude d'attendre étant plutôt caractérisée par une absence d'événement mental?
4. On pense notamment à la discussion dans *Qu'est-ce que le pragmatisme?* de Jean-Pierre Cometti.

5. Autre remarque de détail, que je rejette en note tant elle est mineure: par souci d'homogénéité, l'auteur aurait dû se référer aux traductions françaises de Brandom (*Rendre explicite*, tomes I et II, Paris, Éditions du Cerf, 2010 et 2011) et de Rorty (*Contingence, ironie et solidarité*, Paris, Armand Colin, 1997).

---

## AUTEUR

**JEAN-MARIE CHEVALIER**

Université Paris-Est Créteil

jeanmariechevalier[at]yahoo.fr