



HAL
open science

Le concept d'esprit: Murdoch /vs/ Ryle

Christophe Al-Saleh

► **To cite this version:**

Christophe Al-Saleh. Le concept d'esprit: Murdoch /vs/ Ryle. Iris Murdoch: éthique, métaphysique, littérature, CURAPP-ESS, Jun 2015, AMIENS, France. halshs-01168517

HAL Id: halshs-01168517

<https://shs.hal.science/halshs-01168517>

Submitted on 26 Jun 2015

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

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

Colloque “Iris Murdoch: éthique, métaphysique, littérature”, 25/26 juin 2015,

AMIENS, UPJV/CURAPP-ESS

Université de Picardie,

Pôle cathédrale, Placette Lafleur, salle 313

Organisation: Emmanuel Halais (CURAPP-ESS) et Layla Raid (CURAPP-ESS)

Le concept d’esprit: Murdoch /vs/ Ryle

Christophe Al-Saleh (Université de Picardie/ CURAPP-ESS, UMR 7319)

Je tiens à remercier chaleureusement Layla et Emmanuel de m’avoir invité à participer à ce colloque consacré à Iris Murdoch, dont je ne suis pas du tout un spécialiste.

Le point de départ est une demande précise venant d’Emmanuel. Comme il sait que j’ai un peu travaillé sur la philosophie à Oxford après la seconde guerre mondiale, il m’a demandé de procurer une sorte d’éclairage sur deux articles (“Thinking and language”; “Nostalgia for the particular”) que Murdoch a écrits alors qu’elle était à Oxford, en plein boom de la philosophie linguistique et de la philosophie oxonienne, qui est passée du statut de “presque rien”, dans les années 1930, à “presque tout”, dans les années 1950. Je dois dire que je suis reconnaissant à Emmanuel d’avoir attiré mon attention sur ces deux textes. Il s’agit de deux superbes articles, qui procurent une vision très singulière de la nature du “tournant linguistique” (Rorty, 1967) et de la relation entre la philosophie du langage et la philosophie de l’esprit, ainsi que sur la nature de l’expérience et de la conscience, thèmes qui constituent la substance de mes recherches. J’ai donc été également étonné de constater qu’ils avaient été peu étudiés en eux-mêmes¹, même si le fait que Murdoch avait attaqué Ryle frontalement était en lui bien connu,

¹ Trois pages dans l’introduction de Broackes au volume qu’il a dirigé sur la philosophie d’Iris Murdoch, Justin Broackes, ed., *Iris Murdoch, Philosopher*, Oxford, Oxford University Press, 2011; Maria Antonaccio, *Picturing the*

et que son attaque contre le béhaviorisme est présentée dans The Sovereignty of Good, son ouvrage de philosophie sans doute le plus lu.

C'est en 1948, à l'âge de 29 ans qu'Iris Murdoch est nommée *fellow* à St Anne's College, Oxford, position qu'elle occupe jusqu'en 1963.

Ryle occupe alors la chaire Waynflete de professeur de Métaphysique. En 1949, il publie son livre majeur, *The Concept of Mind* (University of Chicago Press, 1949/ 60th anniversary edition, Routledge, 2009)

Cet ouvrage connaît très vite un très grand succès critique et s'impose comme une sorte de viatique. La critique du mythe cartésien, le renouvellement mesuré de l'usage des grandes distinctions métaphysiques (notamment entre disposition et occurrence) allié à un recyclage habile de la théorie des types de Russell, fournissent une assise philosophique solide au mouvement alors naissant de la philosophie du langage ordinaire.

Dans son ouvrage, Ryle montre que nous n'avons pas besoin de considérer l'esprit comme une autre réalité. Cette conception, qu'il appelle le Mythe de Descartes, relève d'un certain nombre de confusions fondamentales sur le vocabulaire mentaliste que nous employons couramment, confusions qui relèvent pour la plupart d'une erreur de catégorie (l'erreur typique étant par exemple de considérer un terme qui nomme une disposition comme s'il désignait l'occurrence d'une certaine propriété). En utilisant les ressources de l'analyse linguistique, on peut déterminer la signification de notre vocabulaire mentaliste, et rendre compte du concept d'esprit, sans avoir à supposer une autre réalité, occulte et indéchiffrable. Ainsi, pour distinguer un comportement intelligent d'un comportement mécanique, il n'est pas nécessaire du tout d'entraîner dans l'explication la supposition d'une autre substance, l'esprit, qui serait présente mystérieusement comme un fantôme, dans le cas du comportement intelligent, mais non pas dans le cas du comportement mécanique.

Inner. The Moral Thought of Iris Murdoch, Oxford, Oxford University Press, 2000, pp.75-80; il faut dire que Murdoch propose une attaque plus directe et massive de l'idée de béhaviorisme en général dans *The Sovereignty of Good* (Routledge, 1967)

Le problème est que nous nous trompons sur la notion même d'intelligence quand nous croyons que la désignation d'un comportement comme intelligent veut systématiquement dire: le comportement d'une chose intelligente. Comme le comportement est décrit en des termes purement externes, mais que nous ne pensons pas par exemple que des bras ou une bouche peuvent être intelligents, pas plus que des suites de sons, ou de symboles, alors nous arrivons dans une certaine confusion mentale, et sommes amenés à attribuer cette intelligence à un fantôme.

Or, ni l'optique idéaliste, qui ne veut voir que des réalités mentales, ni l'optique matérialiste, qui ne veut voir que des réalités physiques, ne sont en mesure de nous sortir de ce piège à la fois linguistique et conceptuel. Seule une analyse scrupuleuse de la notion ordinaire d'intelligence, et, en particulier, du type des énoncés dans lesquels cette notion intervient de manière sensée, est en mesure de nous sortir de ce piège. Car, le problème essentiel a été perdu en cours de route. Le problème essentiel est: "quels sont les critères qui nous permettent de distinguer un comportement intelligent d'un comportement non-intelligent?" (CM, p.11). On peut faire de même pour tous les concepts mentalistes, et dresser ainsi une cartographie du concept d'esprit.

Ryle n'est pas un behavioriste, au sens où il ne cherche pas à prendre position ontologiquement sur la nature de ce qui détermine nos comportements en général. L'objet de son livre est, pour l'essentiel, comme la critique de l'époque l'a tout de suite noté (cf. en particulier la recension par Stuart Hampshire), de ramener la philosophie vers des modes d'expressions plus proches du sens commun, et de dissoudre les problèmes philosophiques, par une analyse scrupuleuse des modes d'expression, ceci sur la base d'une conviction qu'il y a une intelligence des modes d'expression ordinaires. Ryle partage avec la plupart des philosophes de cette époque et de ce lieu (cf. l'article de Hare, pour une évocation certes un peu idyllique de la philosophie oxonienne de l'après-guerre) la conviction que le vocabulaire philosophique est, bien souvent, le lieu de la confusion (voir notamment toutes ses remarques sur la seule notion d'*idée*). Ce n'est qu'à partir du moment où il est possible de ne pas tomber dans ces confusions que l'on peut espérer accomplir un travail philosophique substantiel dans la connaissance de la vie mentale.

Quoique Ryle prenne de grandes précautions pour ne pas assimiler la vie mentale à des actes de type linguistique, il n'en demeure pas moins qu'il se méfie de toute analyse de la vie mentale qui

nous éloigne de la méthode qui consiste à s'en tenir aux observables externes. Alors que H.H. Price, alors titulaire de la chaire Wykeham de professeur de logique à Oxford, développe, par exemple, dans son article "Image Thinking" (publié dans la même livraison des PAS que l'article "Nostalgia"), la conception, d'après laquelle la pensée consiste en la manipulation d'images mentales. Or, dans le chapitre VIII de CM, Ryle est très clair. Qu'il y ait des modes d'expression comme "je me représente ceci", ou "je me suis fait une image de..." n'indique pas du tout qu'il existe des images mentales. On peut parler du concept d'imagination sans s'appuyer sur l'idée, douteuse d'après Ryle, qu'il existe des images mentales. C'est d'ailleurs une ligne constante chez Ryle, et typique² de l'école de la philosophie linguistique oxonienne (dans laquelle Price ne s'inscrit pas) que de rejeter l'empirisme de Hume, et tout ce qui peut y ressembler. Nous allons voir, que, tout comme Price, Murdoch pense qu'il fait partie du concept ordinaire d'expérience, qu'il y a des images mentales³.

Disons tout de suite que, si Iris Murdoch a sans aucun doute été fortement impressionnée par Ryle, et par son livre sur l'esprit, elle a formulé, assez rapidement, une série de doutes et de réserves, quant à la capacité qu'aurait ce livre de permettre à son public, et, en particulier, à un public qui voudrait mettre *en pratique* les leçons de *The Concept of Mind*, d'avoir, pour chacune et chacun, de quoi se saisir comme individu pensant, c'est-à-dire non pas capable de penser, mais comme vivant des événements uniques, particuliers, de pensée.

Cela me semble être la ligne directrice forte de ces deux articles profondément originaux que sont "Thinking and Language" et "Nostalgia for the particular".

Les deux articles sont à lire, ensemble, et il faut lire, entre les deux, la réaction de Ryle.

Mais tout d'abord, une petite description factuelle s'impose.

² cf. C. Al-Saleh, "la place de la critique de Hume dans la formation du réalisme à Oxford dans la première moitié du vingtième siècle: quelques aspects", dans *Revue de Métaphysique et de Morale*, n°2, juin 2003, pp.199-212

³ Le détail de ses cours (rapporté par Broackes, dans son introduction au volume d'études qu'il a dirigés sur la philosophie de Iris Murdoch) montre également un intérêt marqué pour cette ligne de réflexion: "Significations, descriptions, pensées" (H51) "Concepts et images" (M51), "L'imagination" (H53). A partir de T53, les cours portent sur la philosophie morale.

En 1951, est publié, dans le volume 25 des *Proceedings of the Aristotelian Society, Supplementary Volumes*, un symposium consacré à “Thinking and Language”, ce qui est un thème évidemment crucial, dans la mesure où nous sommes en plein “tournant linguistique”, selon la dénomination rétrospective de Rorty (1967). Dans ce symposium, il y a trois contributions. L’article-cible, dirait-on aujourd’hui, c’est-à-dire la contribution d’Iris Murdoch, un article d’Anthony Charles Lloyd, qui occupait alors une position à St Andrews, et qui est surtout connu pour son travail sur la logique chez les philosophes anciens et, surtout, sur le néo-platonisme, et qui développe, dans sa contribution à ce symposium, des remarques sur la pensée et le langage, qu’il présente comme complémentaires du travail d’Iris Murdoch. Il critique également la conception de la pensée comme lecture de symboles internes (ce que l’on appellera plus tard le computationnalisme). Enfin, il y a la contribution de Ryle, où Ryle marque assez nettement son intérêt pour le travail de Murdoch, tout en indiquant que les problèmes traités par Lloyd sont, quoique fort intéressants, périphériques par rapport aux problèmes traités par Iris Murdoch.

En 1952, le 9 juin, Iris Murdoch donne une conférence à Londres, devant *The Aristotelian Society*. Cette conférence est publiée dans le vol. 52 des *Proceedings of the Aristotelian Society*, pp.243-260. On peut considérer que, dans cet article, Iris Murdoch a repris les thèmes du précédent article, tout en tenant compte des remarques, dont l’une, nous le verrons, est plutôt critique, que Ryle lui adresse dans sa contribution au symposium “Thinking and Language”.

Ce qui inquiète profondément Iris Murdoch, c’est que l’optique de clarification des concepts n’amène à vider de leur sens des notions comme celle de conscience ou d’expérience. Elle défend en effet une approche particulariste de la vie mentale, et ceci, dès la contribution au symposium.

Ce particularisme s’énonce ainsi:

“ Ce que l’on peut observer est que nous avons besoin de l’idée que les pensées sont des expériences particulières internes, et nous recourons à cette idée. C’est une idée qui est à mettre

en relation avec nos notions de privauté et d'unité de nos 'moi' et de nos 'personnalités'. Il y a là, si je puis emprunter un terme psychologique, une 'illusion d'immanence' importante et nécessaire; mais parler d'illusion risque de donner à cette description une saveur ontologique. Il s'agit plutôt d'une idée régulatrice nécessaire, à propos de laquelle il n'y a aucun sens à se demander si elle est vraie ou fausse, ou si c'est bien le cas? Pour nous, tout se passe comme si nos pensées étaient des événements internes, et tout se passe comme si on pouvait décrire ces événements soit comme des unités verbales, ou bien en des termes métaphoriques ou analogiques."

C'est donc ce particularisme qu'avance Iris Murdoch dans la contribution au symposium. C'est envers ce particularisme, auquel il ne pouvait que s'opposer, que Ryle réagit, et c'est la reprise de ce particularisme, moins le "comme si", qui constitue la substance de "Nostalgia for the particular", une expression qui est présente, d'ailleurs, dès la contribution au symposium (p.28).

Dans la contribution au symposium, Iris Murdoch prend d'emblée un point de vue, qui ne peut qu'aller contre les conceptions essentielles de Ryle, même si le but n'est pas tant de critiquer Ryle en bloc (la fin de l'article montre une conviction qu'il faut examiner "nos habitudes linguistiques familières et ordinaires"), que de remettre en cause l'exténuation du privé et de l'individuel qui semble être la contre-partie de l'éclatement d'un certain nombre de baudruches philosophiques au moyen de l'analyse logique du langage.

Iris Murdoch se fonde sur deux suppositions. Tout d'abord, penser est "une activité privée qui se passe dans nos têtes; il y a donc des 'contenus de conscience'" (p.25). Ensuite, "dans certaines limites, nous avons tous des expériences 'mentales' similaires" (p.25).

Ces deux suppositions vont contre les idées de Ryle, dans la mesure où, pour Ryle, ce qui fait qu'une activité est une activité de pensée ne peut pas être élucidé par une sorte de "localisation" métaphysique de l'activité, dans la mesure où tout ce qui est à décrire se passe dans un seul endroit, à savoir le monde, tel qu'il peut être observé par tous.

Par ailleurs, il est étrange, du point de vue de Ryle, de supposer que nous pourrions comparer deux expériences mentales, dans la mesure où les comparer, ce serait les décrire, et nous ne

pourrions alors que constater que nous utilisons le langage de la même manière, pour développer les différents concepts qui relèvent du même domaine du mental (dont la cartographie relève de la philosophie de l'esprit, selon l'image adoptée par Ryle dans l'introduction de CM, de "géographie logique des concepts")

Là où Ryle et Murdoch sont en accord, c'est sur l'idée que le langage est une partie de la pensée, et que la pensée et le langage ne sont pas co-extensifs. Mais là où Ryle résoudrait cette différence entre langage et pensée en recourant à la différence entre verbes de processus et verbes d'achèvement, l'identification entre la pensée et l'activité linguistique étant surtout présente quand les pensées sont formulées dans des jugements, et penser est, dans ce cas-ci, utilisé comme un verbe d'achèvement, Murdoch y voit une différence bien plus fondamentale, qui touche à ce qu'elle appelle la "nostalgie du particulier, la quête de l'universel concret".

Dans sa réponse à Murdoch, dans le symposium, Ryle fait mine de croire que l'objet de Murdoch est la pensée comme processus, celle où il est tout à fait inadéquat d'utiliser penser comme un verbe d'achèvement. En quelque sorte, et nous y reviendrons, il tente de neutraliser la portée critique de l'article de Murdoch. Et il a plusieurs méthodes pour le faire.

Mais Murdoch est bien claire, dès le début. C'est de la pensée en général dont elle parle quand elle en parle comme d'une activité privée qui se passe dans nos têtes. Il ne s'agit pas d'un autre aspect de la pensée, d'un autre champ de la cartographie du mental. Quand nous parlons de pensée, nous parlons de quelque chose de privé et d'individuel, qui se passe dans nos têtes.

A la limite, la philosophie linguistique admet que certaines pensées se passent dans nos têtes, "les monologues imaginés, les images, et les phrases que l'on se prononce à soi-même" (p.25), mais il s'agira de cas-limites, et non pas de l'essentiel, ou bien une analyse scrupuleuse révélera qu'il ne s'agit, là encore, que de manières de parler.

Rappelons qu'en 1947, comme le rapporte Broackes, Iris Murdoch arrive à Cambridge avec la ferme intention de discuter les thèses de Wittgenstein, qui a malheureusement quitté Cambridge. Elle le rencontra tout de même, et travailla à Cambridge sous la supervision de John Wisdom, jusqu'en 1948. Elle eut aussi pour interlocuteurs de nombreux membres de la garde rapprochée de Wittgenstein, dont Smythies, Kreisel, Hijab, et Shah. C'est sans doute également aux discussions avec ce cercle auxquelles elle fait référence, quand elle insiste sur les restrictions à

l'idée d'une pensée comme particulier interne et privé. C'est à tout un courant de pensée, hégémonique alors, auquel elle s'attaque dans la contribution au symposium, et, de manière plus appuyée encore, dans l'article "Nostalgia for the particular".

On retrouve dans les *Recherches Philosophiques* (§ 307; § 427) une anticipation, en quelque sorte, de la réaction au béhaviorisme dont Murdoch se fait la championne. Wittgenstein conçoit, que du point de vue du sens commun, le béhaviorisme apparaisse comme laissant de côté quelque chose d'important, qui tient à la relation ordinaire au concept ordinaire d'esprit⁴. C'est sans doute à l'égard des sympathies de Wittgenstein pour le béhaviorisme logique et philosophique (et, on peut dire que Wittgenstein est sans doute beaucoup plus béhavioriste que Ryle, auquel l'étiquette ne sied tout de même pas vraiment) que Iris Murdoch trouve à redire.

Ces éléments considérés par la philosophie linguistique comme du moins périphériques et inessentiels, sinon fictifs, que sont le monologue intérieur, l'imagerie mentale, etc., Murdoch les considère comme constitutifs de la pensée elle-même.

Le problème est alors de savoir quelle(s) description(s) nous pouvons en donner, et quel est le statut de ces descriptions, leur rôle, leur place, aurions-nous envie de dire, pour employer un mot qui a une connotation plus existentielle, car c'est bien une question existentielle qui occupe Iris Murdoch, et non pas une question ontologique. Comment pouvons-nous faire droit à l'existence d'événements mentaux individuels et particuliers, sans recourir à des formes ontologiques lourdes, qui sont, et sans doute pour de très bonnes raisons, vulnérables aux coups d'une attaque contre le dualisme, telle que celle menée par Ryle, et considérée pour un temps comme victorieuse et selon une victoire décisive, définitive, et sur laquelle il n'y aurait rien à redire?

L'angle que choisit Murdoch pour attaquer les positions de Ryle est celui de la détermination des contenus de conscience propres à la pensée. Son parti-pris est de poser les questions en mettant entre parenthèses toutes les conceptions philosophiques. Il faut poser la question de la manière dont elle peut se poser naïvement (p.26: "...we want to stick naively to a description of 'what occurs'"). Quand nous pensons, qu'est-ce que nous avons en tête? Bien entendu, et encore une fois, cela est à rebours de la méthode de Ryle, pour qui la question serait plutôt: quels sont les

⁴ Cf. sur ce point, C. Al-Saleh, *Ludwig Wittgenstein*, Sils Maria Editions, 2015, pp.92-99

critères (externes) qui permettent de dire que quelqu'un pense? (une fois que l'on a déterminé exactement le type de penser dont il s'agit, car, et c'est un point auquel Ryle tient, comme il le réaffirme au début de sa réponse dans le symposium, "le concept de *penser* est polymorphe" [p.68]).

Que se passe-t-il dans nos têtes quand nous pensons? Quels sont les événements internes privés, les particuliers, en lesquelles consiste la pensée? Soyons bien clairs. Murdoch ne s'attelle pas à la détermination d'une phénoménologie qui accompagnerait l'acte de penser, qui serait un contenu phénoménal, annexe au contenu intentionnel, pour employer les termes des débats actuels sur l'expérience. Il ne s'agit pas de se demander ce que cela fait que de penser (que ce soit au sens du verbe d'achèvement, ou au sens du verbe de processus, d'ailleurs), mais plutôt en quoi consiste la pensée, si l'on part du principe, naïf, que, lorsque nous pensons, cela se passe dans nos têtes.

Par exemple, d'après les partisans d'une phénoménologie cognitive, le contenu phénoménal est essentiel à la détermination du contenu intentionnel. Par exemple, si j'ai une pensée indexicale, la description de la manière dont la référence de l'expression indexicale (*cette* bouteille d'eau) est déterminée par la relation perceptive, et son vécu propre, est essentielle pour que la pensée indexicale réussisse à être indexicale⁵.

Il y a bien entendu, dans ces textes de Iris Murdoch, une anticipation à la fois des travaux de Gareth Evans (dans son chef d'oeuvre posthume, *The Varieties of Reference*), en ce que, rétrospectivement, on peut voir dans ces textes des précurseurs de la distinction entre contenu conceptuel et contenu non-conceptuel, et des débats sur la phénoménologie cognitive. Surtout, Murdoch envisage d'atteler la théorie du contenu à une description des différents modes qui permettent de déterminer un contenu.

Cependant, il ne saurait être question de lire dans Murdoch, rétrospectivement (la lecture rétrospective étant en général toujours malencontreuse, même si elle est tellement tentante, tant nous sommes hantés par la généalogie), une distinction qui est contraire à l'idée même du texte. Le problème n'est pas tant de savoir comment nous réussissons à penser à quoi nous pensons,

⁵ D'ailleurs, définir le "à quoi" ou le "de quoi", d'une image, peut très bien considéré comme une précision venant enrichir le contenu phénoménal. Murdoch écrit dans "Nostalgia": "We cannot mention, say, an image as a psychological happening without saying, for instance, what it is an image of."

mais quel genre de description s'impose, quel langage convient à la description des pensées. Il n'y a pas de distinction entre contenu phénoménal et contenu intentionnel.

Murdoch barre tout d'abord la route à l'idée que les pensées seraient des phrases prononcées dans le for intérieur. Son argument est que nous aurions du mal à appréhender de telles pensées comme *nos* pensées (voir les travaux de Billon et Kriegel sur les pensées étrangères). Pour que des mots soient nos mots, il faut une force, une coloration (Murdoch reprend les termes de Frege), des gestes, une intonation. Bref, à supposer que la pensée soit la prononciation interne de phrases, cela ne valide pas la définition phrastique des pensées, car pour que ces phrases puissent être considérées comme mes pensées, il faut qu'elles soient "parlées". Si nous admettons l'idée de paroles intérieures, alors nous admettons du coup que le contenu de l'intériorité est plus riche, et de loin, que ce que nous étions prêts à concéder en disant que les pensées sont des phrases.

Cette manière de raisonner caractérise de manière générale l'argument d'Iris Murdoch.

Ne pas accepter l'idée que les pensées se passent dans nos têtes relève de la mauvaise foi.

Or, si un philosophe linguistique tente de concilier ce fait avec ses conceptions, il est toujours amené à concéder que l'intériorité est beaucoup plus riche et, surtout, substantielle à un point tel qu'aucune philosophie de l'expérience ne peut feindre d'ignorer cette substantialité. Le problème des pensées internes n'est pas une question psychologique annexe, mais intéressante, c'est le problème même d'une philosophie de l'esprit qui puisse se traduire en pratique pour un sujet qui se saisisse de sa pensée, en ce qu'elle a d'individuel et de particulier.

Ce rejet de la conception phrastique s'appuie sur l'acceptation de l'idée que la signification, c'est l'usage. Comme l'exprime bien Brookes, Murdoch parvient à partir de l'acceptation de certaines prémisses de ses adversaires philosophiques, pour tirer des conclusions, nous allons le voir, radicalement opposées aux leurs.

Par ailleurs, si l'on concède que l'on peut décrire naïvement les pensées, comme elles ont lieu, alors il est tout à fait imprudent de penser que l'on peut séparer ce qui ressortit à l'imagerie et ce qui relève du mot, tout comme il serait imprudent de vouloir considérer ce qui a lieu comme un jeu symbolique aveugle. Dans le contexte de la pensée, un symbole ne dit rien. C'est à peu près le même argument que celui qui est utilisé pour rejeter la conception phrastique des pensées.

L'image mentale "pure", pour ainsi dire, est indéterminée. Le mot serait lui déterminé. Mais il faut considérer qu'il s'agit là de deux idéaux, qui définissent un spectre. La distinction qui conviendrait serait sans doute entre les déterminables, les images, avec leur vague et leur caractère flottant, et les déterminés⁶, les mots, avec leur caractère entier, précis, ouvert à la communication. La distinction entre images privés et mots publics dérive de cette phénoménologie, mais n'en est en aucun cas constitutive.

C'est encore un argument pour dépasser la conception purement linguistique des pensées internes. Un mot amène une image. Car si ce n'est qu'un mot, ou un symbole, alors ce n'est pas de la pensée, selon le précédent argument. Dire que les pensées sont des discours internes, ne permet pas d'exclure l'imagerie interne des considérations centrales de la philosophie de l'expérience.

Price dans "Image and thinking", texte publié au même moment que la séquence d'articles que nous sommes en train d'étudier, écrit, s'appuyant en cela sur les travaux de Francis Galton sur l'imagerie mentale:

"Comme les recherches de Galton le montrent, il y a de très grandes différences entre les pouvoirs d'imagerie de différents individus; et il semble que des personnes très intelligentes pensent et se souviennent, en s'appuyant presque exclusivement sur des mots. Mais peut-être que les philosophes ne devraient pas être si intelligents. C'est l'esprit humain en général, et non pas les esprits de personnes extrêmement intelligentes, comme les philosophes, que le philosophe est censé étudier." (p.136)

Je ne peux pas m'empêcher de lire entre les lignes une pique envers l'esprit qu'était alors celui de la philosophie oxonienne, où les discussions de philosophie linguistique (pensons entre la controverse entre Ryle et Austin sur le sens de la distinction "volontaire/involontaire") ressemblaient quelque peu à des concours d'intelligence extra-ordinaire, mais passons.

Le dernier aspect que Murdoch décrit avant de tirer des conclusions qui concernent la place de l'idée qu'il y a des particuliers mentaux dans nos vie, concerne un aspect sur lequel elle est,

⁶ Cette distinction, entre déterminables et déterminés, n'est pas mobilisé explicitement par Murdoch, mais il me semble que cela correspond bien à la manière dont elle veut caractériser le rôle du continuum mot/image dans la vie mentale.

comme nous le disions plus haut, d'accord avec Ryle, mais pas nécessairement pour les conséquences et les attendus de cet aspect. C'est l'idée que la pensée et le langage ne sont pas co-extensifs, qu'il y a davantage dans les pensées que dans les mots.

Mais alors que, chez Ryle, cela veut dire que l'on doit, quand on établit la cartographie des concepts mentaux, étudier tous les comportements observables pour établir nos critères externes. Il existe des comportements linguistiques et des comportements non-linguistiques (et la conception wittgensteinienne des jeux de langage va dans ce sens, en étant plus provocatrice: si nous voulons comprendre ce qu'est le langage, alors nous devrions également considérer des éléments que les philosophes ne considèrent généralement pas comme faisant partie du langage). Chez Murdoch, cela veut dire tout autre chose.

Encore une fois, le problème de Murdoch est existentiel et non pas ontologique.

Tout d'abord, dire qu'il y a davantage dans les pensées que dans les mots, cela veut dire que nous pouvons avoir l'impression d'une perte quand nous concédons une formulation linguistique de ce que nous pensons, une verbalisation, quand nous troquons une image contre un mot, par exemple. Ensuite, les concepts peuvent se manifester autrement que dans le langage, ou dans le réseau des jugements.

Enfin, au lieu de frustration et de nostalgie, il peut aussi se passer que le langage soit renouvelé, c'est la tâche de la poésie.

Mais quel est l'intérêt philosophique de s'atteler à la description des pensées individuelles? L'usage du vocabulaire mentaliste est dirigé vers des éléments qui ne sont pas individuels, comme la manière dont nous nous comportons, et les contextes dans lesquels les termes du vocabulaire mentaliste s'accordent avec la manière dont nous nous conduisons.

En d'autres termes, la pensée est une fonction qui va du monde observable et de ses aspects, ou plutôt d'un environnement observable et de ses aspects vers des attributions formulées dans des jugements. L'intériorité, si c'est un aspect certainement intéressant psychologiquement, n'entre pas dans ce schéma (une sorte de fonctionnalisme avant la lettre), qui serait le seul philosophiquement pertinent.

Le seul? pas tout à fait.

En réalité, ce schéma omet deux choses importantes pour nous.

Tout d'abord, et Murdoch s'appuie sur un exemple littéraire pour appuyer ce point: *Daniel Deronda* de George Eliot, il est parfois crucial pour nous de savoir si, oui ou non, nous avons eu *cette pensée*. Est-ce que j'ai vraiment eu l'intention de blesser cruellement cette personne quand j'ai prononcé ces mots, qui auraient été anodins dans un autre contexte?

Dans ce cas-là, c'est l'occurrence d'un événement mental particulier qui nous importe.

La pensée n'est donc pas une fonction, mais un objet, au même titre que les paroles prononcées, les conduites observées, etc.

Ensuite, ce schéma nie que l'environnement dans lequel la détermination des pensées procède, dans ces cas cruciaux, est un environnement à quatre dimensions, les trois dimensions qui définissent un environnement, et la quatrième dimension qui définit le rapport d'un sujet à une pensée passée.

Enfin, et cela va avec le point précédent, ce qui est à l'arrivée de la fonction excède bien souvent le seul mot, tel qu'il peut entrer dans des schémas prédicatifs, dont la comparaison donnerait, selon le principe de Frege, le sens des concepts, mentaux, en l'espèce.

En effet, pour caractériser nos pensées passées, nous recourons à des analogies et à des métaphores.

Murdoch nous propose alors une expérience, celle de lire un quatrain. Alors, ce qui nous vient à l'esprit c'est une imagerie, et il y a fort à parier que comprendre les pensées qui sont couchées dans ce poème, c'est avoir à l'esprit des images qui ne sont pas hasardeuses.

Ce qui est marquant, c'est l'usage constant de métaphores et d'analogies pour décrire les états mentaux. Nous nous comportons *comme si* les pensées étaient des événements mentaux particuliers.

Comme le souligne Murdoch, insistant encore sur l'idée que ce qui est périphérique pour la philosophie linguistique est sans doute central, pour saisir la vie de l'esprit, "la métaphore n'est pas une excroissance périphérique de la structure linguistique, c'est son centre vivant" (p.32).

Cette spontanéité de la métaphore, ou d'un usage figuratif du langage, serait la preuve que la vie de l'esprit consiste pour l'essentiel en des événements particuliers, que toutes les constructions philosophiques dans l'esprit du béhaviorisme échouent à ressaisir, que l'idée des pensées comme

événements particuliers joue bien un rôle régulateur dans nos vies mentales, tout comme l'idée de liberté joue bien, selon Kant, auquel Murdoch fait référence au moment où elle formule son particularisme, un rôle régulateur dans nos vies morales.

C'est justement sur ce point, l'argument métaphorique, que Ryle réagit.

Comme nous l'avons déjà mentionné, Ryle tente tout d'abord de minimiser la portée de l'attaque de Murdoch. Les points que soulève Murdoch sont intéressants. Ils concernent la pensée, si l'on voit dans le verbe "penser" un verbe qui désigne un processus et non un achèvement. Par ailleurs, "penser" est un concept polymorphe.

C'est une manière de refuser que les idées développées par Murdoch dans le symposium puissent concerner de manière centrale la pensée en général.

Mais Ryle sait bien qu'il ne suffira pas de reprendre les arguments de CM, et qu'il faut répondre sur le point fort de l'article de Murdoch, à savoir la preuve du particularisme par l'hégémonie du mode métaphorique dès lors que l'on s'exprime à propos de ses propres états mentaux.

Ryle propose donc une autre version de l'usage de la métaphore, qui soit compatible avec CM, mais qui ne soit pas de nature à donner du grain à moudre au particularisme de Murdoch.

Ryle va partir de descriptions qui relèvent de ce qui s'observe extérieurement dans des comportements.

Il est d'accord avec l'idée que quand nous décrivons nos pensées (au sens des processus et non des achèvements) alors, nous tendons à adopter des modes d'expressions illustratifs, figuratifs, graphiques, plutôt que littéraux, mais il est possible de rendre compte de ce fait du langage ordinaire, et du rapport ordinaire à nos vies mentales, sans pour autant accepter les conclusions de Murdoch à ce sujet.

Prenons un exemple de jeu, le go. Et considérons les réflexions de la personne qui joue une partie de go, ce qu'elle peut se dire (penser) en jouant, avant de poser une pierre, en posant une pierre, ce qu'elle pourra dire, raconter, ensuite, pour dire ce qui s'est passé en elle pendant cette partie. Il y a deux points de vue, celui du chroniqueur, et celui de l'historien. Le chroniqueur va décrire ce qui se passe *techniquement*, en utilisant le vocabulaire propre au go. La joueuse a fait un shimari, puis elle a appliqué tel joseki, etc... Et une manière de décrire les pensées, au sens

d'événements psychologiques, qui se déroulent dans la tête de la joueuse, pourrait être d'adopter le point de vue du chroniqueur, et cela montrerait alors que les événements psychologiques n'ont rien de spécial, par rapport à ce que l'on peut observer non seulement sur le go-ban, mais, de manière plus globale, quand on assiste à la partie.

Mais si on demande à la personne qui joue de rapporter la partie, de dire comment cela s'est passé pour elle, alors elle va rajouter des images qui ne font pas partie de la description *standard*, selon les termes de l'art du go. Elle va dire, par exemple "A cherchait à m'encercler. Je lui ai coupé l'herbe sous le pied en tapant très fort avec cette pierre. J'ai ensuite profité de son étourdissement pour attaquer son groupe..." Etc.

De même, si nous voulons rendre compte de nos pensées, nous n'allons pas employer un vocabulaire descriptif standard (celui qui colle aux observables externes), ne serait-ce que parce qu'une partie du matériel nous manque. Je ne me vois pas en train de plisser le front, pourtant c'est un critère important pour que d'autres puissent dire de moi: "il réfléchit" ou "il a l'air contrarié", etc.

Si j'écris un article, et que l'on me demande de rapporter mes pensées. Je vais dire que j'ai d'abord compris ceci, mais que c'était sans doute une fausse route, et que j'ai dû revenir sur mes conclusions. Je ne vais pas dire: j'ai écrit les phrases suivantes en tant de temps, sans m'arrêter, puis je me suis arrêté, j'ai porté la main droite à mon front, et j'ai prononcé intérieurement le mot de Cambronne. J'ai ouvert CM, et j'ai lu la page 219, puis j'ai sélectionné tout ce que j'avais écrit et appuyé sur la touche retour. J'ai soupiré, je suis allé prendre un café à la machine à café, je suis revenu, je me suis assis, et j'ai recommencé à écrire.

Les modes graphiques d'expressions me permettent, en quelque sorte, d'extraire l'utile de l'accessoire. car les termes imagés ne sont pas polymorphes. Si je veux caractériser spécifiquement ce en quoi a consisté penser à ce moment-là, dans ce cas-là, alors les expressions figurées sont très utiles, car elles sont singularisantes.

Ryle en conclut, que l'on ne peut pas s'appuyer sur l'omniprésence du figuratif quand nous rapportons nos processus de pensée pour tirer la conclusion de la vérité du particularisme, c'est-à-dire que l'idée qu'il y a des événements mentaux particuliers joue un rôle régulateur dans nos vies mentales.

Il écrit: *“...même si les expressions utilisées dans le cadre d’une histoire économique, stratégique ou athlétique proviennent de sources bien différentes de celles qui sont utilisées quand on écrit les chroniques correspondantes, ces histoires ne constituent en aucun cas des chroniques d’autres séries d’événements. Elles ne sont donc pas, des chroniques au sujet d’autres événements, qui auraient la propriété étrange de défier la description littérale.”* (p.77)

Ryle prend un autre exemple pour enfoncer le clou, un exemple sur lequel je brode un peu: le bois en forme de coeur.

Supposons que l’époux d’une aviatrice veuille faire un cadeau très original à son épouse pour leur anniversaire de mariage. Il sait qu’elle va voler au-dessus de la forêt de Crécy ce jour-là, et qu’elle y jette toujours un oeil, car c’est là qu’ils se sont rencontrés. Il décide donc, car il possède une parcelle non loin, de demander à des agents forestiers de remanier la parcelle selon un plan qu’il leur donne. Le jour arrive, et son épouse, qui jette un oeil comme prévu, remarque une parcelle en forme de coeur. L’histoire qui sera la sienne, c’est qu’elle a vu un bois en forme de coeur, ou un coeur, ce qui est ne décrit pas exactement la réalité détaillée des essences de bois en présence, de leur place relative, topographique, etc. Mais il s’agit des mêmes arbres que ceux dont les agents forestiers ont parlé différemment, de manière plus technique.

Parler de forme de coeur n’entraîne pas une stuff différente de celle qui se trouve sous les yeux. Et nous n’avons même pas besoin de supposer qu’il existe ainsi des choses qui échapperaient à la description technique et littérale.

Le langage métaphorique est utile, car, pour singulariser notre rapport aux contextes et aux conduites, l’action étant toujours singulière, au bout du compte, les expressions métaphoriques ou figuratives accomplissent un travail que des termes descriptifs standard (le caractère standard ou non étant également à définir contextuellement) ne peuvent déterminer que laborieusement.

L’usage figuratif n’indique donc pas une nécessité existentielle, mais plutôt une ressort pragmatique, Ryle et Murdoch semblant être cependant d’accord sur une version qui supporte un déflationnisme ontologique conséquent.

Face à la réponse de Ryle, Murdoch doit donc articuler son point autrement. Une petite année lui suffira, et le résultat est l’article “Nostalgia for the particular”. La réponse qu’elle donne à la

réaction de Ryle est déterminante. Elle a pris au sérieux le fait que Ryle ait pris la peine de développer une autre manière de négliger les événements mentaux, particuliers, privés. La manière dont elle répond l'entraîne à délaissier l'idée que l'idée qu'il y a des événements mentaux particuliers n'est qu'un principe régulateur. J'avance l'idée, sans néanmoins fournir suffisamment d'arguments peut-être en sa faveur que, si le particularisme du symposium est transcendantal (jargon autorisé car Murdoch compare sa position explicitement à celle de Kant, comme nous l'avons déjà noté), celui de "Nostalgia for the particular" est métaphysique. Ma lecture est quelque peu différente de celle de Justin Broackes, qui a tendance à mettre les deux articles sur le même plan, et à suggérer que le premier fournirait une objection plus forte que le second à l'exténuation du privé qui est la conséquence de CM.

Dans le symposium, Murdoch soulignait bien que nous pouvions défendre l'idée que ce qui se passe dans nos têtes compte, tout en rejetant un choix forcé et arbitraire "entre le béhaviorisme logique et le théâtre privé" (p.31), ce choix forcé venant d'une prégnance d'une conception cognitive de la signification des termes mentaux, qui devraient indiquer nécessairement quelque chose d'admis, d'établi ou d'observable. Mais cela contredit la définition naïve de la pensée, qui la voit comme se passant, pour l'essentiel, dans nos têtes.

Alors que, dans le symposium, Murdoch introduit son thème classiquement, en disant qu'elle va s'intéresser au rapport entre le langage et la pensée, et qu'elle n'attaque aucune position établie explicitement, même si l'adversaire, nous l'avons montré, est clairement (et, dans le contexte de son intervention, cela sautait aux yeux) Ryle, et, plus généralement la philosophie linguistique, jusqu'au cercle cantabrigien des derniers fidèles de Wittgenstein avec qui, nous l'avons mentionné, Murdoch avait eu un certain nombre de discussions, l'attaque de "Nostalgia for the particular" est beaucoup plus frontale.

Le titre choisi est une référence directe au passage du symposium où Murdoch passe de la question de la description des pensées à celle, existentielle, de la place de ces descriptions dans nos vies individuelles.

Par ailleurs, dans “Nostalgia”, elle désigne explicitement *the Concept of Mind* comme faisant planer la menace d’une exténuation du mental, du subjectif, du privé, et, plus généralement, la menace d’une perte de sens existentielle.

Murdoch écrit:

“Les arguments dans La notion d’esprit sont pour la plupart des démonstrations que nous ne sommes pas vraiment en train de faire référence à des événements mentaux internes quand nous parlons d’activité intelligente; il est presque acquis du coup que de tels événements n’existent pas. Ce mouvement donne naissance à un sentiment envahissant de perte, sur lequel il faudrait s’interroger davantage; c’est aussi le sentiment qu’il existe un fossé infranchissable entre la ‘signification’, telle que l’analyse linguistique s’y intéresse, et la ‘signification’ que l’on trouve dans la poésie, et à laquelle la psychanalyse s’intéresse, alors qu’elles sont, semble-t-il, inextricablement liées par l’expérience.” (p.243)

Il serait difficile de formuler plus clairement le motif et la cible de l’intervention de Murdoch. Ce qui se lisait entre les lignes dans le symposium est ici parfaitement explicité.

Dans cet article, Murdoch fait tout d’abord mine de reprendre la discussion là où elle l’avait laissée. Elle revient sur les raisons d’abandonner toute considération d’une vie mentale intérieure pour privilégier des actes de signification, et reprend la distinction de Ryle entre chronique et histoire pour dire qu’elle n’est finalement qu’une manière d’utiliser le point polémique entraîné par une distinction propre à Ryle et à Ayer, entre le monde des conventions publiques qui assurent des énoncés acceptables et susceptibles d’être analysés, y compris en ce qui concerne la vie mentale, et un monde interne, obscur, insignifiant.

Elle insiste à nouveau sur le lien entre la métaphore et la vie mentale. Dire que les descriptions de la vie mentale sont métaphoriques, et ce de manière essentielle, c’est dire aussi que les événements mentaux ont en leur sein un sens, une “structure”.

D’une certaine manière, elle accuse Ryle de légèreté dans sa réponse. Ryle ne prend pas au sérieux l’idée même de signifiante. Or, pour ce qui concerne des événements mentaux à portée morale, il est crucial et important, et sérieux que nous les retrouvions, que nous soyions en

mesure de nous retrouver face à eux, de savoir, par exemple, si nous avons vraiment eu telle intention cruelle.

Murdoch, me semble-t-il, va dépasser l'argumentation et le dialogue avec les philosophes linguistiques, pour suggérer que ce qu'il faut approfondir, c'est cette nostalgie elle-même. Comme elle le dit, p.253, et cela pourra apparaître abrupt aux philosophes qui tiennent le holisme⁷ du mental pour un acquis inébranlable, "ce qui nous occupe ici, c'est le pouvoir de communiquer, non pas avec les autres, mais avec nous-mêmes". Ce dont nous sommes nostalgiques, c'est d'une inépuisable richesse de l'expérience immédiate, une richesse qui ne laisse pas figer. C'est cette richesse qui fait la signifiante.

En effet, Murdoch affirme qu'il y a deux problèmes, qu'il ne faut pas confondre.

Le premier problème est celui de l'existence d'expériences mentales suffisamment consistantes pour être décrites. Le second problème est celui de l'existence d'expériences qui ont un sens intrinsèque, qui s'auto-décrivent, qui s'annoncent d'elles-mêmes comme signifiantes.

Le premier problème, celui de la description, ou de la signification, amène nécessairement à une conception où l'expérience peut être mise à l'écart du sujet, et où la description est tournée vers l'expérience, pour avoir une vérité, mais où l'expérience est tournée vers le langage, dans la mesure où c'est dans le système public des conventions que des expériences sont ainsi nommées et identifiées. Peut-on parler de jalousie sans un contexte communicationnel et social bien spécifique? Non, bien sûr.

Nous ne pouvons pas considérer le second problème, celui du sens intrinsèque ou de la signifiante, comme une extension du premier. Résoudre le premier problème ne nous aide en rien à résoudre le second. Car si le premier problème est l'affaire du monde de conventions que Ryle et Ayer supposent être le seul monde où il peut y avoir du sens, le second problème est l'affaire de l'individu, du monde individuel. C'est là que l'argument métaphorique atteint une certaine limite. Dans la métaphore, pour décrire des événements mentaux, il ne se passe pas que nous comparons l'événement mental à autre chose, pour en parler de manière à faire passer de l'incommunicable au communicable un contenu, il se passe que nous sommes en communication

⁷ Si on considère le holisme en question comme coordonné à des actes communicationnels inter-individuels.

avec ce que notre vie intérieure a d'inépuisable. "Dire que c'est métaphorique, c'est dire qu'il n'y a pas de corrélat externe"⁸ (p.251)

Les expériences symboliques sont celles où cette richesse apparaît, en quelque sorte à l'extérieur. C'est le symbolisme non pas des symboles au sens le plus abstrait de la science du langage, mais au sens abstrait que l'on trouve dans la poésie et qui intéresse la psychanalyse.

L'article "nostalgia for the particular" n'est pas une argumentation destinée à prouver qu'il y a des événements mentaux. En ce sens, aucun point ontologique n'est fait.

Mais le particularisme du symposium ne peut plus se contenter du "comme-si". Nous ne pouvons pas répondre au problème de la signifiance en trouvant, en découvrant, en observant un événement qui serait trouvable, découvrable, observable, tout en possédant de lui-même son sens, car trouver, découvrir, observer, c'est rendre publique, et l'on retombe sur le problème de la signification ou de la description.

Ce que demande le problème de la signifiance, c'est plutôt une attitude d'attention aux "aspects de l'expérience qui inspirent la quête - des aspects que l'analyse a négligés ou déniés" (p.259). Il s'agit d'une découverte, mais non pas au sens où on tombe sur un objet dont on pourrait s'assurer qu'il est bien là, et qu'il a bien toutes ses propriétés et découvrir d'autres propriétés, en comptant sur le fait qu'il s'agit également de ce que d'autres, pourraient constater, abstraction faite de leur expérience immédiate. Il s'agit d'une découverte de ce que, pour ce qui est de la signifiance, de l'importance vitale (ce qui n'est pas une expression de Murdoch), moi seul suis juge. C'est en ce sens que la philosophie du comme-si, qui accompagne le particularisme du symposium, n'a pas sa place ici. Il serait fort étrange de dire que l'idée que l'expérience immédiate est riche, singulière est un principe régulateur, que nous faisons comme si c'était le cas. C'est plutôt dans la mesure où le particularisme transcendantal, première version du particularisme, régule la quête que nous découvrons (particularisme métaphysique, deuxième version du particularisme) les aspects de l'expérience qui entraînent, s'ils sont négligés, "à la fois un ressentiment et des enquêtes vaines" (p.260). Etre attentif jusqu'au bout à ce qui est à l'origine de cette hantise et de

⁸ A ce moment-là, il y a une note de bas de page, qu'il est intéressant de restituer: "Je tiens à reconnaître une dette envers les remarques que le professeur Price m'a faites lors du symposium de The Aristotelian Society sur *Pensée et Langage*".

cette défiance vis-à-vis de l'exténuation du privé entraînée par la philosophie linguistique, c'est là le motif de critique singulier suivi par Murdoch dans ses deux articles.