LES ÉMOTIONS INCONSCIENTES ET L'ANTI-LUMINOSITÉ

Artūrs Logins

*Université Laval, Québec
arturs.logins@fp.ulaval.ca*

MOTS-CLÉS

Émotions inconscientes, Théorie motivationnelle, Anti-luminosité

1 INTRODUCTION

Le moment est propice à l'étude des affects. Les sciences cognitives se transforment en sciences affectives. Les philosophes commencent également à sortir de leur sommeil kantien, où il n'y avait guère de place pour les émotions et les affects. Par ailleurs, c'est aussi un moment favorable pour étudier la philosophie des émotions en français ! Les centres de recherche, les conférences et les chercheurs francophones apportent une contribution majeure aux débats. Et maintenant, nous avons aussi un nouveau livre de grande qualité sur la philosophie des émotions en français de Samuel Lepine (Lepine 2023).

Le livre de Lepine est une exploration très instructive et intéressante des approches contemporaines des émotions. Il y a des choses à apprendre pour tout le monde : les philosophes comme les scientifiques des sciences cognitives. Malgré cette richesse de discussions, je me concentrerai spécifiquement sur un aspect très curieux des émotions que Lepine explore en profondeur dans le livre. Notamment, je vais me focaliser sur l'aspect conscient des émotions. La question qui guidera ma discussion est la suivante : dans quel sens peut-il y avoir des émotions inconscientes ? Samuel Lepine soutient, comme beaucoup d'autres, que les émotions ne peuvent pas être inconscientes (dans un sens fort). Son argument procède par une réduction à l'absurde des positions qui soutiennent qu'il existe des émotions inconscientes. Je souhaite ici remettre en question l'argument de Lepine et notamment interroger les dis-

inctions cruciales qu'il met en avant. Je voudrais aussi proposer un nouvel argument contre la luminosité des émotions, c'est-à-dire contre l'idée que les émotions sont toujours conscientes, inspiré des travaux de Timothy Williamson, qui a défendu l'idée que la connaissance n'est pas toujours consciente, au sens où il existe des cas où nous savons que p , sans savoir que nous savons que p .

Dans ce qui suit, je survole d'abord la structure du livre en prêtant une attention particulière à la question de la justification des émotions. Ensuite, je considère l'argument de Lepine contre les émotions inconscientes. J'élabore également en détail l'argument anti-luminosité de Williamson appliqué aux émotions, qui semble contredire la conclusion de Lepine selon laquelle il ne peut pas y avoir d'émotions inconscientes au sens fort du terme.

2 LE LIVRE ET LE PROBLÈME DE LA JUSTIFICATION DES ÉMOTIONS

La nature des émotions : Une introduction partisane est un excellent point de départ pour aborder la philosophie empiriquement informée des émotions. Les six chapitres présentent une progression dans la sophistication et la finesse des discussions. Ils abordent des clarifications conceptuelles, le débat entre le cognitivisme et les sciences affectives, la question de l'unité des émotions, et de l'émotion en tant qu'espèce naturelle. Le livre contient aussi une évaluation de différentes théories philosophiques, la défense de la théorie attitudinale des émotions, ainsi que les liens entre émotions et valeurs, et entre émotions et justification.

Un point particulièrement précieux dans le livre de Lepine est l'élaboration des liens et des interactions sérieuses entre les recherches contemporaines en sciences cognitives (affectives) et la philosophie des émotions. Les philosophes qui se disent empiristes ont beaucoup à apprendre de l'approche très savante de Lepine. Pareillement, les théoriciens des sciences cognitives, tentés par le développement de théories plus abstraites des émotions, devraient trouver l'approche de Lepine très inspirante dans sa manière de montrer en quoi et comment la réflexion philosophique et les découvertes des sciences cognitives peuvent avancer main dans la main.

La thèse fondamentale qui se peaufine au fil des discussions dans le livre de Samuel Lepine est qu'étant donné ce que nous savons des émotions, il est « plausible d'affirmer que la théorie attitudinale constitue à ce jour la conceptualisation la plus satisfaisante au sujet des émotions » (Lepine 2023, p.146)¹. Dans ce qui suit je ne ferai pas d'objection particulière à cette conceptualisation, si ce n'est m'interroger sur la conceptualisation des émotions inconscientes.

1. Sauf indication contraire, les références dans ce qui suit sont à Lepine 2023.

Avant de plonger dans notre problématique principale, à savoir les émotions inconscientes et la transparence des émotions, je voudrais revisiter rapidement un argument de Lepine à propos de la justification des émotions. Un aspect important de l'approche de Samuel Lepine est la théorie motivationnelle qu'il accepte. Selon cette dernière, « les conditions de correction d'une émotion sont constituées par les motivations de l'agent qui éprouve cette émotion » (p. 179). Or, la justification d'une émotion est liée aux conditions de correction de celle-ci. La peur est justifiée lorsqu'elle est éprouvée face à un danger perçu ou apparent. Le danger étant l'objet formel de la peur, la justification de celle-ci n'est pas sans lien avec, ne serait-ce que, l'apparence d'une menace. Mais si les conditions de correction sont constituées par la motivation d'un agent, alors on pourrait soupçonner que la justification d'une émotion pourrait être attribuée trop facilement et arbitrairement selon la théorie motivationnelle. C'est en tout cas ce que semblent suggérer Deonna et Teroni (Deonna et Teroni 2012, p. 96-97), et que Lepine reconnaît comme un défi à relever pour la théorie motivationnelle.

Samuel Lepine répond à l'argument contre la théorie motivationnelle à partir de la justification. Selon Lepine :

... nos états motivationnels semblent au contraire donner aux objets de nos émotions une valeur qui justifie ces émotions. C'est précisément parce que Julien tient à sa réputation que la diffamation est dangereuse pour lui. S'il n'était pas soucieux de sa réputation, il pourrait toujours répondre qu'il ne voit pas en quoi la diffamation pourrait constituer un danger pour lui. Autrement dit, en l'absence de cette motivation, la question de savoir si le danger peut survenir sur la diffamation resterait une question ouverte. (p. 200).

Lepine accepte donc l'implication de la théorie motivationnelle concernant la justification, mais contrairement à ses critiques, il ne pense pas qu'il s'agisse d'un problème véritable. Effectivement, selon Lepine, la justification des émotions dépend de nos motivations, mais cela n'est pas contre-intuitif. Au contraire, Lepine semble accepter cette implication comme correcte.

Toutefois, nous devons noter que le contre-argument de Lepine revient non à répondre à l'implication problématique de la théorie motivationnelle concernant la justification, mais à insister sur le fait que l'approche motivationnelle semble être l'approche la plus plausible pour expliquer comment les valeurs sont instanciées par les objets des émotions. Et je ne suis pas sûr que cela soit suffisant pour répondre à l'objection en question.

Le problème, comme le remarque Lepine, est qu'une explication ou une raison explicative n'est pas la même chose qu'une raison justificative. Les dispositions motivationnelles qu'un agent pourrait avoir ne peuvent au mieux que remplir le rôle de raisons explicatives, mais non de raisons justificatives : « [les dispositions] nous permettraient d'expliquer l'apparition de certaines émotions, mais elles ne sauraient justifier ces dernières » (p. 199).

Lepine insiste sur le fait que la distinction entre les raisons justificatives et les raisons explicatives est contextuelle : « une raison justificative peut de-

venir explicative et inversement. » (p. 200). Cependant, il n'est pas facile de comprendre pourquoi la contextualité des raisons permettrait de conclure que les deux sortes de raisons peuvent être identifiées. En effet, il s'agit d'une distinction contextuelle, mais néanmoins réelle. Les deux raisons sont distinctes, et on ne peut pas vraiment dire que la même raison contextuellement spécifiée peut être justificative *et* explicative. On peut dire qu'un même fait ou une même considération peut jouer les deux rôles et donc être à la fois une raison justificative et explicative, mais il me semble que nous ne pouvons pas identifier les deux raisons, une fois la distinction réelle (même si contextuelle) acceptée.

L'identification des raisons à des fonctions, fonctions potentiellement déterminées par leur contexte, est une idée répandue dans les débats sur les raisons normatives (voir Logins 2022, où les références aux différentes théories fonctionnelles des raisons sont explorées). Une idée serait alors d'insister sur le fait que les raisons proprement justificatives sont des considérations ou des faits que l'agent est capable d'utiliser dans ses inférences ou raisonnements appropriés en faveur de l'attitude concernée. L'inférence ou le raisonnement peut ici être compris de manière rudimentaire, sans impliquer une activité consciente et cognitivement exigeante de la part de l'agent (voir Logins 2022, chapitre 2, pour une discussion de l'approche du raisonnement et des références). Plus simplement encore, on pourrait dire que les raisons justificatives sont des bases, des fondements sur lesquels le sujet peut fonder son attitude de manière appropriée. Ces raisons, en tant qu'éléments d'inférences ou de raisonnements, se distinguent, par leur profil fonctionnel, des raisons normatives explicatives qui sont des éléments expliquant pourquoi un agent devrait adopter telle ou telle attitude (ou agir d'une certaine manière). Par ailleurs, on peut aussi distinguer des simples raisons explicatives non normatives qui expliquent comment une certaine action ou attitude est apparue (voir Lepine plus haut). De manière cruciale, pour conférer une justification, il ne suffit pas de jouer le rôle d'un simple élément explicatif, ni même celui d'un élément explicatif normatif. En effet, ces rôles peuvent être remplis par des faits que l'agent ne saurait jamais deviner. La justification ne saurait dépendre de tels éléments qui peuvent ne jamais constituer des bases effectives pour une attitude ou une action d'un agent. En tout cas, c'est la conclusion qui s'impose si nous acceptons que la justification d'une attitude d'un agent devrait tenir compte de ce qui est psychologiquement possible pour l'agent en question.

Ainsi, il est difficile d'imaginer comment les dispositions motivationnelles pourraient constituer les bases d'une attitude ou d'une action d'un agent. Certes, de telles dispositions pourraient en partie expliquer pourquoi un individu agit ou ressent une telle chose. Cependant, ces dispositions ne semblent pas être des éléments que l'agent puisse utiliser dans ses inférences ou raisonnements. Certes, nous pouvons accepter que la diffamation est un danger pour Julien dans la mesure où il a une disposition à accorder de l'importance à sa réputation. Mais, de son point de vue, impliquant son agentivité, Julien

ne peut pas fonder sa peur sur la considération qu'il tient à sa réputation. Le fait qu'il tienne à sa réputation n'est pas une base pour sa peur ; cela ne peut constituer un élément de raisonnement, dans le sens rudimentaire du terme que nous avons défini plus haut. Par conséquent, je ne suis pas certain que la réponse de Lepine à l'objection selon laquelle la théorie motivationnelle n'est pas suffisamment exigeante concernant les critères de justification des émotions soit satisfaisante. Il semble qu'il existe un sens parfaitement raisonnable des raisons justificatives qui exclut la possibilité que les dispositions motivationnelles d'un sujet puissent jouer le rôle de raisons justificatives.

Dans la suite, je limiterai la discussion exclusivement aux émotions inconscientes et je proposerai de réexaminer la question à travers le prisme de l'épistémologie externaliste et williamsonienne. Avant cela, il est pertinent de revenir sur ce que Lepine dit des émotions inconscientes.

3 LES ÉMOTIONS INCONSCIENTES SELON SAMUEL LEPINE

Lepine aborde la question de la possibilité des émotions inconscientes assez tôt dans son livre. Il consacre en effet un temps non négligeable (p. 30-41) à résoudre cette question, qui semble avoir des répercussions sur la théorie philosophique des émotions adoptée : la théorie attitudinale (nous y reviendrons aussi à la lumière de ses remarques p. 138-139).

L'auteur affirme notamment :

Si les émotions sont en effet des états qui sont nécessairement ressentis, alors il est contre-intuitif d'admettre en même temps que certaines d'entre elles pourraient être inconscientes. (p. 30).

L'auteur distingue à la suite de Deonna et Teroni (2012, p. 16-17), un sens faible et un sens fort de l'inconscient. Lepine observe : « Le sens faible revient à dire qu'une émotion inconsciente est simplement une émotion à laquelle nous ne prêtons pas attention. Selon le sens fort, une émotion inconsciente est une émotion qui a des effets caractéristiques, sur le long terme notamment, et qui revêt une forme dispositionnelle » (p. 30-31).

Lepine considère deux arguments en faveur des émotions inconscientes. Le premier concerne les cas « freudiens » et le second les mécanismes cognitifs inconscients.

Les cas freudiens désignent des états que l'on essaie de cacher ou que l'on refuse d'admettre. Par exemple, lorsque l'infidélité et les sentiments de culpabilité se traduisent par un comportement et une attitude de gentillesse envers le partenaire trompé, ou lorsqu'un fils ressent un ressentiment enfoui envers sa mère. Le premier argument en faveur de la possibilité des émotions inconscientes que Lepine considère est donc l'argument concluant à la possibilité des émotions inconscientes à partir de la possibilité d'états émotionnels de type « freudien ».

Concernant ces cas « freudiens », mis en lumière par la psychanalyse, Lepine admet qu'ils peuvent constituer des émotions et des sentiments inconscients au sens faible. En effet, dans ces cas, on ne prête pas attention à

l'émotion que l'on ressent (ou peut-être à son objet intentionnel ?), ou bien on manque des concepts adéquats pour conceptualiser son état émotionnel. Ce sont donc simplement des états cachés ou enfouis, mais potentiellement récupérables. Lepine rejette cependant l'idée que ces cas constituent un argument en faveur des émotions inconscientes au sens fort.

Ainsi selon Lepine :

S'il peut donc y avoir des évaluations émotionnelles inconscientes, c'est seulement au sens où nous ne prêtons pas attention à ces évaluations, ou que nous ne savons pas les conceptualiser adéquatement, mais non pas au sens plus controversé où une émotion pourrait gouverner notre comportement à notre insu. (p. 35)

Le deuxième argument en faveur de l'existence des émotions inconscientes que Lepine considère concerne les mécanismes cognitifs sous-jacents qui sont l'implémentation de nos états émotifs dans notre architecture cognitive. Il s'agit de l'idée que les émotions sont inconscientes dans la mesure où ces dernières sont à comprendre en lien avec les « marqueurs somatiques » tels que conceptualisés par les chercheurs en neurosciences, notamment Antonio Damasio. La réponse de Lepine à l'appel aux mécanismes cognitifs (les « marqueurs somatiques » de Damasio) est, pour simplifier, que ces états ne sont pas des émotions, mais soit des préférences simples, soit des états « subdoxastiques ».

Je ne vais pas m'attarder à explorer la réponse de Lepine à ce deuxième argument en faveur des émotions inconscientes, mais une remarque rapide s'impose néanmoins. La distinction entre le doxastique et le subdoxastique semble en fait remise en question récemment dans une certaine mesure dans le modèle dit « spinoziste » des croyances (Mandelbaum 2014, Porot et Mandelbaum 2021). Selon les théoriciens de ce modèle, on peut remettre en question l'idée que les états subdoxastiques sont inférentiellement isolés. Ils insistent notamment sur le fait que, par exemple, les études sur l'effet placebo semblent indiquer que les états subdoxastiques peuvent donner lieu à des inférences. Cela dit, la thèse reste controversée et il semble encore prématuré de conclure de manière certaine que ce modèle est le plus approprié pour théoriser la croyance et le subdoxastique.

4 L'ANTI-LUMINOSITÉ DES ÉMOTIONS

Malgré une discussion approfondie et très complète, il y a un autre argument en faveur de la possibilité des émotions inconscientes que Samuel Lepine n'a pas considéré dans sa discussion de celles-ci. Dans ce qui suit, je me tourne à présent vers cet argument. Il s'agit d'un argument inspiré de l'argument anti-luminosité de Timothy Williamson. J'introduis d'abord une version qui me semble la plus claire de l'argument et une version encore plus simple, avant de l'appliquer au cas des émotions. Je conclurai en discutant rapidement quelques réponses possibles à cet argument.

L'argument anti-luminosité classique, dans sa version originale, apparaît dans Williamson 2000, qui s'appuie sur celui-ci pour montrer que ce n'est pas toujours le cas que, lorsque nous savons que p , nous savons que nous savons que p . L'argument anti-luminosité de Williamson joue un rôle clé dans son épistémologie externaliste et notamment dans sa stratégie anti-sceptique, sa conception de la preuve (*evidence*) ou encore de la justification. Je propose ici pour saisir le coeur de l'argument de commencer par une reproduction d'une version récente de l'argument schématisé par Jonathan Weisberg (Weisberg 2021). Nous commençons d'abord par introduire, pour l'usage de l'argument, certains principes apparemment plausibles de la logique épistémique que voici :

- (KK)** $Kp \supset KKp$ [« K » dans « (KK) » pour « *knowledge of knowledge* »]
- (K)** $K(p \supset q) \supset (Kp \supset Kq)$ [« K » dans « (K) » pour « Kripke », mais « K » dans la formulation du principe pour « *knowledge* »]
- (T)** $Kp \supset p$.
- (Sur)** $Kp_i \supset p_{i+1}$ lorsque i est grand. [Sûreté de la connaissance]

Le principe **(KK)** nous dit que lorsque nous savons que p , nous savons que nous savons que p . C'est un principe populaire en logique épistémique. C'est ce principe que Williamson finira par abandonner, après avoir montré qu'il ne peut pas exister de condition telle que, lorsque cette condition est remplie, nous savons toujours qu'elle l'est.

Le principe **(K)**, qui porte le nom du célèbre logicien Saul Kripke, le père de la logique modale moderne, est un principe de distribution de la connaissance, *a priori* très plausible. Il nous dit que lorsque nous savons que p implique q (au sens de l'implication matérielle), notre connaissance de p implique notre connaissance de q .

Le principe **(T)** est probablement le plus intuitif et soulève le moins de questions. Il nous dit simplement que lorsque nous savons que p , p est le cas. Autrement dit, nous ne pouvons pas savoir ce qui n'est pas le cas.

Enfin, le principe **(Sur)** met en lumière une contrainte structurelle qui régit la connaissance. Ici, l'idée est qu'il existe une condition « anti-chance » qui contraint ce que nous pouvons savoir. Par exemple, lorsqu'on sait quelque chose, on n'aurait pas pu facilement se tromper. Je ne sais pas que l'arbre devant moi contient exactement 926 feuilles, car l'arbre aurait très facilement pu en avoir 927 sans que je voie la différence. En fait, j'aurais pu me tromper très facilement sur le nombre exact. Je ne sais donc pas qu'il y a au moins 926 feuilles, car j'aurais pu me tromper en pensant qu'il y en avait au moins 927.

Étant donné la condition de sûreté sur la connaissance, il semble que la connaissance admette une « marge d'erreur ». Cela nous donne une connaissance approximative (à une feuille près, on n'arrive pas à discerner le nombre exact). Si je sais qu'il y a au moins 100 feuilles sur l'arbre, alors il y en a au moins 101. Donc, pour savoir qu'il y a au moins 100 feuilles, il faut que

je ne puisse pas facilement me tromper (par conséquent, il faut que l'arbre contienne au moins 101 feuilles).

Enfin, on peut également présupposer que la connaissance du principe **(Sur)** est possible. Nous pouvons formuler cela avec le principe **(Csur)** :

(Csur) $K(Kp_i \supset p_{i+1})$ lorsque i est grand. [Connaissance de la sûreté]

Maintenant que nous avons introduit les principes clés sur lesquels l'argument anti-luminosité s'appuie, nous pouvons schématiser l'argument lui-même de la manière suivante :

- (1) Kp_{100} [Présupposé, « Je sais qu'il y a au moins 100 feuilles sur l'arbre »].
- (2) KKp_{100} [1, KK].
- (3) $K(Kp_{100} \supset p_{101})$ [Connaissance de la sûreté].
- (4) $KKp_{100} \supset Kp_{101}$ [3, K].
- (5) Kp_{101} [2, 4, MP].
- On répète 1-5.
- (m) Kp_n [m - 1, MP].
- (m') p_n [m, T].

On peut montrer que l'arbre a des milliards de feuilles. Pour éviter l'absurde, le rejet de KK s'impose.

Les prémisses (1) - (m') mènent à l'absurde : elles concluent que l'arbre contient plus de feuilles que d'atomes dans l'univers. Cela est manifestement impossible. Il doit donc y avoir un problème quelque part, et une des prémisses doit être erronée. Williamson suggère que le principe (KK) est le problème. Rejeter l'idée que nous pouvons toujours savoir que nous savons que p lorsque nous savons que p est l'option la moins problématique, selon Williamson.

Nous pouvons conceptualiser l'argument d'anti-luminosité de Williamson de manière encore plus succincte en nous inspirant de la présentation d'Amia Srinivasan (Srinivasan 2013), comme suit :

- (1') Le cas du froid : à t_0 , S ressent clairement le froid, mais à $t_0 + n$, S ne croit plus qu'elle a froid. S ne peut pas discriminer le changement de température à la microseconde près. S peut savoir durant la matinée si elle a froid (cf. Williamson 2000, p. 97).
- (2') α_i : le cas à temps t_i (= un monde possible avec un sujet et un temps).
- (3') La condition C : S a froid.
- (4') KC : S sait que C se produit.
- (5') Luminosité (L) : Si C se produit en α_i , alors KC en α_i .
- (6') La marge d'erreur (M) : Si KC se produit en α_i , alors C se produit à α_{i+1} .
- (7') Début (D) : C se produit à α_0 .
- (8') Fin (F) : C ne se produit pas à α_n .

(L), (M), (F) et (D) ne sont pas compatibles. Le rejet de (L) s'impose.

Le principe de luminosité est une généralisation de KK, donc si nous rejetons la luminosité, KK est également à rejeter. Cette généralisation est importante maintenant dans notre contexte de discussion des émotions inconscientes, vers lesquelles nous nous tournons à présent. Notre argument en faveur de l'anti-luminosité des émotions est simplement une variation de l'argument d'anti-luminosité générale. Notre argument se concentre sur le cas de la colère, mais il pourrait bien s'appliquer à d'autres émotions également. Nous pouvons schématiser l'argument comme suit :

- (1^o) Le cas de la colère : à t_0 , S ressent clairement de la colère, mais à $t_0 + n$, S ne croit plus qu'elle est en colère. S ne peut pas discriminer le changement dans son état émotionnel à la microseconde près. S peut savoir durant la matinée si elle est en colère.
- (2^o) La condition C : S est en colère.
- (3^o) KC : S sait que C se produit.
- (4^o) Luminosité (L) : Si C se produit en α_i , alors KC en α_i .
- (5^o) La marge d'erreur (M) : Si KC se produit en α_i , alors C se produit à α_{i+1} .
- (6^o) Début (D) : C se produit à α_0 .
- (7^o) Fin (F) : C ne se produit pas à α_n .

(L), (M), (F) et (D) ne sont pas compatibles. Le rejet de L s'impose. Ainsi, les émotions ne sont pas toujours conscientes.

Comme l'argument anti-luminosité de Williamson, cet argument procède en deux étapes. D'abord, il y a une dérivation d'incompatibilité entre certains principes. Cette incompatibilité, en elle-même, ne permet pas de conclure quoi que ce soit. C'est la deuxième étape qui nous mène à la possibilité des émotions inconscientes, à savoir l'étape qui nous dit que rejeter le principe de luminosité appliqué aux émotions semble être la solution la moins problématique parmi les alternatives (à savoir, le rejet de M, F ou D). Étant donné l'implausibilité du rejet de M, de F ou de D, nous sommes amenés à conclure qu'il n'est pas vrai que lorsque nous ressentons une émotion, comme la colère, nous savons que nous la ressentons. Il y a donc une possibilité pour que certaines de nos émotions ne soient pas lumineuses pour nous ; autrement dit, nous ne savons pas toujours que nous les ressentons.

Avant de conclure, nous pouvons examiner rapidement deux réponses possibles à notre argument. La première consiste à revenir à notre conceptualisation de la conscience. Selon cette réponse, la conscience, c'est simplement la phénoménologie. À ce propos, la citation suivante de Lepine semble pertinente : « le partisan de l'approche attitudinale pourrait suggérer que la phénoménologie corporelle des émotions pourrait être représentée de façon neurale ou inconsciente, sans être véritablement ressentie. Mais cette réponse serait insatisfaisante, puisque c'est précisément par leur phénoménologie que les émotions devaient se caractériser » (p. 138).

À cela, je voudrais simplement répondre qu'il n'est pas clair pour moi si nous devons accepter une telle conception. Autrement dit, le *modus ponens* d'une approche peut être le *modus tollens* d'une autre. Peut-être que ce que notre argument d'anti-luminosité montre est précisément que la phénoménologie est moins centrale pour les émotions qu'on ne le suppose communément. Pour ma part, je tends à conclure que c'est précisément cela que l'argument d'anti-luminosité nous enseigne (pour une autre remise en question récente de l'importance de la phénoménologie des émotions à partir d'un autre type d'argument, voir Drucker 2017).

Une autre réponse possible à l'argument d'anti-luminosité, qui peut être vue comme une élaboration de la réponse précédente, consiste à introduire la notion de *qualia*. Selon cette réponse, c'est vraiment le *qualia*, la conscience phénoménale, dont on parle lorsqu'on évoque les émotions conscientes (ou non conscientes). Et le *quale* n'est pas la même chose que la connaissance. L'argument d'anti-luminosité concerne la connaissance et non le *quale*. Donc, cet argument ne nous permet pas de conclure qu'il existe des émotions inconscientes.

Ma réponse contient trois réactions. Tout d'abord, faire intervenir le *quale*, qui serait autre chose que la connaissance, peut paraître mystérieux à ce stade. Si le *quale* n'est pas la connaissance subjective, liée à notre point de vue et notre vécu personnel, il n'est pas facile de conceptualiser ce qu'il pourrait être d'autre. Ma deuxième réaction est de noter que même Frank Jackson, l'un des grands théoriciens des *qualia*, présente sa fameuse expérience de pensée de Marie en faveur de la possibilité des *qualia* spécifiquement en termes de connaissance.² Il semblerait donc que même les théoriciens paradigmatiques des *qualia* acceptent l'idée que ceux-ci doivent être conceptualisés comme une sorte de connaissance. Ma troisième réaction est d'insister sur le fait que si la conscience phénoménale est assimilable à une sorte de connaissance (peut-être des propriétés des objets présentés), alors la condition de sûreté doit s'appliquer, et nous devons pouvoir généraliser l'argument anti-luminosité à la connaissance des propriétés également.

5 CONCLUSION

Dans cet article, nous avons présenté rapidement l'excellent livre de Samuel Lepine, *La nature des émotions : Une introduction partisane*. Nous nous sommes attardés quelque peu sur la question de la justification des émotions, notamment sur une objection potentielle à l'approche motivationnelle fondée sur les émotions justifiées. Nous nous sommes ensuite concentrés sur les émotions inconscientes. Lepine défend l'idée qu'il ne peut pas y avoir d'émotions inconscientes, du moins pas dans le sens fort du terme. Il examine et répond à deux arguments en faveur de la possibilité des émotions incons-

2. Merci à Eliot Litalien pour la suggestion ici.

cientes que nous avons survolés rapidement, à savoir l'argument basé sur les émotions « freudiennes » et l'argument fondé sur les mécanismes neuronaux sous-jacents à la prise de décisions.

Cependant, notre proposition centrale dans cet article était de suggérer qu'il existe encore un autre argument en faveur de la possibilité des émotions inconscientes. Il s'agit d'une version de l'argument d'anti-luminosité initialement proposé par Timothy Williamson pour démontrer que nous ne pouvons pas toujours savoir que nous savons que p lorsque nous savons que p . J'élabore une version de cet argument appliqué aux émotions, où, au lieu de nous focaliser sur la connaissance, nous nous tournons vers les émotions. Si l'argument est concluant, alors nous avons un nouvel élément en faveur de la possibilité des émotions inconscientes.

BIBLIOGRAPHIE

- J. Deonna, F. Teroni, *The emotions: A philosophical introduction*, Routledge, 2012.
- Daniel Drucker, « Policy Externalism », *Philosophy and Phenomenological Research*, vol. 94, no. 3, 2017.
- Artūrs Logins, *Normative Reasons: Between Reasoning and Explanation*, Cambridge University Press, 2022.
- Timothy Williamson, *Knowledge and its Limits*, Oxford University Press, 2000.
- Amia Srinivasan, « Are We Luminous? », *Philosophy and Phenomenological Research*, vol. 90, no. 2, pp. 294–319, 2013.
- Jonathan Weisberg, « Formal Epistemology » in E. N. Zalta (éd.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, Printemps 2021, <https://plato.stanford.edu/archives/spr2021/entries/formal-epistemology/>
- Eric Mandelbaum, « Thinking is Believing », *Inquiry: An Interdisciplinary Journal of Philosophy*, vol. 57, no. 1, pp. 55–96, 2014.
- N. Porot, E. Mandelbaum, « The science of belief: A progress report », *Wiley Interdisciplinary Reviews: Cognitive Science*, vol. 12, no. 2, pp. 1–17, 2021.
- Samuel Lepine, *La nature des émotions : Une introduction partisane*, Vrin, 2023.