



# PHARES

Vol. XIX n° 1 Hiver 2019

Revue philosophique étudiante

*Nous remercions nos partenaires :*

- La Faculté de philosophie de l'Université Laval
- L'Association des étudiantes et des étudiants de Laval inscrits aux études supérieures (AELIÉS)
- L'Association des chercheur(e)s étudiant(e)s en philosophie de l'Université Laval (ACEP)
- La Confédération des associations d'étudiantes et d'étudiants de l'Université Laval (CADEUL)
- La Société de philosophie du Québec (SPQ)
- La Fondation de l'Université Laval
- L'Association générale des étudiantes et étudiants prégradués en philosophie de l'Université Laval (AGEEPP)
- La Coop Zone

Revue *Phares*  
Bureau 514  
Pavillon Félix-Antoine-Savard  
Université Laval, Québec  
G1K 7P4

revue.phares@fp.ulaval.ca  
www.revuephares.com

ISSN 1496-8533



**PHARES**

**DIRECTION ET RÉDACTION**

Cassandre Bois  
Thomas Anderson

**ÉLABORATION DU DOSSIER**  
**« Actes de colloque –**  
**Première édition**  
**du Symposium**  
**de philosophie féministe »**

Marie-Anne Casselot  
Cécile Gagnon  
Jade Néron  
Cassandre Bois  
Thomas Anderson

**COMITÉ DE RÉDACTION**

Marc-Antoine Beauséjour  
Sandrine Charbonneau  
Romane Marcotte  
Capucine Mercier  
Félix Saint-Germain  
Félix Gariépy  
Rodolphe Giorgis  
César Gomez Algarra  
Jérôme Peer-Brie  
Sarahloup Wagner-Lapierre

**INFOGRAPHE ET**

**MISE À JOUR DU SITE WEB**  
Pierre Moreau

Comme son nom l'indique, la revue *Phares* essaie de porter quelques lumières sur l'obscur et redoutable océan philosophique. Sans prétendre offrir des réponses aptes à guider ou à éclaircir la navigation en philosophie, cette revue vise, en soulevant des questions et des problèmes, à signaler certaines voies fécondes à l'exploration et à mettre en garde contre les récifs susceptibles de conduire à un naufrage. En outre, le pluriel de *Phares* montre que cette revue entend évoluer dans un cadre aussi varié et contrasté que possible. D'une part, le contenu de la revue est formé d'approches et d'éclaircissements multiples : chaque numéro comporte d'abord un ou plusieurs DOSSIERS, dans lesquels une question philosophique est abordée sous différents angles ; puis, une section VARIA, qui regroupe des textes d'analyse, des comptes rendus, des essais, etc. ; et, enfin, une section RÉPLIQUES, par laquelle il est possible de répondre à un texte précédemment publié ou d'en approfondir la problématique. D'autre part, la revue *Phares* se veut un espace d'échanges, de débats et de discussions ouvert à tous les étudiants intéressés par la philosophie. Pour participer aux prochains numéros, voir la politique éditoriale publiée à la fin du présent numéro.

Nous vous invitons à consulter notre site Internet ([www.revuephares.com](http://www.revuephares.com)), où vous aurez accès à tous les articles parus dans *Phares*.

# Table des matières

## ***Dossier : Actes de colloque –***

### ***Première édition du Symposium de philosophie féministe***

Dossier thématique dirigé par Marie-Anne Casselot, Cécile Gagnon  
et Jade Néron

- 9 Introduction – L’effervescence étudiante en philosophie féministe  
MARIE-ANNE CASSELOT
- 15 Pour une justice du *care* : repenser la notion de responsabilité au sein  
de la sphère domestique  
CÉCILE GAGNON
- 35 L’objectivité en philosophie féministe des sciences :  
l’apport de Helen Longino  
ANNE-MARIE JULIEN-GAGNÉ
- 59 Une épistémologie féministe pour les mouvements cognitif  
et sociopolitique de la neurodiversité  
MYLÈNE LEGAULT ET PIERRE POIRIER
- 83 Classe, race et genre : est-il utile de lire John Dewey aujourd’hui  
pour lutter contre ces dominations ?  
CHRISTOPHE POINT

## ***Varia***

- 105 La possibilité d’une logique de la découverte : l’abduction comme  
modèle philosophique pour la découverte scientifique  
GRÉGORIE DUPUIS-McDONALD
- 127 La critique de l’atomisme dans le *Traité 12* de Plotin : une analyse à  
partir de la conception de l’infini chez les épicuriens et chez Aristote  
ANDRÉ-PHILIPPE DORÉ
- 149 Traduction et histoire dans la pensée de Heidegger des années 40  
JEAN-FRANÇOIS RIOUX
- 171 Quelle intentionnalité pour les conceptions énaactives et incarnées  
de la cognition ?  
RÉMI TISON



## ***Dossier :***

*Actes de colloque –  
Première édition du Symposium  
de philosophie féministe*

Dossier thématique dirigé par Marie-Anne Casselot,  
Cécile Gagnon et Jade Néron



# Introduction – L’effervescence étudiante en philosophie féministe

MARIE-ANNE CASSELOT, *étudiante au doctorat à  
l’Université Laval et coorganisatrice du Symposium  
de philosophie féministe*

L’organisation du *Symposium de philosophie féministe*, la première édition ayant eu lieu à l’Université Laval les 31 janvier et 1<sup>er</sup> février 2019, est partie d’un constat unanime : il manquait un espace académique officiel pour faire l’état de la recherche en philosophie féministe au Québec. Bien que l’on voie émerger l’intérêt pour la philosophie féministe ces dernières années – à travers la mise sur pied de cours universitaires sur le sujet, la multiplication d’activités féministes en philosophie ou encore la publication de numéros consacrés à la pensée féministe par des revues scientifiques<sup>1</sup> –, un tel rassemblement scientifique pour les chercheur·e·s de tous les cycles n’existait pas avant le *Symposium*. Le *Symposium de philosophie féministe* constitue ainsi un événement marquant pour les personnes travaillant dans ce domaine, car l’essor de cette discipline philosophique a pris du temps à se concrétiser.

Quelques éléments contextuels peuvent expliquer la reconnaissance tardive de la philosophie féministe au sein des milieux philosophiques québécois. Au Québec, la réalité de la philosophie féministe comme champ disciplinaire est à la croisée des communautés philosophiques anglo-saxonnes et francophones. Or, les avancées des communautés anglophones et francophones se sont effectuées relativement en parallèle, notamment à cause de la portée politique de l’enjeu linguistique dans les années 1980-1990. De plus, la philosophie féministe, de par son interdisciplinarité, dépasse la traditionnelle dichotomie entre la philosophie analytique et la philosophie continentale. Étant à mi-chemin entre des traditions

linguistiques et professionnelles, la philosophie féministe s'est donc taillé une place ambiguë dans les cercles philosophiques. La reconnaissance tardive de cette philosophie peut également s'expliquer par le fait qu'elle a été discréditée à cause de sa portée militante, comme si son association avec les mouvements féministes nuisait à la qualité de ses productions philosophiques. Les féministes œuvrant spécifiquement en philosophie féministe ont donc dû exiger la reconnaissance et la légitimité de la philosophie féministe comme un champ de recherche philosophique à part entière.

Le récent dossier de la revue *Philosophiques* consacré à la philosophie féministe, « Les nouveaux horizons du féminisme dans la philosophie francophone », fait état des difficultés rencontrées par la philosophie féministe, difficultés reposant sur l'originalité de cette branche de la philosophie. Charlotte Sabourin et Marguerite Deslauriers y affirment que « la philosophie féministe est par essence politique » parce que l'une de ses prémisses fondatrices est que « les idées ne peuvent être comprises indépendamment des conditions sociologiques et politiques qui les ont fait germer<sup>2</sup> ». Cette perspective originale de la philosophie féministe confronte donc le présupposé que la philosophie serait universelle, objective et dénuée de biais sociaux et culturels. C'est dans cet ordre d'idées que Diane Lamoureux et Naïma Hamrouni, dans l'introduction du dossier « Philosopher en féministes » de la revue *Recherches féministes*, mentionnent que l'« [u]n des principaux irritants pour les féministes qui travaillent dans le champ philosophique est la prétention de cette discipline de parler d'un point de vue « universel » et de parvenir à des Vérités désincarnées<sup>3</sup> ». Effectivement, la philosophie féministe renverse ce parti pris universalisant pour démontrer comment toute pensée s'effectue en *relation* avec une histoire, avec des prédécesseur·e·s, et ce, dans un contexte social et culturel bien précis. Qui plus est, la philosophie féministe a une visée transformatrice, ne serait-ce qu'à cause de sa méthodologie critique ou bien encore dans son élaboration d'un contenu philosophique novateur.

Si la philosophie féministe a réussi se tailler une place au sein des milieux académiques québécois, c'est notamment grâce à la volonté étudiante de créer des espaces propices aux enjeux

féministes et philosophiques. Les initiatives telles que *Fillosophie*, à l'Université du Québec à Montréal, ou encore le groupe étudiant de la *SOFÉPUM* à l'Université de Montréal attestent de l'effervescence des initiatives étudiantes féministes en philosophie. Par exemple, la mission de *Fillosophie* est intrinsèquement féministe, puisqu'elle vise à promouvoir le travail des femmes philosophes dans toutes les disciplines philosophiques. La *SOFÉPUM*, quant à elle, organise régulièrement des cycles de conférences cherchant à vulgariser et faire connaître la pensée de plusieurs philosophes méconnues. Le *Symposium de philosophie féministe* n'a pas fait exception : il est né de l'initiative de trois étudiantes graduées, Marie-Anne Casselot, Cécile Gagnon et Jade Néron, afin de pallier à un manque au sein du milieu philosophique québécois en donnant l'opportunité aux étudiant·e·s de présenter et discuter de leur recherche. Au tour de la revue *Phares*, revue philosophique étudiante de l'Université Laval, de se joindre à cet essor de la philosophie féministe québécoise en offrant la possibilité à quatre conférencier·ère·s, dont les communications ont été retenues par un processus de sélection par les pairs, de faire paraître le fruit de leur recherche. Les quatre articles de ce dossier spécial sur la philosophie féministe sont des versions *remaniées* des présentations qui ont eu lieu lors du *Symposium de philosophie féministe*.

Mylène Legault et Pierre Poirier, dans leur article « Une épistémologie féministe pour les mouvements cognitif et sociopolitique de la neurodiversité », proposent que les valeurs pragmatiques de Helen Longino, dans son épistémologie sociale et féministe, permettent l'établissement d'une méthode de recherche adaptée à la réalité de la neurodiversité.

Anne-Marie Julien-Gagné, dans son article intitulé « *L'objectivité en épistémologie féministe des sciences : l'apport d'Helen Longino* », sollicite également la pensée de Helen Longino. Tentant de penser ensemble l'objectivité et l'influence de certaines valeurs, l'auteure soutient que sa conception sociale et procédurale de l'objectivité, malgré les critiques qui lui ont été adressées, intègre adéquatement les valeurs féministes dans les recherches scientifiques.

Dans « Pour une justice du care », Cécile Gagnon propose un modèle relationnel et contextualiste de la justice à partir de l'éthique

du *care* de Joan C. Tronto. Ce modèle de justice permet de comprendre comment les inégalités propres à la division sexuelle du travail dans la sphère domestique constituent une *injustice structurelle*. À l'aide de quatre paramètres (le pouvoir, les privilèges, l'intérêt et l'habileté collective), Gagnon appelle à repenser la responsabilité individuelle envers les tâches domestiques pour qu'existe une réelle justice du *care*.

Finalement, Christophe Point effectue une lecture originale de la théorie de l'éducation de John Dewey à l'aune des théories des savoirs situés et de l'intersectionnalité, telles qu'elles ont été développées par plusieurs théoriciennes et philosophes féministes. Dans « Classe, race et genre : est-il utile de lire John Dewey aujourd'hui pour lutter contre ces dominations? », Point soutient qu'il est possible de développer un pragmatisme critique grâce aux outils théoriques puisés dans la philosophie de l'éducation de Dewey en conjonction avec les différentes théories actuelles de l'intersectionnalité.

- 
1. « Les nouveaux horizons du féminisme dans la philosophie francophones » dans *Philosophiques*, vol. 44, n° 2 (Automne 2017) et « Philosopher en féministes » dans *Recherches féministes*, vol. 31, n° 2, 2018.
  2. Charlotte Sabourin et Marguerite Deslauriers, « Introduction » dans *Philosophiques*, vol. 44, n° 2 (Automne 2017), p.189
  3. Naïma Hamrouni et Diane Lamoureux, « Introduction, Philosopher en féministes » dans *Recherches féministes*, vol. 31, n° 2, 2018, p. 2.





# Pour une justice du *care* : repenser la notion de responsabilité au sein de la sphère domestique

CÉCILE GAGNON, *Université Laval*

RÉSUMÉ : Cet article a pour objectif d'élaborer une conception de la justice à partir de l'éthique du *care* de Joan C. Tronto afin de revoir les responsabilités de chacun·e dans la sphère domestique quant à la division du travail invisible. Pour ce faire, nous proposons de nous appuyer sur le modèle social de la responsabilité développé par Iris Marion Young. Bien que ce modèle fût d'abord élaboré pour répondre à des *injustices structurelles* au niveau international, nous croyons que les paramètres utilisés par Young pour penser la responsabilité peuvent également s'appliquer à la sphère domestique tout en respectant le caractère *relationnel* et *contextualiste* propre à l'éthique du *care*. Ainsi, nous montrons que la division actuelle du travail invisible correspond à une *injustice structurelle* et donne lieu aux quatre techniques d'évitement de la responsabilité identifiées par Young. Nous concluons en présentant les deux principaux avantages d'une théorie *relationnelle* et *contextualiste* de la justice, soit sa capacité à s'appliquer aux différentes formes que peuvent prendre les familles ainsi que sa capacité à préserver la liberté de choix de chacun·e en raison de son caractère délibératif situé.

## *Introduction*

La dévalorisation actuelle des personnes dites « dépendantes » et de celles et ceux qui en prennent soin a pour conséquence de confiner de nombreuses activités de *care* à la sphère privée et de les maintenir invisibles<sup>1</sup>. Pour répondre à ce problème, Joan C. Tronto a développé une éthique du *care* critique qui lui permet de questionner notre rapport à la dépendance, nos pratiques en matière

de soins, la place et le rôle des femmes (et des groupes minorisés) dans nos sociétés libérales contemporaines, mais également notre rapport à la démocratie et à la justice. Tronto propose en effet de concevoir la morale comme un processus par lequel les individus en viennent à se soucier des autres et à prendre en charge les besoins de ces dernier-e-s. Avec cette éthique, Tronto souhaite opérer un élargissement des exigences de la justice en faisant du travail de *care*<sup>2</sup> une affaire publique, amenant ainsi l'ensemble des individus (incluant les personnes qui se considèrent « indépendantes ») à reconnaître leur responsabilité à participer aux relations de soin. Le *care* peut dès lors être considéré comme une responsabilité collective qui exige de repenser la division du travail dans les sociétés libérales contemporaines. Pour Tronto, une politisation du *care* est par conséquent nécessaire afin d'assurer la cohérence de sa théorie éthique. C'est pourquoi elle propose notamment d'étendre à la sphère privée le champ d'intervention des questions politiques et morales. La question de la justice au sein de la sphère domestique devient alors éminemment politique et ses exigences demandent à être repensées.

En élaborant une conception de la justice à partir de l'éthique du *care* de Tronto, nous devons nous demander quelles en seraient les principales exigences. Qui doit faire quoi? À qui incomberaient quelles responsabilités au sein de la sphère domestique? *Comment* revoir les responsabilités de chacun-e dans la sphère domestique de manière à mettre fin aux injustices que produit la division actuelle du travail de *care*? Pour répondre à ces questions, nous proposons de nous appuyer sur le modèle social de la responsabilité développé par Iris Marion Young. Bien que ce modèle fût d'abord élaboré pour répondre à des injustices structurelles dans la sphère publique et sur la scène internationale, nous pensons que les paramètres que Young utilise pour penser la responsabilité peuvent également s'appliquer à la sphère domestique et nous aider à repenser le rôle et les responsabilités de chacun-e tout en respectant le caractère *contextualiste* propre à l'éthique du *care* de Tronto.

Ainsi, dans un premier temps, nous rappellerons brièvement les grandes lignes de l'éthique du *care* de Tronto. Ensuite, nous

présenterons le modèle social de la responsabilité de Young. Nous pourrons alors montrer en quoi la division sexuelle du travail de *care* dans la sphère domestique correspond à une *injustice structurelle* et comment les paramètres de réflexion de Young permettent de repenser la responsabilité de chacun·e à cet égard. Nous concluons en présentant les deux principaux avantages d'une telle théorie de la justice *relationnelle* et *contextualiste*, soit sa capacité à s'appliquer non seulement à la famille hétérosexuelle traditionnelle, mais également à toutes les formes que peuvent prendre les familles, ainsi que sa capacité à préserver la liberté de choix de chacun·e en raison de son caractère délibératif situé.

### 1. Éthique du care de Tronto

L'éthique du *care* de Tronto est une théorie éthique *relationnelle* et *contextualiste* qui place les relations entre les individus au cœur des questions morales. Cette théorie « nous invite à percevoir et à prendre la mesure des responsabilités que nous avons à l'égard de [celles et] ceux avec lesquels nous sommes en relation<sup>3</sup> » en donnant à l'éthique une forme d'engagement « ni autoréférentielle ni autocentrée », qui implique de tendre vers « quelque chose d'autre que soi<sup>4</sup> ». Pour Tronto, le *care* est à la fois une disposition et une activité pratique visant à maintenir nos relations avec les autres. La morale se déploie alors comme un processus par lequel les individus en viennent à se soucier des autres et à prendre en charge leurs besoins afin de préserver les relations d'interdépendance dans lesquelles ils et elles sont plongé·e·s.

De plus, Tronto place les dispositions de souci des autres, de sollicitude et d'attention au centre de sa théorie morale, puisque c'est avec ces dispositions qu'il est possible de construire les *meilleurs* jugements moraux, toujours selon le contexte particulier. Comme Garrau l'explique, « loin de nous aveugler [nos sentiments] nous informent sur ce qui importe dans une situation donnée<sup>5</sup> ». Dans le cadre de cette théorie éthique, le caractère moral d'une action ne peut donc pas être défini *a priori* et de l'extérieur à partir d'un point de vue détaché et désincarné. Garrau explique que « le “bon *care*” est indéfinissable, car [il] varie nécessairement selon la situation et le

point de vue des acteurs impliqués<sup>6</sup> ». Les normes définissant le bon *care* doivent donc demeurer « suffisamment vagues et ouvertes » pour rendre compte des contextes variés<sup>7</sup>.

Par ailleurs, les tâches requérant un tel souci des autres et une attention aux corps, dévalorisées en raison de leur caractère émotif, ont historiquement été assignées aux femmes. Encore aujourd'hui, même si les femmes ont intégré le marché du travail, le travail de *care* est encore considéré comme leur revenant naturellement et est majoritairement pris en charge par ces dernières, ce qui produit (et renforce) plusieurs inégalités. Les femmes se retrouvent avec une « double tâche » qui ne les quitte jamais<sup>8</sup> : elles doivent être en permanence disponibles physiquement et émotivement pour les autres dont elles prennent soin<sup>9</sup>. Cette assignation quasi automatique du travail de *care* aux femmes a deux conséquences : 1) elle prive les femmes de leur disponibilité à l'égard d'autres tâches, notamment professionnelles, et limitent donc leurs opportunités et leurs possibilités d'avancement<sup>10</sup>, et 2) elle épuise les femmes autant physiquement qu'émotivement.

Puisque cette inégale répartition du travail de *care* est notamment due à la dévalorisation systémique de ce type de travail, Tronto nous invite donc « à considérer le *care* comme un problème de justice sociale et comme enjeu central de la théorie politique<sup>11</sup> ». Il est alors essentiel de reconnaître que la famille est une institution *politique* pour laquelle il est nécessaire d'élaborer une théorie de la justice qui réponde aux besoins spécifiques de cette institution tout en prenant en compte le caractère particulier du travail de *care* et des rapports de pouvoir qui le traversent. C'est une telle théorie que nous allons maintenant tenter d'articuler.

## 2. Le modèle social de la responsabilité

Dans son livre *Responsibility for Justice*, Iris Marion Young propose une théorie de la justice permettant de (re)penser la responsabilité vis-à-vis des injustices se déployant sur des échelles nationale et internationale. Pour ce faire, elle présente le concept d'*injustice structurelle*, soit des injustices causées par les actions de nombreuses personnes et institutions qui poursuivent leurs objectifs

et leurs intérêts particuliers, tout en demeurant dans les limites des règles et normes acceptées<sup>12</sup>. Les injustices de ce type ont deux caractéristiques principales.

D'une part, elles ne découlent pas d'une ou plusieurs actions transgressant les règles établies et, d'autre part, elles ne sont pas attribuables aux actions d'acteur-trice-s particulier-e-s facilement identifiables. Elles émergent plutôt de la structure sociale. Ainsi, les injustices structurelles « limitent de manière plus indirecte et cumulative », de telle sorte que « [l]es actions des personnes au sein d'un grand nombre d'institutions convergent dans leurs effets et forment des structures limitant les possibilités de certain-e-s<sup>13</sup> ».

### *2.1. Les limites du modèle juridique*

Young considère que le modèle juridique de la culpabilité, modèle classique pour les questions de morale et de justice, de par sa forme particulière, n'est pas adapté pour faire face aux injustices structurelles. Plus précisément, la logique du blâme, propre à ce modèle, ne fonctionne pas dans le cas des injustices structurelles pour trois raisons.

Premièrement, le modèle juridique tend à isoler des coupables, à identifier clairement un-e responsable. De plus, bien que les coupables puissent être des entreprises, ils sont considérés dans ce modèle comme des agent-e-s particulièr-e-s (des personnes morales)<sup>14</sup>. Deuxièmement, dans le modèle juridique, les actions particulières des coupables sont moralement blâmables. Troisièmement, pour assigner le blâme (la culpabilité), le modèle juridique cherche à isoler et à identifier le rôle spécifique que chacun-e a joué dans le résultat. Il faut donc que l'action soit terminée pour se tourner vers le passé et analyser les actions de chacun-e. On départage alors les coupables des victimes.

Pourtant, dans le cas des injustices structurelles, il n'y a pas de coupable « évident » à blâmer, d'une part, étant donné la quantité de personnes responsables au même moment et, d'autre part, parce que la majorité des actions contribuant à la production d'une injustice ne sont pas nécessairement considérées, lorsque prises isolément, comme immorales<sup>15</sup>. En effet, pour Young, il découle de « la nature »

de tels processus structurels qu'il soit impossible de montrer aisément le lien causal entre les actions de certain-e-s et les torts vécus par d'autres.

Plus encore, il est difficile de demander à des « coupables » de donner compensation aux « victimes » alors que l'injustice n'est pas « passée », mais bien toujours « en cours ». Dans ce cas, l'essentiel n'est pas de blâmer et de demander réparation, mais plutôt d'enjoindre celles et ceux qui participent à la (re)production de l'injustice à changer leurs actions et leurs pratiques<sup>16</sup>.

## *2.2. Un modèle alternatif*

Comme nous l'avons déjà noté, une injustice structurelle est (re)produite « par des centaines de millions de personnes agissant généralement dans le respect des règles institutionnelles et selon des pratiques que la plupart des gens considèrent comme moralement acceptables<sup>17</sup> ». Les actions de personnes particulières contribuent indirectement, collectivement et cumulativement à la production de contraintes structurelles sur les actions de nombreuses autres personnes. Par conséquent, pour Young, les obligations de justice entre les personnes découlent des processus sociaux qui les lient<sup>18</sup>. La responsabilité des individus vis-à-vis des injustices structurelles provient du fait qu'ils et elles contribuent par leurs actions aux processus qui produisent des résultats injustes. Ainsi, Young explique que la responsabilité découle « de notre appartenance mutuelle à un système de processus interdépendants de coopération et de concurrence qui nous permet d'obtenir des avantages et de réaliser des projets » et, conséquemment, la responsabilité dans son *modèle social de la responsabilité* découle des relations qui nous lient les un-e-s aux autres. La responsabilité envers autrui vient du fait que nous sommes en relation avec il ou elle.

Trois éléments sont centraux dans ce modèle. Premièrement, puisqu'il est difficile d'isoler ou d'identifier le rôle spécifique que chacun-e joue dans la production d'une injustice, la responsabilité est essentiellement partagée<sup>19</sup>. Deuxièmement, le modèle social de la responsabilité est tourné vers l'avenir. En effet, parce que les injustices structurelles sont « en cours » (qu'elles ne sont pas « terminées »),

l'important n'est pas de compenser les injustices passées, mais bien que « toutes celles et ceux qui contribuent à des processus produisant des résultats injustes s'efforcent de les transformer<sup>20</sup> ».

Troisièmement, dans le modèle de Young, on ne peut assumer sa responsabilité que par une action *collective* ayant pour but de changer les institutions et les processus afin que leurs résultats soient moins injustes<sup>21</sup>. Prendre acte de sa responsabilité requiert donc un engagement politique, c'est-à-dire un « engagement communicationnel avec les autres dans le but d'organiser nos relations et de coordonner au mieux nos actions<sup>22</sup> ».

### *2.3. Paramètres de raisonnement sur la responsabilité*

Young considère qu'assumer sa responsabilité n'est pas moins obligatoire que ne l'est la réparation dans le modèle juridique, mais offre toutefois plus d'ouverture quant aux actions à prendre. En effet, pour Young « il appartient aux agent-e-s qui ont cette responsabilité de décider quoi faire pour s'en acquitter<sup>23</sup> ». Elle explique :

Aucune philosophie ne peut dire aux acteur·trice·s ce qu'ils et elles doivent faire pour s'acquitter de leur responsabilité, pas plus que la philosophie ne peut fournir une formule de décision. La philosophie peut offrir, cependant, ce que j'appelle des paramètres de raisonnement auxquels les individus et les organisations peuvent se référer pour décider de ce qui est le plus logique pour eux de faire pour remédier à l'injustice, compte tenu des nombreux problèmes à résoudre, de leur énergie et de leurs ressources limitées<sup>24</sup>.

Young accorde donc, dans la réflexion sur la responsabilité, une importance centrale au contexte et à la position particulière occupée par les acteur·trice·s impliqué-e-s. Elle croit qu'aucune théorie ne peut fournir « un ensemble de règles ni même une méthode de calcul de l'action à effectuer<sup>25</sup> » et ne veut donc pas établir à l'avance une liste d'obligations. Déterminer les obligations de chacun-e doit se faire à partir d'une discussion située. Par conséquent, elle propose plutôt quatre paramètres pour guider la réflexion des agent-e-s quant à leur responsabilité : le pouvoir, les privilèges, l'intérêt et

l'habilité collective<sup>26</sup>. Pour Young, tout changement social requiert une discussion publique portant sur les processus sociaux afin de réfléchir à leur fonctionnement et aux torts qu'ils causent aux personnes désavantagées. Cette discussion doit se faire à l'aide de ces quatre paramètres puisqu'ils permettent de critiquer les agent-e-s puissant-e-s qui encouragent, volontairement ou non, des injustices<sup>27</sup>.

#### 2.4. Techniques d'évitement de la responsabilité

Mettre fin aux injustices structurelles requiert un projet social collectif dans lequel toutes celles et ceux qui participent par leurs actions à créer ces injustices acceptent de changer leurs comportements et leurs pratiques. Outre la difficulté à mobiliser ces nombreux acteur·trice·s et institutions et à coordonner leurs actions, Young note qu'un problème fait souvent obstacle à un tel projet, soit « la tentative des participant-e-s au processus de nier qu'ils et elles ont la responsabilité de tenter de remédier à l'injustice<sup>28</sup> ». Dit plus simplement, les techniques d'évitement collectif, que Young décline en quatre catégories, sont un obstacle important lorsqu'il s'agit de remédier aux injustices structurelles.

- 1) *Réification*. La réification consiste à considérer certains produits de l'action humaine et des relations sociales particulières comme des choses naturelles<sup>29</sup>. Il s'agit donc de *naturaliser* certaines situations et, conséquemment, de se dégager de toute responsabilité quant à leurs conséquences.
- 2) *Refus de la connexion*. Young explique que pour assumer sa responsabilité quant à ce qui arrive aux autres, on a besoin de voir « un lien direct et visible avec eux<sup>30</sup> ». Ainsi, une façon courante d'éviter sa responsabilité face à une injustice est de nier notre connexion avec celles et ceux qui en souffrent<sup>31</sup>.
- 3) *Exigence de proximité*. Young explique que nous expérimentons la responsabilité de manière primordiale lors de rencontres incarnées avec autrui : « [ê]tre en présence d'un·e autre m'appelle à la responsabilité alors que je regarde au fond de ses yeux, sens la vulnérabilité de sa chair, appréhende ses besoins et ses désirs<sup>32</sup> ». Nous avons besoin d'éprouver le besoin et le désir de l'autre et de le mettre en rapport avec notre propre

vulnérabilité pour reconnaître notre responsabilité envers lui ou elle. Or, à l'échelle des structures sociales, nous n'avons pas nécessairement de contact direct avec les principales victimes des injustices structurelles.

- 4) « *Pas mon travail* ». Bien que toutes et tous peuvent convenir que certaines situations sont injustes et appellent à l'action, il est toutefois difficile pour les individus de reconnaître leur responsabilité puisque les injustices structurelles ne résultent pas des actions ou des pratiques d'un individu particulier<sup>33</sup>. N'étant pas le ou la seul-e (ou du moins le ou la principal-e) responsable, il est alors plus facile de ne pas reconnaître sa responsabilité à travailler à changer la situation. C'est d'ailleurs pour cette raison que Young affirme que nous ne devons pas considérer que nous avons une responsabilité *personnelle*, mais bien une responsabilité *collective*, et que c'est en tant que *citoyen-ne-s* participant à des processus sociaux que nous devons promouvoir la justice<sup>34</sup>.

La première étape pour mettre fin à une injustice structurelle est de déconstruire ces quatre types d'arguments afin que toutes celles et ceux dont les actions et les pratiques participent à la production de telles injustices, et notamment les personnes que les processus sociaux actuels privilégient, ne puissent plus éviter de reconnaître leur responsabilité.

### 3. Le modèle social de la responsabilité appliqué à la sphère domestique

Récemment, Tronto s'est concentrée sur les questions de justice à l'échelle internationale afin de montrer que le *care*, loin d'être un localisme, est une éthique qui permet de penser la justice globale. Dans son article « Particularisme et responsabilité relationnelle en morale : une autre approche de l'éthique globale<sup>35</sup> », elle avance en effet que l'éthique du *care* a le potentiel de nous faire développer des obligations morales envers autrui sur une échelle internationale en s'appuyant notamment sur le modèle social de la responsabilité de Young. Tronto montre la complémentarité entre ce modèle et le *care* puisque, autant pour elle que pour Young, qu'elles soient

« partielles, distendues, multiples, changeantes, conflictuelles, asymétriques », les relations sont « toujours déjà là<sup>36</sup> ». L'avantage d'une approche *relationnelle* et *contextualiste* de la responsabilité est qu'elle permet de rendre compte de l'asymétrie des relations de *care* et de prendre en compte la fragilité des personnes les plus dépendantes dans ces relations (qui peuvent tout de même être mutuellement bénéfiques) dans l'attribution de la responsabilité.

### 3.1. Responsabilité du travail invisible

Nous croyons que ce modèle peut également s'appliquer aux relations dans la sphère domestique afin de revoir la division du travail de *care* « invisible ». En effet, si celle-ci crée présentement des injustices, il est toutefois possible de s'appuyer sur les quatre paramètres proposés par Young pour revoir les responsabilités de chacun·e.

Dans le modèle social de la responsabilité, nous avons des responsabilités envers celles et ceux avec qui nous sommes en relation. Identifier des relations dans la sphère domestique est assez évident. Mais, bien que ces relations soient souvent inévitablement asymétriques, elles n'ont pas nécessairement à être traversées par des rapports de pouvoir menant à des injustices, comme c'est présentement le cas. En fait, la division sexuelle du travail dans la sphère domestique peut être considérée comme une *injustice structurelle*. Young prend elle-même cette situation en exemple :

La manière dont les individus choisissent d'agir les un·e·s par rapport aux autres a souvent de profondes implications pour les questions de justice. Dans la mesure où beaucoup d'hommes et de femmes continuent d'agir comme si le travail non rémunéré à la maison incombe principalement aux femmes, même lorsque celles-ci occupent également un emploi rémunéré, par exemple, ces actions non concertées ont pour effet de privilégier plusieurs hommes et de désavantager beaucoup de femmes en nuisant à leur reconnaissance publique<sup>37</sup>.

Ainsi, si, à première vue, chaque famille s'organise selon ce qui semble le plus convenable, selon les besoins et les préférences de chacun-e, la structure de la famille traditionnelle, en tant qu'institution, place les femmes dans une position sociale désavantageuse. Cette position des femmes par rapport au reste des membres de leur famille produit et renforce leur subordination économique et culturelle<sup>38</sup>, limitant ainsi leurs opportunités professionnelles et les épuisant autant physiquement qu'émotivement. C'est en ce sens que la division sexuelle du travail de *care* dans la sphère domestique correspond à une *injustice structurelle*.

### 3.2. *Techniques d'évitement de la responsabilité*

Nombreux-ses sont celles et ceux qui trouvent injuste la subordination économique et culturelle des femmes; et pourtant plusieurs réussissent tout de même à éviter de prendre part au travail de *care* dans la sphère domestique, ou du moins à éviter d'en questionner sérieusement la division. Ces attitudes constituent des techniques d'évitement de la responsabilité au même titre que celles présentées par Young dans le cas d'injustices structurelles globales. Il est donc possible de faire des parallèles intéressants entre les techniques présentées par Young et celles qu'on remarque dans le cas du travail de *care*.

- 1) *Réification*. Une façon encore grandement utilisée pour maintenir la division inégale du travail de *care* consiste à faire appel à un soi-disant « instinct maternel » pour justifier cette asymétrie. Cette naturalisation d'une certaine « essence féminine » est une technique de réification.
- 2) *Refuser la connexion*. Nous ne comprenons la vulnérabilité d'autrui qu'en rapport avec notre propre vulnérabilité et c'est de cette vulnérabilité qu'émerge la responsabilité. Pourtant, certain-e-s refusent de reconnaître leur propre vulnérabilité et, conséquemment, les liens d'interdépendance qui les lient aux autres<sup>39</sup>. Or, en refusant cette connexion, ils et elles sont moins enclin-e-s à porter attention aux besoins des autres, et donc à reconnaître leur responsabilité quant à leur prise en charge.

- 3) *Exigence de proximité*. Cette technique d'évitement est un cas particulier puisque, contrairement à ce qu'avance Young<sup>40</sup>, le cas du travail de *care* nous montre qu'on ne reconnaît pas toujours plus facilement sa responsabilité quand nous sommes près des victimes d'injustices structurelles. Toutes et tous ne reconnaissent pas nécessairement plus facilement leur responsabilité envers les personnes auxquelles ils et elles sont immédiatement lié-e-s. Pour être effective, l'exigence de proximité exige que des dispositions d'attention et de sollicitude soient développées.
- 4) « *Pas mon travail* ». De plus en plus de familles aisées se déchargent de la responsabilité du travail domestique sur une troisième personne engagée pour prendre en charge ce travail. Or, il ne s'agit pas d'une solution adéquate pour revoir la division du travail invisible. En effet, en plus de permettre d'éviter sa responsabilité, cette technique tend à renforcer 1) la dévalorisation du travail de *care* et 2) les inégalités liées au genre, à la race, à la classe, etc. à l'échelle internationale à travers une *global care chain*. En effet, Fraser explique que :

Pour combler le « déficit de soins » [dans les pays riches], le régime capitaliste importe des travailleuse-s migrant-e-s de l'étranger vers les pays les plus riches. Il s'agit généralement de femmes racialisées, souvent originaires de régions rurales pauvres, qui s'acquittent des tâches de procréation et de soins exercées auparavant par des femmes plus favorisées. Mais pour ce faire, les migrant-e-s doivent transférer leurs responsabilités familiales et communautaires à d'autres soignant-e-s encore plus pauvres, qui doivent à leur tour faire de même – et ainsi de suite, dans des « chaînes de soins mondiales » de plus en plus longues<sup>41</sup>.

Ce dernier élément fait ressortir le fait que si la division sexuelle du travail au sein de la sphère domestique tant à désavantager les femmes de façon générale, celles qui sont racisées, issues de l'immigration ou provenant de milieux

socioéconomiques défavorisés occupent des positions sociales qui les rendent d'autant plus vulnérables à ce type d'injustices.

### 3.3. Paramètres de raisonnement sur la responsabilité

Nous avons défini la division sexuelle du travail de *care* comme une *injustice structurelle* qui 1) privilégie de façon générale les hommes et limite les opportunités professionnelles des femmes tout en les épuisant autant physiquement que psychologiquement – et de façon particulièrement importante les femmes racisées, issues de l'immigration ou provenant de milieux socioéconomiques défavorisés –, et 2) donne lieu sensiblement aux mêmes *techniques d'évitement* de la responsabilité que ce type d'injustices. Il est dès lors intéressant de voir comment peuvent s'appliquer les paramètres proposés par Young pour penser la responsabilité de chacun·e dans la sphère domestique. En effet, la division des tâches pourrait se faire en fonction du *pouvoir*, des *privilèges*, des *intérêts* et de l'*habilité collective* de chacun·e.

- 1) *Pouvoir*. Selon ce paramètre, celles et ceux qui ont une plus grande capacité à influencer les processus structurels ont une plus grande responsabilité<sup>42</sup>. À l'échelle de l'institution familiale, celles et ceux qui ont le plus de pouvoir sont les personnes « à la tête » de chaque famille, soit traditionnellement les pères. Ces personnes ont donc une responsabilité particulière quant à la promotion de la justice. Par ailleurs, dans le cas des familles monoparentales, les responsabilités qui incombent aux personnes « à la tête » de la famille ne sont pas les mêmes que celles de parents dans une famille avec deux parents, puisqu'ils et elles n'ont pas le pouvoir de réorganiser aussi facilement la division du travail de *care*.
- 2) *Privilège*. Selon ce paramètre, celles et ceux qui sont privilégié·e·s par les structures sociales actuelles ont davantage la responsabilité de changer leurs habitudes ou de faire des efforts supplémentaires puisqu'ils et elles n'en subiront pas de privation grave<sup>43</sup>. On peut donc notamment penser aux hommes qui ont souvent une plus grande stabilité d'emploi et une meilleure reconnaissance symbolique et culturelle,<sup>44</sup> qui

leur permettraient de consacrer plus de temps au travail de *care* sans nécessairement se placer dans une position désavantageuse économiquement. De plus, les familles qui bénéficient de l'aide d'employé-e-s ont également la responsabilité d'arrêter d'éviter complètement cette responsabilité au détriment de femmes moins privilégiées.

- 3) *Intérêt*. Ce paramètre est particulièrement intéressant : celles et ceux qui ont un intérêt particulier à changer la structure sociale causant l'injustice ont la responsabilité de faire la promotion de la justice. Ainsi, les femmes, principales bénéficiaires d'un changement dans la division sexuelle du travail, ont la responsabilité de demander des changements législatifs et de nouveaux services, mais également de refuser le modèle de la féminité communément admis dont découle leur assignation au travail de *care*.

Par ailleurs, Young souligne que pour toute question de justice, en plus des victimes directes, il peut y avoir d'autres agent-e-s « dont l'intérêt perçu peut coïncider avec la promotion de la justice<sup>45</sup> ». Dans le cas qui nous intéresse ici, ce ne sont effectivement pas que les femmes qui bénéficieraient d'une révision de la division sexuelle du travail. Remettre en question notre vision de la féminité (sur laquelle repose en grande partie la division sexuelle du travail) implique nécessairement que soit également interrogée notre compréhension de la masculinité. Ainsi, le paramètre de *l'intérêt* nous invite également à penser aux pères qui voudraient s'impliquer plus, mais dont les possibilités sont limitées par 1) des pressions normatives, symboliques et culturelles fortes et 2) les lois et les normes du travail actuelles qui considèrent les mères comme « premier parent ». Ils ont donc la responsabilité de travailler activement à promouvoir la justice en changeant la compréhension de la masculinité pour y intégrer le travail de *care*, en plus de demander des changements législatifs et institutionnels.

- 4) *Habilité collective*. Selon ce dernier paramètre, les personnes occupant des positions où ils et elles peuvent utiliser les

ressources d'entités déjà organisées tels que des syndicats, des groupes religieux ou des associations ont la responsabilité de les utiliser de nouvelles manières afin de promouvoir des changements. Nous pouvons ici bien sûr penser aux employeur-euse-s et législateur-trice-s qui peuvent revoir le modèle du travail afin de libérer plus de temps ou de faciliter la prise en charge de certaines tâches par les hommes, en réaménageant les horaires et les environnements de travail ainsi qu'en revoyant les normes du travail pour ne plus faire de la mère le « premier parent » (ex. congés parentaux égaux, services de garde en milieux de travail, possibilité de télétravail, etc.).

### *3.4. Une théorie relationnelle et contextualiste de la justice*

Réévaluer la responsabilité à partir des quatre paramètres fournis par Young permet de potentiellement changer les dynamiques sociales de façon importante, sans pour autant devoir établir *a priori* une liste stricte de responsabilités incombant à chacun·e. En effet, le modèle de Young, étant très ouvert et flexible, permet une réflexion selon chaque contexte particulier. Par exemple, bien qu'une femme ait tout intérêt à promouvoir la justice dans la sphère domestique, sa précarité économique, ou le fait d'être mère célibataire, ne lui donne pas la même responsabilité de le faire qu'une femme plus privilégiée. De même, bien que les hommes soient généralement plus privilégiés par le système actuel, leurs responsabilités varieront selon la position sociale de chacun. Est donc maintenu le caractère *contextualiste* de l'éthique du *care* en le joignant au modèle social de la responsabilité. Tout comme il n'est pas possible de déterminer sans tenir compte du contexte ce qu'est un bon *care*, il n'est pas possible de déterminer *a priori* ce qu'est une « bonne division du travail ».

La solution aux injustices que cause la division actuelle du travail de *care* est donc toujours ouverte et a le potentiel de s'adapter aux différents contextes familiaux et sociaux. Au cœur de cette solution, il est donc essentiel que toutes et tous soient attentif-ve-s aux besoins et aux attentes des autres. On retrouve ici des dispositions propres aux éthiques du *care* : l'attention, le souci des autres et la sollicitude. Trouver une réponse à cette injustice structurelle requiert donc 1) une

discussion entre les membres d'une même famille, mais également 2) une discussion démocratique à l'échelle sociale afin de s'assurer de donner les moyens à toutes et à tous de prendre part au travail de *care* dans la sphère domestique.

#### 4. Conclusion

Ainsi, le modèle social de la responsabilité de Young, en nous permettant d'appréhender la division sexuelle du travail de *care* dans la sphère domestique comme une *injustice structurelle*, nous offre quatre paramètres – le pouvoir, les privilèges, l'intérêt et l'habileté collective – pour repenser la responsabilité de chacun-e dans la sphère domestique. Ce modèle *relationnel* et *contextualiste* de la justice possède deux principaux avantages. Premièrement, les contextes familiaux étant très variables, il est important d'avoir un modèle de la justice capable de s'adapter aux changements 1) qui peuvent survenir au sein d'une famille (séparation, changements sur le plan professionnel, maladie, etc.), et surtout, 2) aux différentes formes que prend la structure familiale. Ce deuxième élément est particulièrement important puisqu'un modèle qui ne pourrait s'appliquer qu'au modèle traditionnel hétérosexuel mettrait de côté tous les enjeux de justice pouvant survenir dans des familles monoparentales ou avec des parents du même sexe (ou identité de genres), pour ne prendre que ces deux cas en exemple.

Deuxièmement, la flexibilité de ce modèle permet de préserver un aspect *privé* à la sphère domestique. Après tout, contester la séparation entre les sphères publique et privée ne revient pas à dire qu'il faut abolir le privé unilatéralement. Ainsi, en laissant à chaque famille la possibilité d'adapter sa division du travail aux différents besoins, préférences et capacités de ses membres en mettant de l'avant l'importance d'une discussion située, la liberté de choix et d'actions au sein de cette sphère est préservée. En fait, il est même possible d'avancer que, avec un support adéquat de la part de l'État, la liberté d'action et de choix pourrait même se voir augmentée, puisque les pères auraient plus facilement la capacité de prendre en charge certaines tâches et les femmes n'auraient plus l'obligation de choisir entre des opportunités professionnelles et leur famille.

1. Cf. Joan C. Tronto, *Un monde vulnérable, pour une politique du care*, Paris, La Découverte, 2009; Marie Garrau, *Care et attention*, Paris, Presse de l'Université de France, Care Studies, 2014; Marie Garrau, *Politiques de la vulnérabilité*, Paris, CNRS Éditions, 2018.; Naïma Hamrouni, « Vers une théorie politique du care : entendre le care comme “service rendu” » dans Sophie Bourgault et Julie Perreault (dir.), *Le care. Éthique féministe actuelle*, Montréal, Éditions du remue-ménage, 2015, p. 71-93; Agnès Berthelot-Raffard, « Penser le care comme au cœur de la justice : un outil pour analyser les institutions de la vie ordinaire » dans *Le care. Éthique féministe actuelle*. Montréal, Éditions du remue-ménage, 2015, p. 117-136.
2. Le travail de care englobe l'ensemble des tâches que nous faisons pour « maintenir, perpétuer et réparer notre “monde”, de sorte que nous puissions y vivre aussi bien que possible » (Joan C. Tronto, *Un monde vulnérable, pour une politique du care*, *op. cit.*, p. 143).
3. Marie Garrau, *Care et attention*, *op. cit.*, p. 68.
4. Joan C. Tronto, *Un monde vulnérable, pour une politique du care*, *op. cit.*, p. 141-142.
5. Marie Garrau, *Care et attention*, *op. cit.*, p. 51.
6. *Ibid.*, p. 28.
7. *Ibid.*, p. 29.
8. Arlie Russell Hochschild, *The Second Shift. Working Parents and the Revolution at Home*, New York, Viking Penguin Inc., 1989, p. 9.
9. Annie Dusset, « Le “travail domestique” : une construction théorique féministe interrompue » dans *Recherches féministes*, vol. 30, n° 2 (2017), p. 105.
10. *Ibid.*
11. Marie Garrau, *Politiques de la vulnérabilité*, Paris, CNRS Éditions, 2018, p. 76-77.
12. Iris Marion Young, *Responsibility for Justice*, New York, Oxford University Press, 2013, p. 52.
13. *Ibid.*
14. *Ibid.*, p. 116.
15. *Ibid.*, p. 95.
16. *Ibid.*, p. 122.
17. *Ibid.*, p. 95.
18. *Ibid.*, p. 102.
19. *Ibid.*, p. 110.
20. *Ibid.*

21. *Ibid.*, p. 111.
22. *Ibid.*, p. 112.
23. *Ibid.*, p. 143.
24. *Ibid.*, p. 124.
25. *Ibid.*
26. Ces quatre paramètres seront explicités dans la prochaine section du texte.
27. *Ibid.*, p. 150.
28. *Ibid.*, p. 153.
29. *Ibid.*, p. 154.
30. *Ibid.*, p. 158.
31. *Ibid.*, p. 160.
32. *Ibid.*, p. 162.
33. *Ibid.*, p. 166.
34. *Ibid.*, p. 167.
35. Ce texte a été écrit avant la parution du livre *Responsibility for Justice* d'Iris Marion Young. Tronto se base sur un article de Young dans lequel celle-ci présente une première version de son modèle social de la responsabilité.
36. Patricia Paperman et Pascale Molinier, « Présentation. Désenclaver le care ? » dans *Contre l'indifférence des privilégiés. À quoi sert le care*, Paris, Éditions Payot et Rivages, 2013, p. 18.
37. Iris Marion Young, *Responsibility for Justice*, *op. cit.*, p. 68.
38. Cf. Nancy Fraser, *Qu'est-ce que la justice sociale? Reconnaissance et redistribution*, Paris, Éditions La Découverte, 2005, 179 pages.
39. Cf. Joan C. Tronto, *Un monde vulnérable, pour une politique du care*, *op. cit.* ; Marie Garrau, *Care et attention*, *op. cit.* ; Marie Garrau, *Politiques de la vulnérabilité*, *op. cit.* ; Naïma Hamrouni, « Vers une théorie politique du care : entendre le care comme “service rendu” », *loc. cit.*
40. Iris Marion Young, *Responsibility for Justice*, *op. cit.*, p. 162.
41. Nancy Fraser, « Contradiction of Capital and Care », *loc. cit.*, p. 114.
42. Iris Marion Young, *Responsibility for Justice*, *op. cit.*, p. 144.
43. *Ibid.*, p. 145.
44. Cf. Nancy Fraser, *Qu'est-ce que la justice sociale? Reconnaissance et redistribution*, Paris, Éditions La Découverte, 2005.
45. Iris Marion Young, *Responsibility for Justice*, *op. cit.*, p. 146.





# L'objectivité en philosophie féministe des sciences : l'apport de Helen Longino

ANNE-MARIE JULIEN-GAGNÉ, *Université du Québec à Montréal (UQAM), Centre interuniversitaire de recherche sur la science et la technologie (CIRST)*

RÉSUMÉ : La conception traditionnelle de l'objectivité présente la science comme indépendante des valeurs non épistémiques. Par contraste, la philosophie féministe des sciences tente de montrer que l'influence de certaines valeurs peut être légitime en science. Dans cet article, je propose de montrer que la conception de l'objectivité de Helen Longino permet de rendre compte de cette influence de manière critique, malgré les problèmes que son approche suscite. Pour démontrer cette hypothèse, quelques pistes de solutions sont proposées par rapport aux principales critiques adressées à la conception de l'objectivité sociale de Longino, soit la menace d'une approche antiféministe et le risque d'une objectivité qui ne soit pas assez objective.

## *Introduction*

Dans nos sociétés contemporaines, la science occupe un rôle croissant. L'autorité et la valeur sont le plus souvent attribuées à la science parce qu'elle a l'ambition de produire un savoir sur le monde tel qu'il est, et non pas sur ce que nous pensons qu'il devrait être. La science est donc perçue comme une activité de production de faits sur le monde, par contraste avec, entre autres, l'art ou la littérature qui relèveraient davantage du domaine des jugements normatifs d'ordre éthique ou esthétique. Les scientifiques postulent des hypothèses visant à décrire et expliquer la réalité, qui auront à être corroborées ou infirmées par des données empiriques. Ce procédé est généralement perçu comme *objectif*, parce qu'en se consacrant uniquement aux faits empiriques, les scientifiques excluent les valeurs sociales et politiques qui pourraient venir fausser ou altérer

les connaissances scientifiques<sup>1</sup>. La science est donc valorisée parce qu'elle est objective. En raison du poids accordé à cette notion en science, il n'est pas surprenant que plusieurs philosophes des sciences se soient intéressés à l'objectivité scientifique<sup>2</sup>.

Pendant, l'objectivité telle que décrite précédemment a été largement critiquée au profit de l'élaboration d'une signification plus accessible et conforme aux processus réels de l'investigation scientifique. Le défi de ce type d'approche est alors de maintenir l'autorité épistémique de la science rendue possible par son objectivité tout en renonçant à l'idéal classique de neutralité par rapport aux valeurs sociales et culturelles. Dans cet article, je propose de montrer que l'approche de l'empirisme contextuel critique développée par Helen Longino permet d'atteindre cet objectif. Or, cette théorie, élaborée dans les années 1990 et ancrée dans la philosophie féministe des sciences, bien qu'elle soit célèbre, ne fait pas l'unanimité. Un premier élément de discordance réside dans cette contradiction avec la vision classique de neutralité et d'impartialité scientifique. Je vais montrer qu'outre ces critiques, cette théorie parvient à maintenir l'autorité épistémique de la science tout en renonçant à l'idéal de neutralité.

Pour cela, je vais d'abord arguer que la philosophie féministe des sciences permet de révéler l'influence de certaines valeurs sexistes ou racistes en science, et montrer comment la conception de l'objectivité de Longino permet de rendre compte de cette influence de manière critique. Ensuite, il s'agira d'explicitier les problèmes que l'approche de Longino, pourtant attrayante, présente. Je vais alors identifier certaines critiques qui me semblent particulièrement problématiques pour la conception de l'objectivité sociale défendue par Longino, soit la menace d'une approche antiféministe et le risque d'une objectivité qui ne soit pas assez objective. Afin de rétablir la légitimité de cette approche, je suggérerai finalement certaines pistes de solution dans le but de pallier ces problèmes.

### *1. La conception traditionnelle de la science : l'idéal de la science indépendante des valeurs et l'objectivité comme neutralité*

Pour bien comprendre la manière dont la notion classique d'objectivité a été conceptualisée, il est essentiel de la situer dans le cadre

plus général duquel elle émane. L'objectivité classique est intimement liée à la conception traditionnelle de la science comme « idéal de la science indépendante des valeurs ». Cette signification de l'objectivité et la conception de la neutralité de la science ont été théorisées par plusieurs auteur·e·s. Je reprends ici l'analyse de Heather Douglas puisqu'elle met l'accent sur la relation entre les valeurs et l'objectivité. Douglas décrit la conception de l'idéal de la science indépendante des valeurs ainsi : « the value-free ideal is more accurately the “internal scientific values only when performing scientific reasoning” ideal<sup>3</sup> ». Selon cette interprétation, l'idéal de la science indépendante des valeurs peut être compris selon trois caractéristiques :

- 1) Les valeurs sociales, culturelles ou politiques (appelées également valeurs non épistémiques) sont acceptées dans les phases externes de la pratique scientifique. Autrement dit, les valeurs non épistémiques peuvent jouer un rôle dans la détermination de l'orientation des projets de recherche, les contraintes éthiques imposées sur les choix méthodologiques, ou comme impetus personnel motivant les chercheur·e·s à poursuivre leur projet de recherche.
- 2) Les valeurs non épistémiques sont à proscrire dans les phases internes de la science. Cela signifie que, les valeurs non épistémiques devraient être évitées dans les processus de raisonnement et de justification qui mènent à l'acceptation de théories ou d'hypothèses scientifiques.
- 3) Les valeurs épistémiques sont quant à elles acceptées dans les phases internes de la science. En d'autres mots, les valeurs relatives à la production de connaissances scientifiques sont permises dans ces phases. La simplicité, le pouvoir explicatif, le pouvoir prédictif, l'étendue, la vérité, etc. peuvent intervenir dans les phases de raisonnement et de justification.

Ainsi, selon l'idéal de la science indépendante des valeurs, les scientifiques peuvent faire intervenir des valeurs non épistémiques dans les phases externes de la science, et des valeurs épistémiques dans les phases internes de la science. Cependant, ils ou elles devraient tenter, autant que faire se peut, d'éliminer l'influence des

valeurs non épistémiques lorsque des théories ou des hypothèses sont testées ou évaluées à la lumière d'éléments de preuve.

Au sein de la vision traditionnelle de la science se dessine la conception classique de l'objectivité, qui peut être reconstruite selon trois éléments principaux<sup>4</sup> :

- 1) Le premier élément est parfois appelé « la conception absolue », « la vue de nulle part » ou « le tour de Dieu ». Il s'agit de l'idée selon laquelle l'objectivité serait « sans perspective » (« *aperspectival* »), et que par-là la science décrirait les objets du monde tels qu'ils sont, indépendamment des positions sociales, politiques, historiques ou culturelles dans lesquelles se trouvent les scientifiques, voire indépendamment de l'esprit humain.
- 2) Le deuxième élément est l'absence de valeurs non épistémiques. Tel que décrit par l'idéal de la science indépendante des valeurs, seules les valeurs épistémiques peuvent être impliquées dans la justification épistémique. Dans la conception de l'idéal de la science indépendante des valeurs, l'intrusion de valeurs non épistémiques est une menace à l'objectivité scientifique, étant donné que le but de la science est de représenter le monde tel qu'il est<sup>5</sup>.
- 3) Le troisième élément consiste en une élimination des biais personnels. Selon cet élément, les résultats scientifiques ne doivent pas être une simple projection des préférences individuelles des scientifiques. La science doit alors faire la promotion de procédures impartiales, qui préviennent l'influence de tels biais.

Ces trois éléments peuvent être pensés comme conjointement constitutifs de l'objectivité, ou lui être associés de manière individuelle.

## *2. La philosophie féministe des sciences et le concept d'objectivité*

Cette conception de la science indépendante des valeurs et de l'objectivité comme neutralité ou impartialité a été abondamment critiquée dans la littérature en philosophie des sciences<sup>6</sup>. Dans cette lignée, la perspective de la philosophie féministe des sciences a su porter le coup fatal à cette conception en s'intéressant à l'apport

des femmes et des autres groupes marginalisés à la production de connaissances scientifiques. Selon la philosophe féministe des sciences Kristen Intemann, la philosophie féministe des sciences a généralement poursuivi trois objectifs :

- 1) Identifier et prévenir les biais de genres et les autres formes de biais problématiques dans le raisonnement scientifique ;
- 2) identifier et éliminer les obstacles formels et informels qui affectent la participation des femmes et des autres groupes marginalisés au sein de la science ;
- 3) s'assurer que la connaissance, les interventions et les nouvelles technologies générées par l'investigation scientifique puissent bénéficier à tout le monde en société (par opposition à seulement quelques-uns)<sup>7</sup>.

Alors que le deuxième et le troisième objectifs font généralement consensus et participent d'un projet plus général de justice sociale, le premier objectif est plus litigieux. La philosophie féministe des sciences a en effet permis de mettre au jour l'influence de biais sexistes ou racistes au sein de la science. Un exemple paradigmatique de l'influence indue de valeurs sexistes est certainement la théorie de l'infériorité cognitive naturelle des femmes, basée sur les mesures de certaines sections du crâne au 19<sup>e</sup> siècle, théorie qui ne trouve aujourd'hui aucun support empirique. Un autre exemple bien connu en philosophie féministe des sciences est celui des modèles reproductifs qui, jusqu'en 1980, promouvaient la « saga du sperme » (« sperm saga »). Selon ces théories, le processus de fécondation humaine était faussement conçu comme le résultat de l'action des spermatozoïdes « actifs », décrits comme des « guerriers » et des « vaillants héros », par rapport à des ovules « passifs », voire « endormis ». Une fois les biais sexistes mis en évidence, il a été possible d'observer un processus beaucoup plus interactif entre le spermatozoïde et l'ovule<sup>8</sup>.

Bien qu'il paraisse évident que dans ces deux exemples, les valeurs sexistes aient faussé la description des phénomènes à l'étude, la manière de surmonter ces biais crée polémique en philosophie des sciences et même parmi les philosophes féministes des sciences<sup>9</sup>. Une première option consiste à qualifier ce type de science de « mauvaise

science » en tant qu'elle ne respecte pas l'idéal de neutralité de la conception traditionnelle de la science. L'intrusion de valeurs non épistémiques, ici sexistes, aurait contribué à fausser les résultats de recherche. En ce sens, l'élimination de valeurs non épistémiques constituerait la solution à leur influence nocive. Cependant, une autre option, plus polémique, a également émergé en philosophie féministe des sciences. Dans le but de minimiser l'influence des attitudes racistes ou sexistes en science, la majorité des philosophes féministes des sciences ont défendu l'idée que les valeurs féministes pouvaient être bénéfiques à la science, par contraste avec la thèse selon laquelle pour éviter des biais racistes ou sexistes, toute forme de valeurs non épistémiques devrait être éliminée. Une « bonne science » pourrait en ce sens être biaisée<sup>10</sup>. Cette thèse ambitieuse de certaines philosophes féministes des sciences a généré une levée de boucliers de la part d'un pan plus conservateur de la philosophie des sciences, motivé par la croyance selon laquelle l'ouverture à des valeurs non épistémiques viendrait limiter, voire annihiler, l'objectivité et par là l'autorité de la science. Selon ce courant, en renonçant à la neutralité, le critère pour confirmer une hypothèse deviendrait la conformation à des valeurs sociales et politiques plutôt qu'à des éléments de preuves empiriques<sup>11</sup>. Des exemples de l'histoire des sciences tels que la science nazie ou la biologie de Lysenko donnent en effet crédit à ce type de craintes. Dans ce contexte, le projet de la philosophie féministe des sciences est double<sup>12</sup> : le premier volet, critique, consiste à montrer que le caractère désirable et idéal du concept d'objectivité comme indépendance des valeurs est infondé, voire nuisible<sup>13</sup>. Le second volet, plus positif, consiste en une démonstration de la possibilité d'une science objective qui serait en même temps influencée par des valeurs non épistémiques<sup>14</sup>.

Ainsi, la philosophie féministe des sciences a permis d'ouvrir un espace pour penser une conception de l'objectivité qui admet et rend possible la présence de valeurs non épistémiques au sein de la science comme une alternative à la vision traditionnelle. Dans ce qui suit, je vais présenter une conception de l'objectivité issue de la philosophie féministe des sciences qui intègre explicitement des valeurs féministes : la conception de l'objectivité sociale et procédurale (que

je désignerai par l'acronyme OSP) d'Helen Longino. Par la suite, je vais examiner les différentes critiques faites à cette conception de l'objectivité pour tenter d'y répondre.

### *3. L'empirisme contextualiste critique d'Helen Longino*

Avant d'exposer la conception de l'OSP de Longino, situons-la dans le cadre épistémologique au sein duquel elle s'insère. Longino a développé ce qu'on appelle l'empirisme contextualiste critique (ECC). Cette approche est empiriste, car la connaissance scientifique est définie comme un contenu accepté par une communauté scientifique particulière et qui se conforme à l'objet visé par le contenu. L'acceptation de ce contenu doit, pour que la connaissance soit dite objective, être le résultat de l'interaction critique entre les membres de la communauté scientifique. Ainsi, l'ECC fait partie de l'approche empiriste parce qu'au sein de cette théorie, l'expérience (par l'expérimentation ou l'observation) est la base ultime de la connaissance. L'ECC est contextuel parce que l'évaluation épistémique est toujours comprise dans le contexte, toujours social, au sein duquel elle prend place. Elle est critique parce que, pour Longino, c'est la critique qui permet de rendre explicite ce contexte. En effet, l'interaction critique rend possible la production d'un savoir scientifique objectif, où l'objectivité est comprise en référence aux normes qui guident la production du savoir.

L'empirisme contextualiste est basé sur la thèse de la sous-détermination des théories scientifiques par les éléments de preuve défendue par Duhem et Quine. Tout comme ces deux auteurs, Longino défend l'idée que les données, à elles seules, ne peuvent pas départager des hypothèses/théories concurrentes, parce que les énoncés des hypothèses concernent des éléments « extraempiriques » à ce qui est décrit dans les énoncés concernant les données. La relation entre les hypothèses théoriques et les éléments de preuve est toujours médiée par des présuppositions d'arrière-plan, qui forment le contexte dans lequel les données acquièrent leur pertinence en tant que preuve<sup>15</sup>. Dans la perspective contextualiste adoptée par Longino, différents présupposés d'arrière-plan vont assigner une pertinence en termes d'éléments de preuve à un même

ensemble de données et/ou d'observations. Or, une préoccupation légitime qui peut être soulevée lorsque l'on reconnaît la présence des présuppositions d'arrière-plan dans la justification épistémique est la possible – et plausible – influence des valeurs et des intérêts dans la production de connaissances scientifiques. Si la connexion de justification établie entre les théories et les éléments de preuve n'est pas seulement déterminée par un lien logique, alors les valeurs sociales et culturelles peuvent jouer un rôle dans cette connexion<sup>16</sup>. En effet, les valeurs non épistémiques pourraient agir à titre de présuppositions d'arrière-plan, ou pourraient motiver l'acceptation de présuppositions d'arrière-plan. La connaissance scientifique peut alors être dite influencée par les valeurs parce que les présuppositions d'arrière-plan ne sont pas composées uniquement de faits scientifiques et de valeurs épistémiques, mais également de valeurs non épistémiques. Ces affirmations sont fondées sur plusieurs études de cas dont s'inspire Longino, dont celle de la différenciation sexuelle et l'endocrinologie<sup>17</sup>.

Dans la littérature scientifique, il est admis qu'il existe une corrélation entre les hormones sexuelles et la différenciation sexuelle selon trois aspects : les différences anatomiques et physiologiques, les différences comportementales et les différences cognitives<sup>18</sup>. Cette corrélation est interprétée comme la manifestation de l'effet des hormones sexuelles sur la différenciation sexuelle. L'objectif de Longino dans cette étude de cas est de mettre au jour les présupposés d'arrière-plan qui font partie du contexte social et culturel dans lequel ces recherches en endocrinologie sont menées. Dans ce qui suit, il s'agira de présenter la discussion de Longino qui porte sur les différences sexuelles et anatomiques liées à l'effet des hormones sexuelles, puisqu'il s'agit du cas où les recherches empiriques à ce sujet sont les plus solidement établies<sup>19</sup>. Il s'agit donc d'un cas que l'on pourrait qualifier de « bonne science », dont les résultats sont fondés sur des éléments de preuve solides. Il est à noter que l'originalité de Longino est de montrer que des présupposés qui contiennent des valeurs non épistémiques comme le dimorphisme sexuel, sont mêlés à des généralisations supportées empiriquement dans le processus de justification épistémique.

Comme le rapporte Longino, trois types d'éléments de preuve sont utilisés pour démontrer l'effet des hormones sexuelles sur la différenciation sexuelle anatomique, soit :

- 1) La corrélation entre l'anatomie mâle et femelle et un niveau plus ou moins haut d'hormones sexuelles (androgènes et œstrogènes) dans le corps.
- 2) La corrélation entre l'anatomie masculine et féminine « ambiguë » et des niveaux très hauts ou très bas d'hormones sexuelles.
- 3) Les études sur des animaux portant sur les effets des différents niveaux d'hormones et la différenciation sexuelle<sup>20</sup>.

Longino montre qu'au sein des études portant sur la différenciation sexuelle anatomique et physiologique en fonction de l'endocrinologie, la valeur (sociale) du dimorphisme sexuel (ou de l'essentialisme sexuel) joue un rôle clé dans la relation d'évidence que les chercheur-e-s formulent entre les données empiriques et les hypothèses. Cette valeur contextuelle ferait partie des présupposés d'arrière-plan globaux qui constituent le contexte de la recherche en endocrinologie. Autrement dit, selon Longino, ces études sont menées en fonction de la présupposition selon laquelle il existerait deux sexes biologiques, les sexes masculin et féminin, clairement différenciés. Ainsi, chacun des trois types d'éléments de preuve devient pertinent pour corroborer la différenciation sexuelle dimorphique seulement si le dimorphisme est déjà accepté en tant que valeur contextuelle. Pour Longino, bien que cette valeur entre en jeu dans le processus de justification épistémique, il n'en demeure pas moins que les résultats scientifiques sont appuyés sur des données empiriques. Selon Longino, l'admission du rôle de cette valeur n'invalide pas l'entièreté des recherches menées à ce sujet. Le danger réside plutôt dans le fait que si ces présomptions concernant le dimorphisme sexuel ne sont pas explicitées, elles peuvent masquer la possibilité d'un classement différent, par exemple un classement des sexes biologiques sur un continuum, sur lesquels les prototypes sexuels masculins et féminins peuvent représenter les extrêmes<sup>21</sup>. Autrement dit, dans ce cas d'étude, ce n'est pas le fait qu'une valeur non épistémique telle que le dimorphisme ait influencé la justification

épistémique qui est problématique. Les deux classifications, celle du continuum des sexes biologiques et celle du dimorphisme, sont possibles au regard des données empiriques recueillies. Ce qui pose problème dans ces études est le présupposé du dimorphisme sexuel qui n'a pas été explicité comme présupposé, et plutôt présenté comme un résultat empiriquement prouvé.

Par ce cas d'étude, il est possible de comprendre que c'est par le biais des valeurs non épistémiques présentes dans les présuppositions d'arrière-plan que la science s'éloigne de l'idéal de neutralité décrit plus tôt. Cette distance permet alors l'élaboration d'une nouvelle conception de l'objectivité qui admet les valeurs non épistémiques au cœur même des phases internes de la science.

#### *4. Pour un nouvel idéal : l'objectivité sociale et procédurale (OSP)*

C'est l'objectivité sociale et procédurale (OSP) développée par Longino qui vient fournir à la science les balises au sein desquelles les valeurs non épistémiques peuvent être légitimes. En tenant pour acquise la présence plus que plausible des valeurs non épistémiques en science, c'est le dialogue critique entre les membres d'une communauté scientifique qui devrait permettre d'identifier et de critiquer l'influence des valeurs et des intérêts au sein des différentes communautés scientifiques. Cette conception de l'objectivité est caractérisée comme sociale, car pour Longino, seule une communauté épistémique peut être dite objective. Elle est appelée procédurale parce que ce sont les procédures et méthodes de production de savoir scientifique mises en place par une communauté scientifique qui font de cette communauté épistémique une communauté objective<sup>22</sup>. Avec l'OSP, Longino offre une conception de l'objectivité qui permet aux valeurs non épistémiques de jouer un rôle dans la connaissance scientifique, tout en ayant l'ambition de rejeter le relativisme radical. Au cœur de sa théorie se trouve la notion de critique intersubjective transformatrice (« transformative intersubjective criticism », abréviation CIT). Il s'agit du dialogue critique entre les membres d'une communauté scientifique, guidé par certaines normes. Ce dialogue permet de préserver l'idéal d'objectivité, tout en reconnaissant la nature sociale des pratiques de production scientifique<sup>23</sup>.

Selon Longino, la CIT peut être obtenue en soumettant la communauté scientifique à quatre normes. Ces normes ont pour fonction de contraindre les structures et les interactions impliquées dans la production de connaissance en insistant sur l'importance du dialogue et de la critique<sup>24</sup> :

- 1) Il doit y avoir des forums où les méthodes, raisonnements, preuves observationnelles, etc., puissent être publiquement débattus et critiqués (« venues for criticism »), tels que le processus de révision par les pairs pour la publication. Les différents aspects de la recherche (la méthodologie, l'interprétation des données, etc.) doivent donc être examinés de manière critique par la communauté scientifique.
- 2) La communauté doit présenter une réceptivité à la critique (« uptake of criticism »). La critique doit être réellement entendue et doit pouvoir transformer au fil du temps la science (par contraste avec une simple tolérance à la critique). Par exemple, lorsqu'un article est soumis à publication et commenté par des évaluateurs externes, les commentaires doivent être intégrés, ce qui mènera à la modification du contenu de l'article, à une défense plus solide du propos ou à l'abandon de la thèse soutenue<sup>25</sup>.
- 3) La communauté doit posséder des standards publiquement reconnus (« shared public standards ») par référence auxquels les théories, les hypothèses et les données sont évaluées. Les recherches sont critiquées (point 1) en fonction de différents critères épistémiques acceptés par une communauté. Les valeurs épistémiques qui guident la production de connaissances scientifiques (simplicité, pouvoir explicatif, etc.) font également partie de ces standards. Selon Longino, différentes sous-communautés épistémiques vont se dessiner en fonction de leur adhérence à certains standards et certaines valeurs épistémiques. L'adéquation empirique est la seule valeur qui doit être communément partagée par tous les sous-groupes.
- 4) On doit retrouver une égalité d'autorité intellectuelle « tempérée » (« tempered equality of intellectual authority »)

au sein de la communauté scientifique. Chacun des membres de la communauté doit pouvoir participer à la critique sans que son appartenance à un groupe socio-économique ou politique particulier décrédibilise l'expression de sa critique. Ainsi, la race, le genre, l'âge ou l'orientation sexuelle ne doit pas venir interférer dans la participation aux processus critiques décrits plus haut. L'égalité de l'autorité intellectuelle est dite « tempérée » au sens où l'autorité intellectuelle doit être répartie en fonction de l'expertise uniquement. Malgré le critère de l'expertise, Longino précise que tout être humain doit être traité comme potentiellement capable de raisonner et de produire une critique<sup>26</sup>.

Les hypothèses, théories et programmes de recherche peuvent être dits plus ou moins objectifs dans la mesure où la manière dont ils sont générés satisfait ces normes<sup>27</sup>. L'objectivité scientifique se présente donc par degrés, en ce que les communautés scientifiques mettent en place des procédures qui se conforment plus ou moins à ces quatre normes. La critique est dans ce cadre fortement encouragée, puisque c'est par la différence de perspectives et de points de vue écoutés et entendus que la science peut progresser, en éliminant des présupposés d'arrière-plan qui se révéleraient problématiques. Pour Longino, une diversité de perspectives est nécessaire pour que soient mises en évidence les différentes présuppositions d'arrière-plan. Ceux et celles qui ne partagent pas les valeurs communément admises par une communauté épistémique sont plus à même d'identifier et de critiquer ces présupposés. Une communauté épistémique homogène court donc le risque de maintenir invisibles des présupposés d'arrière-plan problématiques<sup>28</sup>. Longino précise par ailleurs que plus une communauté scientifique est diversifiée, plus la CIT sera effective et générera des effets positifs pour la production de connaissance scientifique. En effet, puisque les quatre normes ont pour but de rendre explicites les différents présupposés d'arrière-plan qui sous-tendent les hypothèses et théories scientifiques, ces présupposés peuvent être critiqués plus facilement. Par exemple, si des femmes et des personnes racisées sont intégrées dans les communautés scientifiques, les biais sexistes et racistes ont plus de

chances d'être découverts et critiqués<sup>29</sup>. Cette diversité peut aussi mener à davantage de créativité en termes de projets de recherche, étant donné que ces projets sont généralement motivés par les intérêts et valeurs des chercheur·e·s<sup>30</sup>.

La conception de l'objectivité de Longino est donc en opposition avec la conception traditionnelle de la science et par là avec la conception traditionnelle de l'objectivité comme neutralité des valeurs. L'idéal de neutralité est ici remplacé par l'idéal de la « gestion des valeurs sociales » (« social value management ideal<sup>31</sup> »), où les valeurs non épistémiques ne doivent pas être éliminées, mais plutôt être identifiées, discutées et critiquées. La théorie de l'OSP développée par Longino rend possible une science influencée par les valeurs non épistémiques, mais également objective, en insistant sur l'objectivité procédurale, qui est par nature sociale.

## *5. Critiques et pistes de solution*

### *5.1. L'OSP est-elle féministe ?*

Bien que prometteuse dans sa façon d'intégrer les valeurs non épistémiques en science, l'OSP ne fait pas consensus. Une première critique qui peut être identifiée dans la littérature est celle de l'accusation d'antiféminisme portée à Longino<sup>32</sup>. La deuxième critique consiste à reprocher à l'OSP son manque d'objectivité.

En ce qui concerne le risque d'une approche antiféministe, cette accusation se base sur l'idée que l'égalité d'autorité intellectuelle tempérée, l'une des quatre normes de l'OSP, demande la recherche active de l'expression de plusieurs perspectives au sein de la recherche scientifique. Comme je l'ai expliqué plus haut, cette norme implique que les perspectives des femmes et des autres groupes marginalisés soient recherchées pour favoriser l'explicitation et la critique des présupposés d'arrière-plan. Selon une interprétation possible de cette norme, pour maximiser la diversité, les perspectives des personnes racistes et misogynes devraient être elles aussi recherchées puisque c'est par la multiplication des points de vue possibles que les présupposés d'arrière-plan problématiques pourront être identifiés. Ainsi, même si l'objectif de Longino est de maximiser la diversité épistémique en redonnant voix aux personnes

faisant partie de groupes opprimés traditionnellement exclus de la production du savoir scientifique, sa conception de l'objectivité demanderait également à favoriser l'apport critique de groupes oppresseurs, tels que les personnes racistes et sexistes. Autrement dit, la conception de l'objectivité de Longino demanderait à intégrer activement et explicitement des groupes oppresseurs au sein de la recherche scientifique puisque ces perspectives pourraient elles aussi servir à mettre au jour des présupposés problématiques. L'OSP de Longino aurait donc pour implication la promotion de valeurs et intérêts à la fois féministes *et* antiféministes. Puisque les valeurs féministes demandent minimalement l'identification et la lutte contre l'oppression des groupes marginalisés<sup>33</sup>, et que l'OSP semble demander la présence de valeurs antiféministes, il n'est plus clair que l'OSP puisse se prétendre féministe.

En réponse à cette critique, Rolin<sup>34</sup> a proposé la solution suivante : des attitudes sexistes ou racistes entrent directement en conflit avec deux critères de l'OSP, soit le critère de réceptivité à la critique et le critère d'égalité d'autorité intellectuelle tempérée si compris correctement. Parce que les idéologies racistes ou sexistes impliquent que ce ne sont pas tous les êtres humains qui sont perçus comme capables de participer à la critique en fonction de leur expertise, elles sont en contradiction avec le critère d'égalité d'autorité intellectuelle tempérée. Pour Longino, le critère d'égalité d'autorité intellectuelle tempérée comporte deux éléments. D'abord, cette égalité d'autorité intellectuelle est partagée en fonction de l'expertise de chacun. Les scientifiques possédant une expertise dans un domaine de recherche spécifique sont considéré·e·s comme détenant plus de connaissances dans ce domaine. Cependant, pour Longino, l'autorité intellectuelle n'est pas seulement une question de connaissances supérieures. Il s'agit également de posséder des capacités cognitives telles que des habiletés observationnelles, d'analyse et de réflexion, qui rendent possible l'expression de commentaires pertinents et convaincants sur la recherche faite. Des croyances racistes et sexistes empêcheraient d'atteindre ce critère d'objectivité, étant donné qu'elles rejettent la participation d'un individu à la production de savoir scientifique sur la base de préjugés sociaux, et non sur la base de l'autorité

intellectuelle. Qui plus est, parce que les idéologies racistes ou sexistes décrédibilisent directement ou indirectement certains individus en fonction de leur appartenance à des groupes sociaux marginalisés, elles n'assurent pas une réceptivité suffisante à la critique de la part de la communauté scientifique. Ainsi, Longino posséderait les ressources pour parer cette attaque si les critères de réceptivité à la critique et d'égalité d'autorité intellectuelle tempérée sont interprétés adéquatement.

Cependant, une autre critique semble pertinente quant à la possibilité d'idéologies antiféministes au sein de la science : bien que les critères proposés par Longino soient *formellement* incompatibles avec des attitudes racistes ou sexistes, dans la pratique, il est possible que ces critères ne permettent pas réellement d'exclure ces idéologies de la communauté scientifique<sup>35</sup>. À eux seuls, les critères de l'OSP ne seraient pas suffisants pour mettre en place des mécanismes d'exclusion effectifs des attitudes racistes ou sexistes. Pour répondre à cette préoccupation, il faut vraisemblablement admettre qu'il est en effet nécessaire d'élaborer des mécanismes effectifs qui préviennent l'intrusion d'attitudes racistes ou sexistes dans les communautés scientifiques. L'ajout de ces mécanismes ne semble pas venir contredire la conception de l'OSP défendue par Longino, mais plutôt la préciser. Ces précisions viendraient spécifier comment, dans la pratique, les attitudes racistes ou sexistes doivent être contrées. Ce travail reste à faire, mais les outils employés pour lutter contre les attitudes racistes ou sexistes ne semblent pas venir contredire les normes de l'OSP si elles sont interprétées comme le suggère Rolin.

### *5.2. L'OSP est-elle objective ?*

Le second pan critique auquel fait face l'OSP de Longino est le caractère proprement objectif de cette conception<sup>36</sup>. Par exemple, selon Crasnow, le problème d'une théorie de l'objectivité qui se cantonne à décrire les processus sociaux idéaux de la science, où l'objectivité réfère à l'examen public par la critique intersubjective des institutions et connaissances scientifiques, est qu'elle ne permet pas d'éviter le relativisme. Si ce qui rend objective la science est uniquement la CIT, il devient difficile pour Longino de rendre

compte du caractère particulier de la science par rapport à d'autres modes de production du savoir. Qui plus est, selon Crasnow, dire que la science est objective revient à dire que les objets décrits par la science et leurs propriétés ne sont pas seulement le reflet de nos normes sociales et culturelles. Or, insister sur le caractère social de l'activité scientifique ne garantit pas que ce soit le cas. Pour Crasnow, il serait possible d'imaginer des cas où une communauté scientifique suivrait adéquatement les normes de l'OSP prescrites par Longino, mais dans lesquels la connaissance produite par cette communauté ne se conformerait pas aux phénomènes du monde.

Pour être en mesure de répondre à cette critique, il faut revenir à la manière dont Longino comprend le concept d'objectivité. Elle reconnaît en effet que le concept d'objectivité a plusieurs significations. Selon elle, deux significations principales peuvent être distinguées : l'objectivité métaphysique et l'objectivité méthodologique. L'objectivité métaphysique implique que les hypothèses et théories scientifiques représentent le monde tel qu'il est<sup>37</sup>. Par contraste, l'objectivité méthodologique réfère aux modes d'investigation scientifique utilisés pour parvenir à une connaissance. Pour Longino, un accord justifié de manière intersubjective est ce qui confère une valeur épistémique à une théorie ou une hypothèse scientifique. En ce sens, si des processus non arbitraires et non subjectifs sont utilisés pour accepter ou rejeter une théorie scientifique, tels que la CIT, alors ce mode d'investigation mis en place par une communauté épistémique peut être dit « objectif ». Qui plus est, selon Longino, l'objectivité méthodologique est ce qui permet de garantir l'objectivité métaphysique<sup>38</sup>. L'OSP se concentre explicitement sur l'objectivité méthodologique. Or, il n'est pas clair que l'objectivité méthodologique assure l'objectivité métaphysique, comme semble pourtant le défendre Longino. Suivant Crasnow, il me semble donc que l'insistance de Longino sur les processus sociaux d'investigation scientifique (objectivité méthodologique) écarte un autre sens que nous attribuons généralement à l'objectivité, soit la relation entre la connaissance et le monde (objectivité métaphysique). L'exigence d'objectivité selon laquelle ce qui est décrit par les théories scientifiques existe bel et

bien dans la nature me semble être un élément central du concept d'objectivité, qui assure à la science sa légitimité épistémique.

Cet angle mort de l'OSP me semble plus problématique que la critique d'antiféminisme présentée plus haut. Étant donné que l'un des objectifs principaux de Longino est de maintenir la légitimité de la science par rapport aux autres disciplines tout en permettant une vision de la science incluant les valeurs non épistémiques, l'absence du sens métaphysique de l'objectivité est un enjeu de taille. Néanmoins, je voudrais suggérer brièvement que Longino a proposé des ressources conceptuelles qui pourraient être utilisées pour surmonter cette limite apparente. Bien qu'il soit vrai que l'OSP se concentre majoritairement sur l'aspect procédural de l'objectivité, Longino a développé un concept alternatif d'acceptabilité épistémique (« epistemic acceptability ») dans le cadre de l'ECC<sup>39</sup>. Ce critère, que Longino conçoit comme la condition nécessaire d'un standard scientifique, est la nécessité d'une adéquation empirique entre les théories et les données empiriques. Il faut donc se rappeler que bien que l'OSP passe sous silence la référence des théories au monde, l'ECC développé par Longino aborde cette question. Deuxièmement, dire que les valeurs non épistémiques entrent en jeu dans le raisonnement scientifique ne signifie pas que les valeurs non épistémiques peuvent remplacer les éléments de preuve dans l'investigation scientifique. Selon Longino, les données empiriques conservent leur rôle prépondérant dans la justification épistémique. Comme dans le cas de la différenciation sexuelle (voir section 4), les mesures du taux d'hormones et leur lien avec le développement des organes sexuels demeurent des éléments cruciaux de l'investigation scientifique. Cependant, la connexion entre ces données et les hypothèses est médiée par les présuppositions d'arrière-plan, où des valeurs épistémiques et non épistémiques peuvent être présentes<sup>40</sup>.

Pour répondre à la critique du manque d'objectivité de l'OSP, je suggère donc que si la notion d'adéquation empirique était intégrée à l'OSP de manière plus explicite, elle rendrait cette conception plus satisfaisante, intégrant à la fois les processus sociaux qui mènent à la production de connaissance scientifique, c'est-à-dire l'objectivité méthodologique, et la relation entre la connaissance et le monde,

c'est-à-dire l'objectivité métaphysique. Ces deux sens de l'objectivité sont essentiels pour que la valeur et l'autorité qui sont généralement attribuées à la science soient préservées, et donc pour que l'OSP soit satisfaisante au regard de ses ambitions.

## *6. Conclusion*

Dans cette analyse, j'ai abordé le thème de l'objectivité scientifique sous l'angle de la philosophie féministe des sciences. J'ai défendu que l'OSP de Longino permet de surmonter les problèmes des conceptions classiques de l'objectivité et que le cadre théorique de l'ECC présente les ressources conceptuelles nécessaires pour répondre aux critiques lui étant adressées. Pour montrer cela, j'ai d'abord présenté la manière selon laquelle la science avait été traditionnellement conceptualisée comme excluant les valeurs non épistémiques dans les phases internes de l'investigation scientifique. La conception de l'objectivité classique qui s'est dégagée de ce cadre renvoie donc principalement à l'idée que les valeurs sociales et culturelles ne doivent pas faire partie des théories et hypothèses scientifiques. J'ai montré ensuite comment la philosophie féministe des sciences a permis de remettre en question ces conceptions et d'ouvrir la voie pour penser une science légitime mais influencée par les valeurs non épistémiques. J'ai également mis en évidence les défis auxquels font face les nouvelles approches de la science et de l'objectivité. Par la suite, j'ai défendu que l'ECC de Longino offrait une conception éclairante de la place et du rôle des valeurs non épistémiques en science, puis précisé la signification de l'objectivité au sein de ce nouveau cadre théorique. L'importance de la critique et des différentes perspectives au sein des communautés scientifiques, intégrées grâce aux quatre normes de l'OSP, a été discutée. Pour finir, j'ai présenté deux critiques de taille : la critique de la menace d'antiféminisme et la critique du manque d'objectivité. Pour ces deux critiques, j'ai suggéré des pistes de solution qui me semblaient pouvoir pallier les problèmes ciblés.

En somme, l'OSP de Longino paraît une théorie très prometteuse pour penser les valeurs en science. Malgré cela, un travail d'élaboration conceptuelle reste à faire quant à deux points principaux. D'abord,

les mécanismes concrets envisagés pour maximiser l'objectivité au sein de communautés scientifiques doivent être élaborés. Pour éviter complètement l'accusation d'antiféminisme adressée à l'OSP, il faudra proposer des mécanismes réels qui permettent de bloquer les idéologies racistes ou sexistes en science. Ensuite, la manière dont l'OSP conçoit la relation des théories au monde doit être explicitée. Sur ce point, il faudra démontrer que l'objectivité sociale telle que défendue par Longino assure également l'objectivité référentielle.

- 
1. Cf. Karen Cordrick Haely, *Objectivity in the feminist philosophy of science*, London, A&C Black, 2008, p. 6-7.
  2. Cf. Lorraine Daston et Peter Galison, *Objectivity*, Cambridge (MA), MIT Press, 2007; Heather Douglas, « The Irreducible Complexity of Objectivity » dans *Synthese*, n°. 138 (2004), p. 453-473; Elisabeth Lloyd, « Objectivity and the Double Standard for Feminist Epistemologies » dans *Synthese*, n°. 104 (1995), p. 351-381.
  3. Heather Douglas, *Science Policy, and the Value-Free Ideal*, Pittsburgh, University of Pittsburgh Press, 2009, p. 45. Il est à noter que d'autres caractérisations seraient possibles. Je reprends celle de Douglas parce qu'elle ancre sa description de l'idéal traditionnel de la science dans le contexte du débat quant au rôle des valeurs sociales et culturelles en science, ce qui est l'objet de cet article.
  4. Cf. Sharon Crasnow, « Feminist philosophy of science : Values and objectivity » dans *Philosophy Compass*, vol. 8, n°. 4 (2013), p. 413-423; Julian Reiss et Jan Sprenger, « Scientific Objectivity », *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* [en ligne], E. N. Zalta (ed.), <https://plato.stanford.edu/archives/win2017/entries/scientific-objectivity/> (Page consultée le 7 février 2019).
  5. Cf. Elizabeth Potter, *Feminism and philosophy of science : An introduction*, New York, Routledge, 2006, p. 76-77.
  6. Cf. Thomas Samuel Kuhn, *The Structure of Scientific Revolutions*, Second edition, Chicago, University of Chicago Press, 1962 [1970]; Paul Feyerabend, « Explanation, Reduction and Empiricism » dans Herbert Feigl et Grover Maxwell (ed.), *Scientific Explanation, Space, and Time*, Minnesota Studies in the Philosophy of Science, vol. III, Minneapolis, University of Minneapolis Press, 1962, p. 28-97; John Dupré, « Fact and Value » dans Harold Kincaid, John Dupré et Alison

- Wylie, *Value-Free Science? : Ideals and Illusions*, New York, Oxford University Press, 2007, p. 24-71.
7. Kristen Intemann, « Feminism, Values, and the Bias Paradox » dans Kevin C. Elliott et Daniel Steel, *Current Controversies in Values and Science*, Routledge, 2017, p. 130-131 [Je traduis].
  8. Cf. Emily Martin, « The egg and the sperm : How science has constructed a romance based on stereotypical male-female roles » dans *Signs : Journal of Women in Culture and Society*, vol. 16, n° 3 (1991), p. 485-501 ; Karen Cordrick Haely, *op. cit.*, p. 69-71, pour une discussion.
  9. Stéphanie Rupy, « Rôle des valeurs en science : contributions de la philosophie féministe des sciences » dans *Écologie & politique*, vol. 2 (2015), p. 46-47.
  10. Cf. Donna Haraway, « Situated Knowledges : The Science Question in Feminism and the Privilege of Partial Perspective » dans *Feminist Studies*, vol. 14, (1988), p. 575-599 ; Sandra Harding, *Whose Science? Whose Knowledge? Thinking from Women's Lives*, Ithaca, Cornell University Press, 1991 ; Helen Longino, *Science as Social Knowledge : Values and Objectivity in Scientific Inquiry*, Princeton, Princeton University Press, 1990 ; Helen Longino, *The Fate of Knowledge*, Princeton, Princeton University Press, 2002.
  11. Cf. Susan Haack, « Epistemological Reflections of an Old Feminist » dans *Reason Papers*, vol. 18 (1993), p. 31-42 ; Cassandra Pinnick, Noretta Koertge et Robert Almeder, *Scrutinizing Feminist Epistemology : An Examination of Gender in Science*, New Brunswick, Rutgers, 2003.
  12. Sharon Crasnow, *loc. cit.*
  13. Cf. Sharyn Clough, *Beyond epistemology : A pragmatist approach to feminist science studies*, Maryland, Rowman & Littlefield, 2003 ; Elisabeth Lloyd, *loc. cit.*
  14. Elizabeth Anderson, « Knowledge, Human Interests, and Objectivity in Feminist Epistemology » dans *Philosophical Topics*, vol. 23 (1995), p. 27-58 ; Heather Douglas, *SciencePolicy, and the Value-Free Ideal*, *op. cit.* ; Helen Longino, *Science as Social Knowledge : Values and Objectivity in Scientific Inquiry*, *op. cit.* ; Helen Longino, *The Fate of Knowledge*, *op. cit.*
  15. Helen Longino, *Science as Social Knowledge : Values and Objectivity in Scientific Inquiry*, *op. cit.*, p. 44.
  16. Helen Longino, « Beyond “bad science” : Skeptical reflections on the value-freedom of scientific inquiry » dans *Science, Technology, & Human Values*, vol. 8, n° 1 (1983), p. 9-15 ; Helen Longino, *Science as*

- Social Knowledge : Values and Objectivity in Scientific Inquiry*, *op. cit.*, chapitres 5 et 6.
17. *Ibid.*, chapitres 6-8.
  18. *Ibid.*, p. 112.
  19. Les deux autres cas discutés par Longino constituent des exemples où les résultats empiriques ne permettent pas de conclure à un effet direct des hormones sexuelles sur la différenciation comportementale ou cognitive. Il est donc moins clair que Longino considère ces deux cas comme de la « bonne science ».
  20. *Ibid.*, p. 113.
  21. *Ibid.*, p. 126-127; cf. Sharon Crasnow, « Models and reality : When science tackles sex » dans *Hypatia*, vol. 16, n° 3 (2001), p. 138-148 pour ce type d'analyse.
  22. Daniel Hicks, « Is Longino's Conception of Objectivity Feminist? » dans *Hypatia*, vol. 26, n 2 (2011), p. 333-351.
  23. Helen Longino, *The Fate of Knowledge*, *op. cit.*, p. 129; cf. *id.*, *Science as Social Knowledge : Values and Objectivity in Scientific Inquiry*, *op. cit.*, p. 62-63.
  24. Helen Longino, *Science as Social Knowledge : Values and Objectivity in Scientific Inquiry*, *op. cit.*, p. 76-80; H. Longino, *The Fate of Knowledge*, *op. cit.*, p. 128-135; Stéphanie Ruphy, *loc. cit.*, pour la traduction.
  25. Cf. Daniel Hicks, *loc. cit.*, pour l'exemple.
  26. Cf. Helen Longino, *The Fate of Knowledge*, *op. cit.*, p. 131-133, pour une clarification.
  27. *Id.*, *Science as Social Knowledge : Values and Objectivity in Scientific Inquiry*, *op. cit.*, p. 76.
  28. *Ibid.*, p. 80.
  29. Kristen Intemann, « Feminism, Values, and the Bias Paradox », *loc. cit.*
  30. Miriam Solomon, « Norms of epistemic diversity » dans *Episteme*, vol. 3, n° 1-2 (2006), p. 23-36.
  31. Cf., par exemple, Kristen Intemann, « Feminism, Values, and the Bias Paradox », *loc. cit.*, pour cette appellation.
  32. Daniel Hicks, *op. cit.*; Kristen Intemann, « Feminism, Underdetermination, and Values in Science » dans *Philosophy of Science*, vol. 72 (2005), p. 1001-1012; Kristen Intemann, « Diversity and Dissent in Science : Does Democracy Always Serve Feminist Aims? » dans Heidi Grasswick (ed.), *Feminist Epistemology and Philosophy of Science : Power in Knowledge*, Dordrecht, Springer Science – Business

- Media B.V., 2011, p. 111-132; Kristen Intemann, « Feminism, Values, and the Bias Paradox », *loc. cit.*
33. Kristin Borgerson, « Amending and defending critical contextual empiricism » dans *European Journal for Philosophy of Science*, vol. 1, n° 3 (2011), p. 435.
34. Kristina Rolin, « Can Social Diversity Be Best Incorporated into Science by Adopting the Social Value Management Ideal? » dans Kevin C. Elliott et Daniel Steel, *Current Controversies in Values and Science*, New York, Routledge, 2017.
35. Kristen Intemann, « Diversity and Dissent in Science : Does Democracy Always Serve Feminist Aims ? », *loc. cit.*
36. Sharon Crasnow, « Can science be objective? Longino's Science as social knowledge » dans *Hypatia*, vol. 8, n° 3 (1993), p. 194-201; Karen Cordrick Haely, *op. cit.*; Miriam Solomon et Alan Richardson, « A critical context for Longino's critical contextual empiricism » dans *Studies in History and Philosophy of Science*, vol. 36, n° 1 (2005), p. 211-222.
37. Helen Longino, *Science as Social Knowledge : Values and Objectivity in Scientific Inquiry*, *op. cit.*, p. 62.
38. *Ibid*, p. 62-63.
39. Helen Longino, *The Fate of Knowledge*, *op. cit.*, p. 115-121.
40. *Id.*, *Science as Social Knowledge : Values and Objectivity in Scientific Inquiry*, *op. cit.*, p. 99.





# Une épistémologie féministe pour les mouvements cognitif et sociopolitique de la neurodiversité

MYLÈNE LEGAULT, *Université du Québec à Montréal*

PIERRE POIRIER, *Université du Québec à Montréal*

RÉSUMÉ : Divers modèles de la neurodiversité cognitive sont actuellement développés par des chercheurs et chercheuses en neurosciences (Anderson, 2015 ; Joel, 2016) en opposition à l'essentialisme évolutionnaire de la fin du 20<sup>e</sup> siècle. Nous soutenons que de tels modèles peuvent servir de base empirique au mouvement sociopolitique d'émancipation qui a actuellement cours en psychiatrie, aussi connu sous le nom de neurodiversité (Silberman, 2015). Ce mouvement adopte une pensée populationnelle mettant l'accent sur la variation (la diversité) cognitive en tant qu'aspect essentiel des populations humaines. Pour arrimer adéquatement ces deux courants de la neurodiversité, nous proposons d'opter pour une épistémologie ainsi que des préceptes méthodologiques féministes. Nous soutenons ici que les valeurs pragmatiques décrites par Longino (1994) nous paraissent particulièrement pertinentes pour faire ce travail et, à titre d'exemple, développerons deux d'entre elles, soit l'hétérogénéité ontologique et la diffusion du pouvoir.

## *Introduction*

Le terme « neurodiversité » a été forgé par Judy Singer en 1998 dans sa thèse *Odd People In*<sup>1</sup> et en est venu progressivement à dénoter deux phénomènes liés. D'une part, le terme nomme un mouvement sociopolitique d'inclusion des personnes dont les profils neurocognitifs avaient été jusqu'alors compris comme déviants, et par conséquent comme tombant sous la responsabilité de la psychiatrie.<sup>2</sup> D'autre part, il qualifie une nouvelle compréhension anti-essentialiste de l'organisation neurocognitive humaine, qui voit la variété des profils neurocognitifs

comme la norme, ne considérant pas la différence comme marque de pathologie<sup>3</sup>. Ces courants sociopolitique et cognitif de la neurodiversité s'opposent chacun à leur façon à une conception influente de l'esprit humain, celle d'un profil cognitif normatif, se déployant dans plusieurs domaines qui se soutiennent mutuellement, et faisant dès lors office de paradigme. La problématique réside dans l'aspect normatif d'un modèle universel ou « typique » de la cognition qui marginalise les profils cognitifs différents du modèle type. Par exemple, nous avons d'une part, du côté psychologique et psychiatrique, des thérapies comportementales (*Applied Behavior Analysis*)<sup>4</sup> ou bien, encore aujourd'hui, des organismes (comme *Autism Speaks*) qui travaillent à remédier aux manifestations comportementales de l'autisme. D'autre part, du côté des sciences cognitives et neurocognitives, nous avons des modèles cognitifs essentialistes ou évolutionnistes qui cherchent à comprendre la cognition Humaine (celle de l'Homme avec un grand « H ») sous un profil homogène, comprenant toute diversité comme dysfonction. C'est dans le cadre de ce paradigme dominant que l'on considérera comme appropriées des thérapies comportementales pour corriger les profils cognitifs jugés déviants. La correspondance entre les approches thérapeutiques visant à renforcer de façon intensive et précoce les comportements désirés ou à diminuer les comportements non désirés (*Early Intensive Behavior Intervention, EIBI*) et le cadre théorique essentialiste qui leur est sous-jacent indique l'avantage qu'auraient à collaborer les dimensions sociopolitiques et cognitives de la neurodiversité. Un modèle inclusif (et non simplement intégratif) de la diversité (dimension cognitive) appuie ainsi les revendications d'une identité neurodiverse (dimension sociopolitique), tout comme la dimension sociopolitique nourrit la dimension cognitive (critiques, témoignages, etc.).

Le féminisme a déjà ouvert la voie à une telle collaboration, en liant l'épistémologie au social<sup>5</sup>, ou à l'éthique<sup>6</sup>, en soutenant la thèse du caractère essentiellement social de l'épistémologie et le projet d'une société épistémiquement plus juste. La critique féministe de la science a ainsi permis un point de bascule entre la quête d'une science absolue et la pluralité des perspectives offrant non seulement de nouvelles méthodes de recherche, mais aussi de nouvelles questions de recherche.

Nous croyons qu'un cadre épistémologique féministe, d'emblée social et axé sur l'oppression épistémique<sup>7</sup> et sociale<sup>8</sup>, est tout indiqué pour cette tâche, et donc que le moment est venu d'établir une épistémologie féministe pour la neurodiversité. Nos recherches consistent alors à puiser dans l'épistémologie féministe pour la consolidation d'une neurodiversité sociopolitique, cognitive et, nous l'espérons, clinique.

Une enquête plus exhaustive analyserait comment différentes épistémologies féministes conçoivent une entreprise de recherche adaptée à la neurodiversité, mais nous nous limiterons ici à l'épistémologie empiriste féministe d'Helen Longino, et notamment aux valeurs pragmatiques qu'elle y promet. Dans son article, « In search of feminist epistemology<sup>9</sup> », Longino propose de regrouper quelques valeurs invoquées dans différents écrits féministes. Nous soutiendrons que cette épistémologie féministe offre un cadre épistémique dans lequel il est possible de traiter de questions ou enjeux comme la réponse du mouvement de la neurodiversité (qu'elle soit cognitive ou sociopolitique) à l'essentialisme cognitif, doctrine s'étant insinuée dans différentes institutions telles que la psychiatrie. Nous nous concentrerons plus particulièrement, dans la troisième section, sur l'importance des modèles explicatifs qui intègrent à leurs valeurs épistémologiques l'hétérogénéité ontologique, puis sur l'importance de la diffusion du pouvoir, entendue comme l'importance de rendre les programmes de recherche accessibles aux acteurs et actrices concerné-es par la recherche. Cela nous permet de compléter les débats théoriques – mais aussi éthiques<sup>10</sup> – avec des approches contemporaines pour la neurodiversité cognitive<sup>11</sup> et politique<sup>12</sup>. Nous apporterons d'abord des précisions sur ce qui est entendu par ces deux types de neurodiversités en présentant quelques modèles de la neurodiversité cognitive présentement développés par des chercheurs et chercheuses en neurosciences<sup>13</sup>, puis en situant la neurodiversité en tant que mouvement sociopolitique d'émancipation.

### *1. Neurodiversités*

À l'essentialisme évolutionnaire de la fin du 20<sup>e</sup> siècle, Anderson<sup>14</sup> oppose une conception de l'organisation neurocognitive dans laquelle la connectivité fonctionnelle du cerveau se modifie constamment,

donnant naissance à des structures cognitives transitoires (TALoNS)<sup>15</sup> déterminées par les exigences de la tâche, l'engagement présent des autres régions cérébrales et leur différenciation fonctionnelle. Cette différenciation dépend à son tour de biais adaptatifs, mais également des exigences et engagements passés qui ont sculpté la connectivité structurelle du cerveau. On retrouve un cas concret de ce genre d'architecture neurocognitive dans les travaux de Daphna Joel. Celle-ci montre, par exemple, que les différences de genre/sexe observées parmi les cerveaux humains ne soutiennent pas l'idée essentialiste selon laquelle il existerait un cerveau masculin (« male brain ») et un cerveau féminin (« female brain »). Cette binarité, où le cerveau masculin et le cerveau féminin seraient mutuellement exclusifs, présuppose qu'il y aurait peu de chevauchement entre les caractéristiques cérébrales des hommes et des femmes (c'est-à-dire un dimorphisme entre les cerveaux des hommes et des femmes) et que ces différences seraient consistantes (c'est-à-dire que chaque cerveau aurait ou bien uniquement les caractéristiques masculines, ou bien uniquement les caractéristiques féminines)<sup>16</sup>. Or, ses travaux montrent plutôt un chevauchement important entre les cerveaux humains, de sorte qu'il y a peu d'individus possédant majoritairement les caractéristiques statistiquement plus présentes chez les hommes ou chez les femmes. Il est donc problématique de prendre, comme le fait l'essentialisme cognitif, ces cerveaux rares comme étant typiques de la population humaine. Les données démontrent plutôt que chaque cerveau humain est une mosaïque unique de caractéristiques cérébrales, certaines plus communes chez les hommes, d'autres plus communes chez les femmes, et d'autres encore partagées par les hommes et les femmes. Qui plus est, la mosaïque propre d'un individu varie selon les tâches effectuées ou les conditions environnementales<sup>17</sup>. Dans une tentative d'explication évolutionnaire-développementale (« evo-devo »), Daphna Joel suggère, avec Cordelia Fine et John Dupré, que l'évolution aurait doté la population humaine d'une variété de cerveaux et que c'est l'environnement, notamment l'environnement culturel, qui détermine quel jeu de caractéristiques prédominera à chaque moment de la vie d'un individu<sup>18</sup>. Contrairement aux thèses essentialistes de la

psychologie évolutionniste<sup>19</sup>, le « genre du cerveau » ne serait donc pas déterminé par la sélection naturelle, mais bien « sélectionné » par l'environnement (physique, mais notamment social et culturel). Ainsi, la biologie fournirait une variabilité intragénérationnelle des patrons comportementaux associés au genre dans la population, alors que les conditions socio-environnementales détermineraient leur stabilité transgénérationnelle<sup>20</sup>. Si, en suivant le principe de la pensée populationnelle en biologie, on présume que tous les traits manifestent une variabilité intragénérationnelle, et que des conditions psychiatriquées comme le déficit d'attention, l'autisme, la dyslexie, etc., ne sont que des régions spécifiques dans cette variation au sein de la population, on peut penser, en suivant la thèse de Fine, Dupré et Joel<sup>21</sup>, que la stabilité transgénérationnelle de ces conditions est déterminée par des conditions socio-environnementales.

De tels modèles peuvent servir de base empirique au mouvement sociopolitique d'émancipation qui a actuellement cours en psychiatrie, aussi connu sous le nom de mouvement de la neurodiversité<sup>22</sup>. Opposant la pensée populationnelle caractéristique de la biologie contemporaine à l'essentialisme de la biologie prédarwinienne et de notre pensée biologique intuitive (« folk essentialism »)<sup>23</sup>, ce mouvement met l'accent sur la variation (la diversité) cognitive des populations humaines. Il intègre celle-ci non pas en marge, mais au cœur des modèles, positionnant par le fait même – il s'agit ici d'une conséquence sociopolitique – la population neurodiverse au cœur de la communauté, permettant une agentivité aux personnes neurodiverses. Ici « permettre une agentivité », signifie permettre aux personnes neurodiverses d'être des acteurs et actrices au sein de la population, au sein de la communauté. Nous verrons alors qu'une diffusion du pouvoir au cœur des modèles explicatifs appuie une diffusion du pouvoir social et politique. Nous associons en ce sens la diffusion du pouvoir en tant que valeur pragmatique d'une épistémologie féministe au pouvoir épistémique (herméneutique et testimonial). Nous y reviendrons. Ainsi, tout comme il serait problématique, selon les données empiriques, d'établir des cerveaux « typiques », c'est-à-dire un modèle homogène du cerveau masculin et un autre du cerveau féminin, il n'y aurait pas de profil cognitif

dit « typique » dans la population humaine réelle. Non seulement nous retrouverions une variété de profils cognitifs distincts, mais chaque profil varierait selon les situations, c'est-à-dire selon la tâche et l'environnement. Ce déplacement du profil cognitif, déterminé non plus par une sélection naturelle, mais bien sélectionné par l'environnement, nous amènera à accorder une place primordiale à l'environnement dans le développement des profils cognitifs, et par le fait même dans le développement des profils dits neurodivers, ce que nous offrent des modèles plus récents en neurosciences cognitives ; niches culturelles<sup>24</sup>, approches prédictives<sup>25</sup>, etc.

## *2. L'épistémologie empiriste féministe de Longino*

Nous retrouvons donc aujourd'hui deux courants de neurodiversité, l'un en provenance des neurosciences cognitives soutenant l'existence d'une diversité de profils cognitifs, l'autre s'inspirant de la biologie (la pensée populationnelle) pour guider une action sociopolitique d'émancipation pour les personnes qui subissent diverses formes d'oppression en raison de leurs profils cognitifs particuliers. Pour arrimer adéquatement ces deux courants, nous proposons d'opter pour une épistémologie et des préceptes méthodologiques féministes comme ceux d'Helen Longino<sup>26</sup>. Nous croyons en effet que les valeurs pragmatiques que propose Longino peuvent tantôt soutenir la neurodiversité cognitive, tantôt la neurodiversité sociopolitique, et tantôt encore entretenir des liens complexes de soutien mutuel entre les deux<sup>27</sup>.

L'épistémologie de Longino est à la fois empiriste, féministe et sociale. L'empirisme contemporain, comme celui de Longino<sup>28</sup> ou de van Fraassen<sup>29</sup>, s'oppose au réalisme scientifique, selon lequel la science vise la formulation de théories qui décrivent le monde tel qu'il est, c'est-à-dire vise à produire des théories *vraies*, et selon lequel l'acceptation d'une théorie scientifique implique la croyance qu'elle est vraie. Longino qualifie son empirisme de contextualiste et de critique. Par souci de simplicité, nous présenterons son empirisme par le biais de celui de van Fraassen en montrant comment il s'en distingue.

Suivant la conception dite « sémantique » des théories<sup>30</sup>, l'empirisme constructif de van Fraassen conçoit les théories comme

des ensembles de modèles. Van Fraassen qualifie son empirisme de *constructif* justement pour souligner le fait que l'activité principale de la science en est une de construction (de modèles) et non pas de découverte (de faits ou de vérités). L'empirisme constructif restreint alors la vérité aux sous-structures empiriques des théories<sup>31</sup>, lesquelles sont vraies lorsqu'elles sont isomorphes aux modèles de données (des représentations abstraites des données, par exemple une équation obtenue des données brutes par régression linéaire). Ainsi une théorie sera dite empiriquement adéquate à proportion que les sous-structures empiriques de ses modèles sont isomorphes aux modèles de données. L'adéquation empirique est donc une vertu sémantique des théories, qu'elles possèdent lorsque leurs sous-structures empiriques sont vraies. Longino<sup>32</sup> souligne que cette vertu a servi bon nombre de féministes, en ce qu'elles ont montré l'inadéquation de certaines théories avec les données observées. Elles soulevèrent – nous pouvons penser aux recherches<sup>33</sup> de Ruth Bleier<sup>34</sup>, Anne Fausto-Sterling<sup>35</sup>, Richard Lewontin<sup>36</sup> et Ruth Doell<sup>37</sup> – des conceptions de recherches erronées et des méthodologies inappropriées. Plusieurs critiques féministes se basent d'ailleurs sur cette valeur minimale (c'est le cas par exemple de Cordelia Fine et Jordan-Young lorsqu'elles déconstruisent la méthodologie des travaux de Baron-Cohen). Ainsi, il n'y aurait aucune raison de penser qu'une étude bien faite générerait des modèles de données qui seraient isomorphes aux sous-structures empiriques de ces théories. Selon cette conception de la science, toutefois, les théories construites par les scientifiques ne contiennent pas uniquement des sous-structures empiriques, qui pourraient être vraies ou non, mais également des sous-structures qui servent des fins pragmatiques, lesquelles lui conféreront un ensemble d'avantages pratiques : élégance mathématique, simplicité, consilience, ampleur, mais surtout, pour van Fraassen<sup>38</sup>, un pouvoir explicatif. En plus de son adéquation empirique (« empirical adequacy »), une théorie possédera donc des valeurs pragmatiques. Accepter une théorie scientifique implique ainsi deux croyances : la croyance en son adéquation empirique, ce qui correspond au principe non controversé d'exactitude en science, et la croyance qu'elle respecte ces valeurs pragmatiques. L'empirisme constructif s'oppose ainsi au

réalisme scientifique, non pas en rejetant le principe d'adéquation empirique, mais bien en ajoutant une dimension pragmatique pour les sous-structures non empiriques, conçues traditionnellement sous la dimension sémantique par le réalisme. Ce sont ces valeurs pragmatiques que Longino qualifiera de contextuelles, car elles proviennent des présupposés d'arrière-plan qu'un chercheur ou une chercheuse amène à la situation épistémique de formulation et d'évaluation des théories.

L'épistémologie de Longino<sup>39</sup> est empiriste en ce qu'elle pose, comme van Fraassen, que l'acceptation d'une théorie implique la croyance en son adéquation empirique. Mais son épistémologie est féministe en ce que ses valeurs pragmatiques ne focalisent pas exclusivement, comme chez van Fraassen, sur les valeurs explicatives ou d'autres valeurs pragmatiques traditionnelles (consilience, simplicité, etc.), lesquelles peuvent désavantager les femmes au plan épistémique en les excluant des pratiques d'enquête, en niant leur autorité épistémique ou leur style cognitif<sup>40</sup> (par exemple, la consilience, qui recommande la recherche d'accord entre les différentes théories, désavantagera les femmes lorsque plusieurs de ces théories véhiculent des biais sexistes). Longino propose que l'on privilégie des théories qui possèdent des valeurs contextuelles davantage en adéquation avec les pratiques féministes : la nouveauté, l'hétérogénéité ontologique, la complexité des relations, l'applicabilité aux besoins humains et la diffusion du pouvoir. Ces valeurs nous paraissent particulièrement pertinentes pour évaluer les modèles de la neurodiversité cognitive dans le cadre du mouvement sociopolitique en faveur de la reconnaissance de la neurodiversité, et particulièrement enclines à faire avancer l'état actuel des connaissances qui nous concerne.

Nous pouvons diviser la liste des valeurs pragmatiques féministes de Longino<sup>41</sup> en deux grandes classes. D'une part, nous retrouvons des valeurs pragmatiques qui ciblent l'objet de recherche : il s'agit de *la nouveauté*, de *l'hétérogénéité ontologique* et de *la complexité des relations*. D'autre part, nous retrouvons des valeurs pragmatiques qui ciblent plutôt l'accessibilité des programmes de recherche : il s'agit du principe de *l'applicabilité aux besoins humains* ainsi que de

*la diffusion du pouvoir*. Nous ne chercherons pas ici à rendre justice aux détails ou aux conséquences positives pour la connaissance des valeurs pragmatiques de Longino, mais il nous semble tout de même essentiel de les présenter brièvement toutes. Nous porterons ensuite notre attention sur deux de ces valeurs pour en montrer les liens avec des thèses en provenance de la neurodiversité cognitive ou sociopolitique. Un travail similaire pourrait être fait pour les autres valeurs, bien que nous ne soutenions pas que toutes soient également pertinentes eu égard au travail qui nous concerne ici.

D'abord, le principe de nouveauté correspond au fait de favoriser de nouveaux modèles explicatifs pour ouvrir la possibilité de s'éloigner des schèmes dominants, et soutenir ainsi un contexte fertile pour la construction de modèles manifestant davantage de valeurs sémantiques et pragmatiques. Il s'agit de maintenir un agnosticisme à l'égard des cadres théoriques classiques et, parallèlement, une motivation pour la découverte, ce qui favorise un contexte opportun à la modification des programmes de recherche. Ensuite, le principe d'hétérogénéité ontologique offre aux modèles explicatifs l'intégration de la variation et permet ainsi de résister à une catégorisation rigide par laquelle la différence se voit marginalisée, du moins étiquetée comme étant déviante. Pour les objets d'études concrets du féminisme, nous pouvons penser à ce rejet de fortes catégories binaires comme les concepts prétendument universels de *femme* et d'*homme*. Une approche favorisant l'homogénéité ontologique réduirait les nuances à une moyenne, à un concept universel et essentialisant. Le mouvement vers l'hétérogénéité s'accorde avec un mouvement similaire en philosophie des sciences, rejetant la notion essentialiste d'espèce naturelle<sup>42</sup> laquelle prône une homogénéité des objets de la science pour y assurer la valeur des inductions, à la faveur d'un concept d'espèce naturelle basé sur la notion de groupe (*cluster*) homéostatique de propriétés<sup>43</sup>. Selon cette conception dite « HPC » (pour *Homeostatic Property Cluster*) des espèces naturelles, il suffit qu'un mécanisme homéostatique structure suffisamment le groupe pour assurer les inductions, sans exiger que les membres du groupe partagent un ensemble spécifique de propriétés, ni même que ce soit le même mécanisme qui assure

cette structure pour chaque membre du groupe. Dans le cas du genre, par exemple, et suivant la thèse de Fine, Dupré et Joel, on pourrait soutenir que le genre est une espèce naturelle, non pas parce qu'il possède une essence biologique, comme le penserait celui ou celle qui adopte la vision essentialiste des espèces naturelles, mais parce que des mécanismes socioculturels causent la stabilité transgénérationnelle qui assure la valeur des inductions, et ce tant que persiste le mécanisme socioculturel à l'origine de cette stabilité transgénérationnelle. Rappelons que ceci signifie simplement que le concept légitime des inductions tant qu'est actif le mécanisme qui assure la structure du groupe homéostatique de propriétés, et non pas qu'il existe au fond une essence associée au genre : il faut se garder ici de faire une lecture essentialiste de l'expression « espèce naturelle ». Directement en lien avec cette valeur, Longino ajoutera la valeur pragmatique de la complexité des relations, afin de favoriser des relations interactives plutôt que des relations dialectiques (du type dominant et subordonné) dans les modèles explicatifs.

À ces trois valeurs (nouveau, hétérogénéité ontologique et complexité des relations), qui concernent la façon d'appréhender l'objet d'étude pour les modèles explicatifs, Longino ajoute également des valeurs qui englobent à un niveau plus général les démarches scientifiques. Elle valorise ainsi l'accessibilité aux savoirs à travers l'importance de l'applicabilité des modèles aux besoins humains et de la diffusion du pouvoir. Ces mesures visent respectivement à améliorer les conditions matérielles ainsi qu'à rendre accessibles les programmes de recherche à une variété de chercheurs et chercheuses, par exemple par un faible coût de la reproduction des expérimentations identifiées comme preuves pour une théorie donnée. L'accessibilité rejoint plus particulièrement l'importance d'une discussion démocratique en recherche<sup>44</sup>, entre autres par des interactions critiques et coopératives entre chercheurs et chercheuses, mais aussi par un accès égalitaire aux programmes de recherche, et c'est surtout elle qui confère à l'épistémologie empiriste contextualiste de Longino son caractère critique.

Ces valeurs pragmatiques, que l'on voit apparaître au sein des approches féministes, influencent les théories issues des programmes

de recherche de sorte à intégrer, en plus des preuves (c'est-à-dire l'adéquation empirique), différentes valeurs sociales. Ceci présuppose que les chercheurs et chercheuses ne sont pas neutres, c'est-à-dire que la recherche ne fait pas preuve d'une objectivité absolue, puisqu'ils et elles sont incrusté·e·s au cœur d'un tissu socioculturel. Cependant, plutôt que de rejeter la scientificité d'une théorie en raison de l'absence d'objectivité, les épistémologues féministes misent plutôt sur l'importance de multiplier les perspectives impliquées dans les programmes de recherche et la discussion critique égalitaire entre eux. Si nous comprenons la connaissance comme le résultat d'un processus non pas individuel, mais collectif et social, nous pouvons comprendre les valeurs pragmatiques de Longino comme une hypothèse sur l'organisation optimale d'une communauté engagée dans une entreprise épistémique : sera optimale, ou du moins plus efficace que la communauté actuelle, celle qui adoptera ces valeurs et en fera ses vertus. Nous voyons que ces valeurs, bien qu'associées aux recherches féministes, ne se restreignent pas aux objets de recherche classiquement féministes, comme la question du genre, mais mettent plutôt en place des méthodes propres à une démarche inclusive. Elizabeth Anderson souligne d'ailleurs que « ces valeurs sont féministes au sens où elles font avancer les intérêts féministes, mais leurs utilités ne se limitent pas au féminisme<sup>45</sup> ». C'est pourquoi nous voyons dans les valeurs décrites par Longino des outils pertinents quant à la question de la neurodiversité, particulièrement pour l'établissement de ponts entre les modèles de la diversité cognitive et les valeurs politiques et sociales de la neurodiversité.

### *3. Vers une épistémologie féministe pour la neurodiversité*

En intégrant ainsi des valeurs pragmatiques aux valeurs sémantiques, l'épistémologie féministe nous permet de porter un nouveau regard sur notre objet de recherche qu'est la neurodiversité. La force de cette approche consiste en ce qu'elle permet de traiter de questions sociopolitiques dans le contexte de la pratique scientifique, et donc d'articuler ensemble le mouvement pour une neurodiversité sociopolitique et les modèles cognitifs neurodiversifiés, au même titre que l'épistémologie féministe rallie le féminisme en tant que

mouvement d'abord social à la sphère du savoir, aux connaissances, voire à l'épistémè. En appliquant une telle épistémologie aux neurodiversités cognitives et sociopolitiques, nous montrerons qu'elle permet de mieux comprendre la dynamique que peuvent entretenir ces deux approches (ralliant ainsi motivation sociopolitique et projet scientifique).

Nous avons distingué deux classes de valeurs pragmatiques : celles qui ciblent les objets de recherche et celles élargissant l'accessibilité des programmes de recherche. Nous développerons un exemple pour chacune d'elles, en traitant respectivement de l'hétérogénéité ontologique puis de la diffusion du pouvoir. Précisons cependant que notre objectif n'est ici que de donner un aperçu de l'attrait d'intégrer une dimension féministe et sociale aux programmes de recherche en sciences cognitives et en psychiatrie, et non de faire un portrait exhaustif d'une telle application.

### *3.1. Hétérogénéité ontologique*

Selon certain·e·s biologistes<sup>46</sup> et philosophes de la biologie<sup>47</sup>, la pensée populationnelle (« population thinking ») fut l'une des grandes contributions de Darwin à la biologie, voire à la science. Pour Mayr<sup>48</sup>, les développements en biologie avant Darwin étaient freinés par ce qu'il appelle la pensée typologique (« typological thinking »), qui présuppose une forme d'homogénéité ontologique au sein des espèces biologiques, c'est-à-dire un ensemble de propriétés essentielles caractérisant chaque espèce, puisqu'il est impossible de comprendre l'évolution des espèces en se demandant comment un type en est devenu un autre. Selon la pensée populationnelle, il n'existe pas de types dans la nature : il n'existe que des individus variant les uns des autres dans plusieurs dimensions et partageant plus ou moins certaines propriétés. Il n'y a aucun type, aucune essence, en biologie : pas d'espèces (ou tous les autres groupes de la classification linnéenne), pas de femelles ou de mâles, pas d'organes, pas de maladies, etc. Une espèce animale n'est pas un type d'animal – créé par Dieu par exemple – mais une entité (une population) potentiellement spatialement dispersée, mais temporellement continue (par descendance de ses membres), et qui change dans le

temps. Adopter la pensée populationnelle, c'est méthodologiquement refuser de voir des types pour ne voir que des individus et de la variation. Ce principe méthodologique entre toutefois en conflit avec notre essentialisme intuitif (« folk essentialism ») : le fait que, peut-être pour des raisons évolutives<sup>49</sup>, mais peut-être aussi pour des raisons computationnelles (mécanismes d'apprentissage), nous avons tendance à projeter des essences dans le monde.

Dans le domaine qui nous intéresse, la question de l'hétérogénéité ontologique recoupe, entre autres, l'importance de la variabilité des profils cognitifs défendue par le mouvement sociopolitique de la neurodiversité, avançant ainsi que cette variété, au même titre que la biodiversité, serait avantageuse pour l'espèce. En effet, nous avons souligné plus tôt que ce mouvement adopte une pensée populationnelle mettant l'accent sur la variation qui, nous le croyons, doit se trouver au cœur des modèles explicatifs des profils cognitifs. Tout comme pour le genre<sup>50</sup>, les profils neurocognitifs forment une mosaïque, c'est-à-dire qu'ils sont composés de différents assortiments de propriétés variant de manière continue. En intégrant cette valeur pragmatique qui vise spécifiquement à éviter la réduction d'une réalité complexe à un modèle « typique », non seulement nous nous éloignons d'un essentialisme biologique, mais encore, cela nous permet de rendre épistémique la volonté sociopolitique de représenter la diversité au cœur des modèles théoriques. Nous intégrons ainsi aux programmes de recherche des éléments comme la pluralité des profils neurocognitifs au sein de la population et au sein même des individus, c'est-à-dire la variation de profils en fonction des tâches et des environnements. Notons que le travail de Longino nous permet de proposer d'intégrer des valeurs politiques (disons celles d'un mouvement sociopolitique de la neurodiversité) au sein des programmes de recherche, c'est-à-dire des modèles construits quant à la cognition, passant ainsi d'un programme de recherche apolitique (neutre) à un programme de recherche politisé (féministe). Il nous permet également de soulever l'existence de valeurs partiales dans les modèles actuels. Nous tirons ainsi des travaux de Longino une mise en garde quant à la partialité des chercheurs et chercheuses, qui ne sont jamais neutres et toujours dans une position située<sup>51</sup>.

Il ne s'agit alors pas simplement d'intégrer la valeur pragmatique de l'hétérogénéité ontologique dans la sélection des modèles de la cognition humaine, mais de constater également l'existence actuelle d'une valeur accordée à l'homogénéité ontologique.

Une autre conséquence pertinente des travaux de Longino consiste à mettre en lumière le fait qu'il n'y a rien, hormis le contexte social, qui rend l'homogénéité ontologique plus « objective » ou plus près de ce que pourrait être une « meilleure science » que ne le serait une mise en valeur de son dual : l'hétérogénéité ontologique. La prétention à une meilleure scientificité en respectant l'homogénéité ontologique serait donc biaisée. Pour revenir à notre objet de recherche, la problématique se trouve ici dans l'aspect normatif d'un modèle universel ou « typique » de la cognition qui marginalise, voire psychiatrise, les profils cognitifs différents du modèle type. Cela n'est pas sans rappeler l'histoire de l'homosexualité, d'abord mise en marge par les approches essentialistes de la sexualité, puis intégrée progressivement dans les modèles sous l'idée d'une plus grande complexité des profils sexuels (échelle de Kinsey, grille d'orientation sexuelle de Klein). Bien que la question des profils cognitifs fait peut-être davantage écho aux sciences cognitives, voire aux neurosciences, des conséquences humaines et sociales entrent également en jeu : profils psychiatriques, mise en marge de certains groupes identifiés comme étant déviants par rapport à une norme, développement de thérapies, et même certaines questions éthiques concernant l'arrêt de grossesses lorsque l'enfant est neurodivergent<sup>52</sup>.

### *3.2. Diffusion du pouvoir*

Quant à l'accessibilité au savoir, soulignons la valeur pragmatique de la diffusion du pouvoir, entre autres pour sa forte corrélation avec l'importance des témoignages que l'on retrouve au niveau sociopolitique de la neurodiversité, où le point de vue situé des personnes neurodiverses doit importer. Il s'agit alors d'intégrer le point de vue situé en tant qu'élément de preuve. Cependant, cette valeur nous amène à nous questionner sur la notion d'expertise : qui peut et qui doit participer aux programmes de recherche ? Comment y incorporer, par exemple, le rejet de certaines pratiques cliniques

par la communauté concernée? À quel moment une revendication sociale devient-elle un élément du savoir à intégrer à l'épistémè des programmes de recherche? Pour la question de la neurodiversité, nous voyons apparaître une pratique visant à inclure davantage, dans le champ épistémique, les points de vue situés. Certains chercheurs et certaines chercheuses mettent d'ailleurs en place des comités consultatifs regroupant les personnes concernées par la recherche. Cette pratique élargit ainsi la communauté de recherche à des membres auparavant considérés non suffisamment experts pour être intégrés à la discussion auprès des chercheurs et chercheuses, devenant ainsi des membres qui détiennent un savoir exclusif permettant d'enrichir les programmes de recherche<sup>53</sup>. La question de l'expertise est alors délimitée par ces différents rôles répartis entre les chercheurs et chercheuses et le groupe de recherche consulté. Élargir l'accès aux programmes de recherche à travers une redistribution de l'autorité en favorisant la multiplicité des perspectives permet alors d'ouvrir les objets de la science à différents enjeux faisant typiquement partie des sciences sociales et politiques.

Ainsi, les premiers pas de la mise en place d'une éthique de l'autisme se manifestent<sup>54</sup>. Cela, nous croyons, constitue un progrès vers une éthique plus large de la neurodiversité, qui permettrait d'aborder certaines questions sociales et politiques associées à ces objets de recherche. Nous avons souligné plus tôt une corrélation entre la diffusion du pouvoir en tant que valeur épistémique au cœur des programmes de recherche (neurodiversité cognitive), puis l'accroissement d'un pouvoir épistémique pour les agents neurodivers. Leurs témoignages sont alors pris au sérieux (justice testimoniale) et on leur accorde une autorité épistémique, s'éloignant ainsi d'un paradigme où, par exemple, les agents autistes n'ont pas de théorie de l'esprit<sup>55</sup>, n'ayant non seulement pas accès à l'esprit des autres, mais ayant aussi du mal à accéder à leur propre esprit. Comment, en effet, accorder une place épistémique à des personnes qui sont incapables d'introspection? Nous voyons ici la dynamique étroite entre les modèles explicatifs et les répercussions sociales, dynamique pour laquelle une révision du modèle théorique modifie la place sociale de l'autisme, comme il ne peut y avoir autorité épistémique

sans agentivité épistémique. Les modèles environnementaux de l'autisme, où les conditions socio-environnementales déterminent la stabilité des conditions cognitives, nous permettent de conserver l'agentivité des profils cognitifs diversifiés, puisqu'il ne s'agit plus de l'individu (de l'agent), mais bien de différentes configurations entre les agents et l'environnement.

Longino précise que la valeur de la diffusion du pouvoir est la version pratique du passage à des relations dynamiques plutôt que dominantes-subordonnées dans les modèles explicatifs, et c'est en ce sens que nous comprenons la relation entre les chercheurs et chercheuses et les objets de recherches : redonner du pouvoir épistémique aux agents ayant des profils cognitifs neurodivers. En fait, et nous revenons ici à l'importance de l'environnement, attribuer un pouvoir épistémique aux agents neurodivers en tenant compte de leurs témoignages et en décentralisant le pouvoir (synonyme d'une diffusion du pouvoir pour Longino<sup>56</sup>) nous fait constater la part de l'environnement dans la détection de ce qui est identifié comme étant un « trouble ». Miranda Fricker<sup>57</sup> nous permet ici d'identifier plus clairement une relation étroite entre le choix du modèle explicatif et la présence ou non d'injustices épistémiques, de même que leur importance, qu'il s'agisse d'injustices en lien avec l'accès à la connaissance (injustice herméneutique) ou bien d'un préjudice quant à la crédibilité accordée (injustice testimoniale). La crédibilité du témoignage des personnes neurodiverses peut être affectée par les modèles essentialistes de la cognition, c'est-à-dire que ceux-ci peuvent engendrer des injustices testimoniales. On peut également se demander si les ressources herméneutiques offertes par ces théories sont en mesure de rendre compte du vécu de ces mêmes personnes. Avons-nous, par exemple, la même richesse de vocabulaire pour cibler différentes nuances des expériences autistiques que nous avons pour les expériences neurotypiques? Or, pour rendre compte au niveau épistémique de ces expériences ou perspectives, il faut au préalable reconnaître une certaine pluralité des expériences, ce qui nous rapporte à l'importance de l'hétérogénéité ontologique. La relation dynamique entre la justice herméneutique et la justice testimoniale qui s'en suit est tout aussi importante, selon nous, puisque les personnes neurodiverses

peuvent enfin utiliser des ressources dans leurs revendications : le fait de considérer le témoignage comme des éléments de preuve permet l'intégration des personnes autistes dans la dimension épistémique, ce qui leur donne par le fait même des ressources épistémiques parce qu'elles peuvent enfin s'appuyer sur des théories qui tiennent compte de leur réalité pour argumenter, ce qui augmente par le fait même la crédibilité de leurs témoignages. La diffusion du pouvoir, dans la construction des modèles explicatifs, appuierait ainsi une diffusion de pouvoir social et politique, et cet appui favoriserait aussi en retour la construction de meilleurs modèles. En ce sens, la diffusion de pouvoir en tant que valeur pragmatique d'une épistémologie féministe est liée au pouvoir épistémique (herméneutique et testimonial) des personnes neurodiverses.

#### 4. Conclusion

Certains développements récents<sup>58</sup> intègrent à la recherche le point de vue situé des personnes autistes. En prenant au sérieux ces témoignages, cela oblige à réviser certaines hypothèses et suggère, par exemple, que, contrairement à ce qu'affirment des théories comme celle de Chevallier *et al.*<sup>59</sup>, les personnes autistes ont bel et bien de la motivation sociale. Cette révision suggère que conclure à un manque de motivation sociale vient plutôt des normes sociales utilisées pour interpréter leurs comportements. Cet exemple permet de constater que l'intégration de telles valeurs pragmatiques, ici l'hétérogénéité ontologique et la diffusion du pouvoir, peuvent mener à des révisions non seulement théoriques, mais potentiellement sociales. Le domaine clinique a fait un pas en ce sens au cours des nombreuses révisions du manuel diagnostique et statistique des troubles mentaux de l'American Psychiatric Association (*Diagnostic and Statistical Manual of Mental Disorders*, DSM). Le passage de l'« autisme infantile » au « trouble autistique » lors de la révision du DSM-III<sup>60</sup>, suivi de l'ajout du syndrome d'Asperger en 1994 (DSM-IV)<sup>61</sup>, permettant d'identifier des comportements autistiques sans retard langagier, et enfin (avec le DSM-5<sup>62</sup>) le remplacement de la famille des troubles envahissants du développement par le trouble du spectre de l'autisme ont permis de couvrir une plus

grande hétérogénéité de la population autistique. Cette flexibilité grandissante au cours de l'évolution du DSM vise à couvrir sans réduction la variabilité des profils autistiques observés au niveau de la recherche. Le passage d'un cadre typologique à un cadre populationnel du spectre autistique ne semble cependant pas tout à fait suivi d'une révision populationnelle des théories de la cognition en général. Malgré en effet la conceptualisation de l'autisme en tant que spectre, les théories de la cognition continuent à considérer les profils autistiques comme des anomalies, plutôt que comme une variante au sein de la diversité des profils cognitifs. La question se pose également du côté neurotypique : à l'instar du concept de spectre pour les conditions neurodiverses, nous pouvons nous interroger sur la présence d'un spectre (de variation sur un continuum) pour les profils neurotypiques, spectre se fondant continument dans celui de l'autisme. De plus, chercher les causes de l'autisme en ne tenant pas compte de la complexité des relations (vertu pragmatique féministe), c'est-à-dire, entre autres, de la part socio-environnementale du développement cognitif, rejoint cette tendance des approches essentialisantes, qui réduisent l'agentivité épistémique des individus considérés comme « défaillants ».

Nous pensons alors qu'un modèle explicatif capturant plutôt l'hétérogénéité du concept pourrait stabiliser la classe (ou les classes) d'individus capturée par le concept du trouble du spectre de l'autisme, participer à une meilleure diffusion du pouvoir (et du savoir), et enrichir, par le fait même, la variabilité des profils cognitifs neurotypiques. Arrimer ainsi ces deux courants de la neurodiversité, en révisant les conditions épistémiques, nous permet d'évaluer les modèles de la neurodiversité cognitive dans le cadre du mouvement sociopolitique en faveur de la reconnaissance de la neurodiversité. Nous avons souligné en introduction qu'il s'agissait ici de s'outiller d'une méthode de recherche adaptée à l'objet de la neurodiversité, c'est-à-dire à la façon de faire de la science concernant cet objet. L'épistémologie sociale et féministe de Longino nous offre un exemple d'accès à de tels outils, à un cadre de recherche intégrant la variation comme partie constituante des modèles, qu'il s'agisse de l'objet de la recherche ou de ses différentes perspectives.

1. Judy Singer, *Neurodiversity : the birth of an idea*, Lexington, Kentucky, 2017.
2. Steve Silberman, *Neurotribes : the legacy of autism and the future of neurodiversity*, New York, Avery, 2015.
3. Thomas Armstrong, *The Power of Neurodiversity : Unleashing the Advantages of Your Differently Wired Brain*, Cambridge (MA), Da Capo Press, 2010.
4. Ole Ivar Lovaas, « Behavioral treatment and normal educational and intellectual functioning in young autistic children » dans *Journal of Consulting and Clinical Psychology*, vol. 55, n° 1 (1987).
5. Helen Longino, « Essential Tensions – Phase Two : Feminist, Philosophical, and Social Studies of Science » dans *The Social Dimensions of Scientific Knowledge*, Notre Dame, University of Notre Dame Press, 1992.
6. Miranda Fricker, *Epistemic Injustice : Power and the Ethics of Knowing*, New York, Oxford University Press, 2007.
7. *Ibid.*
8. Sally Haslanger, *Resisting Reality*, Oxford, Oxford University Press, 2012.
9. Helen Longino, « In Search of Feminist Epistemology » dans *Monist*, vol. 77 (1994).
10. Kristien Hens, Ingrid Robeyns et Katrien Schaubroeck, « The ethics of autism » dans *Philosophy Compass*, 2018.
11. Michael L. Anderson, « Mining the brain for a new taxonomy of mind » dans *Philosophy Compass*, vol. 10, n° 1 (2015); Daphna Joel, « Captured in terminology : sex, sex categories, and sex differences » dans *Feminism & Psychology*, vol. 26 (2016).
12. Steve Silberman, *op. cit.*
13. Olaf Sporn, *Networks in the brain*, Cambridge (MA), MIT Press, 2011 ; Michael L. Anderson, *loc. cit.* ; Daphna Joel, « Captured in terminology : sex, sex categories, and sex differences », *loc. cit.*
14. Michael L. Anderson, *op. cit.*
15. *Transiently Assembled Local Neural Subsystems*.
16. Daphna Joel, Zohar Berman, Ido Tavor, Nadav Wexler, Olaga Gaber, Yaniv Stein, Nisan Shefi, Jared Pool, Sebastian Urchs, Daniel S. Margulies, Franziskus Liem, Jürgen Hänggi, Lutz Jäncke et Yaniv Assaf, « Sex beyond the genitalia : The human brain mosaic » dans *Proc Natl Acad Sci USA*, 2015.
17. Daphna Joel, « Male or female? Brains are intersex » dans *Frontiers in Integrative Neuroscience*, vol. 5, n° 57 (2011).

18. Cordelia Fine, John Dupré et Daphna Joel, « Sex-Linked Behavior : Evolution, Stability, and Variability » dans *Trends in Cognitive Sciences*, vol. 21, n° 9 (2017).
19. Simon Baron-Cohen, « The extreme male brain theory of autism » dans *Trends in Cognitive Sciences*, vol. 6 (2003).
20. La variabilité intragénérationnelle et la stabilité transgénérationnelle sont des propriétés des distributions des traits des organismes d'une espèce à l'intérieur d'une même génération et à travers les générations, respectivement. On attribue la première à une espèce biologique lorsque cette distribution au sein d'une même génération est caractérisée par la variété (autrement, on dirait qu'il y a stabilité intragénérationnelle) et la seconde lorsque cette variété est basse (autrement, on dirait qu'il y a variabilité transgénérationnelle).
21. Cordelia Fine, John Dupré et Daphna Joel, *loc. cit.*
22. Steve Silberman, *op. cit.*
23. Paul E. Griffiths, « What is innateness? » dans *The Monist*, vol. 85, n. 1 (2001).
24. Axel Constant, Jo Bervoets, Kristien Hens et Sander Van de Cruys, « Precise Worlds for Certain Minds : An Ecological Perspective on the Relational Self in Autism » dans *Topoi*, 2018.
25. Andy Clark, *Surfing Uncertainty : Prediction, Action, and the Embodied Mind*, New York, Oxford University Press, 2016; Jakob Hohwy, *The predictive mind*, New York, Oxford University Press, 2013.
26. Helen Longino, « Essential Tensions – Phase Two : Feminist, Philosophical, and Social Studies of Science », *loc. cit.*
27. Nous croyons de plus, bien que nous n'en ferons pas la démonstration ici, que certaines de ces valeurs sont elles-mêmes soutenues par le mouvement de la neurodiversité, ce qui est bienvenu dans le contexte d'une épistémologie naturaliste, qui tire en dernière analyse ses normes de la pratique de la science. Voir Mylène Legault et Pierre Poirier, « Allers-retours neuroféministes » présenté à l'atelier Diversité, identités, préjugés : perspectives empiriques et normatives, Université du Québec à Montréal, 2018.
28. Helen Longino, « Essential Tensions – Phase Two : Feminist, Philosophical, and Social Studies of Science », *loc. cit.*
29. Bas van Fraassen, *The Scientific Image*, Oxford, Oxford University Press, 1980.
30. Patrick Suppes, « A Comparison of the Meaning and Uses of Models in Mathematics and the Empirical Sciences » dans *Synthese*, vol. 12

- (1960); Frederick Suppe, *The Structure of Scientific Theories*, Urbana, University of Illinois Press, 1977.
31. Selon la conception sémantique des théories, les théories sont des ensembles de modèles. Comme ces modèles sont liés, ils forment une structure. Adoptant cette conception des théories, un empirisme comme celui de van Fraassen pose qu'il est possible de scinder cette structure en deux *sous-structures* : une pouvant recevoir une validation empirique, c'est la sous-structure empirique de la théorie, et une autre non.
  32. Helen Longino, « In Search of Feminist Epistemology », *loc. cit.*
  33. Helen Longino, « Gender, politics, and the theoretical virtues » dans *Synthese*, vol. 104, n° 3 (1995), p. 386.
  34. Ruth Bleier, *Science and Gender : A Critique of Biology and its Theories on Women*, New York, Pergamon, 1984.
  35. Anne Fausto-Sterling, *Myths of Gender*, New York, Basic Books, 1985.
  36. Richard Lewontin et Richard Levins, *The Dialectical Biologist*, Cambridge (MA), Harvard University Press, 1985.
  37. Ruth Doell, « Whose Research Is This ? Values and Biology », dans (*En*) *Gendering Knowledge*, Knoxville, University of Tennessee, 1991.
  38. Bas van Fraassen, *op. cit.*
  39. Helen Longino, « In Search of Feminist Epistemology », *loc. cit.*
  40. Elizabeth Anderson, « Feminist Epistemology and Philosophy of Science » dans *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, été 2017.
  41. Helen Longino, « In Search of Feminist Epistemology », *loc. cit.*
  42. Rappelons qu'un concept d'espèce naturelle est un concept dénotant une entité justifiant les inductions en sciences : une induction sera justifiée à proportion que les concepts mis de l'avant pour la formuler dénotent de telles espèces ; Saul A. Kripke, *Naming and Necessity*, Cambridge (MA), Harvard University Press, 1972.
  43. Richard Boyd, « Homeostasis, Species, and Higher Taxa », dans *Species : New Interdisciplinary Essays*, Cambridge, MIT Press, 1999.
  44. Helen Longino, *Science as Social Knowledge : Values and Objectivity*, Princeton, Princeton University Press, 1990 ; Helen Longino, *The Fate of Knowledge*, Princeton, Princeton University Press, 2001 ; Elizabeth Anderson, *loc. cit.*
  45. *Ibid.* [Nous traduisons]
  46. Ernst Mayr, *The Growth of Biological Thought*, Cambridge (MA), Harvard University Press, 1982.
  47. Paul E. Griffiths, « In what sense does 'nothing in biology make sense except in the light of evolution' ? » dans *Acta Biotheoretica*, vol. 57

- (2009); Patrick Godfrey-Smith, *Darwinian Populations and Natural Selection*, Oxford, Oxford University Press, 2009.
48. Ernst Mayr, *op. cit.*
  49. Scott Atran, « Folk Biology and the Anthropology of Science : Cognitive Universals and Cultural Particulars » dans *Behavioral and Brain Sciences*, vol. 21, n° 4 (1998).
  50. Daphna Joel, « Male or female? Brains are intersex », *loc. cit.*
  51. Donna Haraway, « Situated knowledges : the science question in feminism and the privilege of partial perspective » dans *Feminist Studies*, vol. 14 (1988).
  52. Le profil cognitif de l'enfant dans ce paradigme sera dit « neurodivergent » plutôt que « neurodiverse » puisqu'il est alors conçu comme s'éloignant d'une norme établie par la communauté; Deborah R. Barnbaum, *The ethics of autism. Among them, but not of them*, Bloomington, Indiana University Press, 2008.
  53. Gillian Einstein, « Situated Neuroscience : Exploring Biologies of Diversity », dans Robyn Bluhm, Heidi Maibom, et Anne J. Jacobson (dir.), *Neurofeminism : Issues at the Intersection of Feminist Theory and Cognitive Science*, London, Palgrave Macmillan, 2012.
  54. Kristien Hens et al., *loc. cit.*
  55. Francesca Happé et Uta Frith, « The Weak Coherence Account : Detail-focused Cognitive Style in Autism Spectrum Disorders » dans *Journal of Autism and Developmental Disorders*, vol. 36 (2006).
  56. Helen Longino, « In Search of Feminist Epistemology », *loc. cit.*
  57. Miranda Fricker, *op. cit.*
  58. Vikram K. Jaswal et Nameera Akhtar, « Being vs. Appearing Socially Uninterested : Challenging Assumptions about Social Motivation in Autism » dans *The Behavioral and Brain Sciences*, 2018.
  59. Coralie Chevallier, Gregor Kohls, Vanessa Troiani, Edward S. Brodtkin et Robert T. Schultz, « The social motivation theory of autism » dans *Trends in Cognitive Sciences*, vol. 16 (2012).
  60. American Psychiatric Association, *Diagnostic and Statistical Manual of Mental Disorders : DSM-III-R*, Washington, DC American Psychiatric Association, 1987.
  61. American Psychiatric Association, *Diagnostic and Statistical Manual of Mental Disorders : DSM-IV*, Washington, DC American Psychiatric Association, 1994.
  62. American Psychiatric Association, *Diagnostic and Statistical Manual of Mental Disorders : DSM-5*, Washington, DC American Psychiatric Association, 2013.





# Classe, race et genre : est-il utile de lire John Dewey aujourd'hui pour lutter contre ces dominations ?

CHRISTOPHE POINT, *Université Laval et Université de Lorraine*

RÉSUMÉ : Le problème de cette contribution est le suivant : les thèses progressistes de John Dewey lui permettent-elles d'être considéré comme un allié des luttes intersectionnelles actuelles ? Nous concentrerons ici notre propos, d'une part sur la dimension pédagogique de son œuvre, et d'autre part autour des dominations ayant trait aux questions de classe, de race et de genre. À l'aide des ressources biographiques, de ses écrits et des interprétations faites par la littérature scientifique de ces derniers, nous étudierons une à une les dominations mentionnées. L'objectif de ce travail est donc de mesurer ce qui sépare ou réunit la philosophie de l'éducation de John Dewey et les analyses intersectionnelles actuelles.

## *Introduction*

John Dewey est un homme blanc, hétérosexuel, cisgenre, aisé, éduqué, valide... Autrement dit, il est doté de tous les privilèges qu'une analyse intersectionnelle pourrait nommer. Parmi eux, le privilège d'être aveugle malgré lui à ses privilèges<sup>1</sup>, ce qui en fait ainsi une référence inusitée dans le cadre d'une recherche sur les luttes intersectionnelles. Celle-ci peut être définie en suivant les traces de Davis<sup>2</sup>, Spelman<sup>3</sup>, Andersen, Collins<sup>4</sup> et Crenshaw<sup>5</sup>, qui ne comprennent pas l'oppression comme unilatérale ou comme le résultat d'une simple addition, mais qui sont au contraire sensibles aux différences des oppressions et à leurs croisements souterrains, leurs transversalités structurelles et renforcements simultanés. Pourtant, ce philosophe s'engage à son époque en faveur des ouvriers en grève, mais aussi dans la lutte pour le droit de vote des femmes, et s'indigne du racisme toute sa vie. Sa contribution importante aux théories américaines politiques et éducatives des années 1890

à 1950 fait ainsi de lui un penseur de premier ordre pour critiquer le capitalisme, l'autoritarisme, l'individualisme forcené ou encore le fascisme. Cependant, force est de constater que si son œuvre de philosophe et de pédagogue s'insurge contre les dominations de classe, de race et de genre, on peut se demander si elle pense également leurs « enchevêtrements ».

C'est pourquoi il nous semble impératif de revoir et de rendre pertinente la pensée de John Dewey dans le cadre de l'actuel paradigme intersectionnel. Aussi, si dans ce travail nous nous concentrons sur seulement trois dimensions de l'intersectionnalité, à savoir les oppressions de classe, de race et de genre, il ne s'agit évidemment pas d'oublier le cissexisme, le validisme, le nationalisme, l'âgisme, ou encore le carnisme. De même, il ne s'agit pas non plus de penser que ces trois formes de domination ne peuvent exister de façon séparée. Au contraire, nous espérons par cette présentation tripartite dirigée par l'exigence intersectionnelle faire ressortir ce qui est commun à ces diverses formes de domination et montrer les problèmes qui se croisent au sein de la philosophie de l'éducation de John Dewey. Notre proposition cherche donc à résoudre le problème suivant : *John Dewey, s'il peut être considéré comme un démocrate, progressiste antiraciste et allié des luttes féministes de la première vague (des années 1890 à 1930), peut-il être utile pour les luttes contre les dominations actuelles ?*

Pour répondre le plus exhaustivement à ce problème, nous proposons d'exposer les arguments et contre-arguments les plus significatifs que les différentes études intersectionnelles ont déployés à partir de l'étude de la vie et de l'œuvre philosophique de John Dewey, plus particulièrement celles concernant les questions des discriminations de classe, de race et de genre. Nous devons à cet égard poser les questions suivantes : John Dewey, qui peut légitimement appartenir à la première vague féministe du début du XX<sup>e</sup> siècle, ne serait-il pas victime de son ignorance épistémologique des discriminations révélées par les récentes études intersectionnelles ? Cette ignorance doit-elle nous interdire de le considérer aujourd'hui comme un philosophe véritablement « conscient » des dominations ? En somme, l'« ignorance blanche<sup>6</sup> »

de John Dewey doit-elle invalider ses analyses progressistes, ou alors ces dernières sont-elles susceptibles d'offrir des outils utiles aux luttes contre les dominations actuelles ?

En étudiant successivement la façon dont Dewey traite des questions de classe, de race et de genre au sein de sa philosophie de l'éducation, nous tenterons de tenir ensemble sa vision des luttes contre les dominations et leur lecture intersectionnelle actuelle. Enfin, pour prévenir un dernier malentendu, nous précisons qu'il s'agit d'un travail d'histoire des idées qui ne remplit ni les conditions de scientificité d'un travail historique ni les prétentions d'un réquisitoire moral. Loin de tout cela, l'étude des faits biographiques et historiques pour ces questions philosophiques sera justifiée tout au long de ce travail à la fois par l'importance du concept de « savoirs situés<sup>7</sup> » de Donna Haraway<sup>8</sup>, et par la nécessité de penser la continuité des pratiques et des théories propres à John Dewey.

### *1. Une philosophie de l'éducation méprisant les classes populaires ?*

John Dewey eut-il durant sa vie conscience des dominations de classe et a-t-il contribué à lutter contre celles-ci ? À ces questions, la biographie de John Dewey semble répondre positivement.

Bien que John Dewey ou ses proches soient assez éloignés du milieu ouvrier ou des classes populaires, les relations qu'il noue en fréquentant la Hull House (administrée par Jane Addams), lui ont permis d'être en contact avec des personnes se sentant déclassées ou luttant contre les dominations de classe. Il y rencontrait en effet des travailleuses sociales (Florence Molthrop Kelley, Ellen Gates Starr), des ouvrières en grève (le Jane club de 1891 à 1894) et des féministes (Frances Perkins, Mary H. Wilmarth). On peut lire un exemple de sa sensibilité à cette question dans les dernières pages de *Liberalism and Social Action*<sup>9</sup>, où il affirme clairement que le capitalisme est une organisation sociale générale qui enferme une partie de la population dans la misère, sans qu'aucune responsabilité ne puisse être rejetée sur ces personnes. De plus, en théorie comme en pratique, le conflit de classe, compris comme l'opposition violente de deux parties antagonistes, occupe l'esprit du jeune Dewey de façon insistante. Notons cependant que, bien que sensible aux théories anarchistes<sup>10</sup>,

il n'a jamais conclu que ce conflit de classe devait nécessairement se résoudre dans la violence. Au contraire, notre auteur voit dans l'antagonisme entre le patronat aisé et les ouvriers pauvres un échec de la démocratie qui vient détruire socialement et politiquement les efforts menés par ses amis libéraux modérés, notamment ceux de la Hull House<sup>11</sup>.

Cependant, ces éléments ne suffisent pas à nous assurer que la philosophie de l'éducation de John Dewey échappe à toute domination de classe. En effet, on pourrait objecter que l'orientation culturelle que ce dernier donne à sa philosophie de l'éducation favorise sociologiquement les enfants de classe moyenne et aisée au détriment des enfants de classe populaire. Étudions cette objection de Sébastien-Akira Alix<sup>12</sup>, puis deux contre-arguments reposant sur la perspective émancipatrice de son époque.

D'abord, on pourrait affirmer qu'en tant que réformiste progressif et démocrate américain, John Dewey a involontairement contribué au phénomène de « cultural bifurcation<sup>13</sup> » qui a scindé en deux la culture américaine, opposant une culture légitime élitiste fabriquée par les écoles progressistes et une culture populaire délégitimée par l'école dont les progressistes cherchaient à se démarquer. La classe moyenne prospère, en quête d'une meilleure situation sociale (matérielle et symbolique), aurait abandonné les établissements traditionnels (de plus en plus occupés par les classes populaires), voyant dans les écoles progressistes un moyen d'ascension sociale pour ses enfants. Ainsi, notre auteur aurait construit une philosophie de l'éducation sur mesure pour les enfants de sa propre classe sociale. Selon Sébastien-Akira Alix, cette idée transparait dans des propos de Dewey tels que : « Ce que le meilleur et le plus sage des parents veut pour son propre enfant, c'est ce que la communauté doit vouloir pour tous ses enfants<sup>14</sup> ». On pourrait aussi le lire lorsqu'il déclare « qu'il est possible pour les enfants de mener la même vie naturelle à l'école que dans les bons foyers en dehors des heures de classe<sup>15</sup> ». Selon Sébastien-Akira Alix, il faut ici entendre par « bons foyers » ceux des familles bourgeoises aisées, par distinction de ceux des familles pauvres de Chicago. Ainsi, John Dewey aurait privilégié les enfants

de moyenne et bonne famille par sa philosophie de l'éducation et la culture qu'elle prône, en méprisant la culture des classes populaires.

Toutefois, cet argument d'origine sociologique semble incompatible avec les intentions politiques de John Dewey sur les finalités démocratiques de sa philosophie de l'éducation. Premièrement, pour lui, la division d'une société en classes, qu'il s'agisse d'une division économique, sociale, culturelle ou politique, est un obstacle à l'idéal démocratique<sup>16</sup>. À aucun moment on ne trouve chez lui une valorisation d'un intérêt lié à une seule classe sociale, que ce soit pour mener une enquête<sup>17</sup> ou pour répondre aux défis sociaux de demain<sup>18</sup>. Deuxièmement, en 1935, lors d'un discours prononcé à une émission de radio new-yorkaise, John Dewey s'en prend violemment aux classes dirigeantes du pays qui auraient empêché l'éducation de produire un idéal politique commun pour une pluralité d'élèves dont la démocratie a besoin<sup>19</sup>.

À partir de ce constat, le rôle que Dewey attribue à l'école défend et promeut le pluralisme que ni les frais de scolarité, ni la culture académique ne devraient empêcher. Pour ce faire, les enseignants doivent également, selon lui, adopter une posture de combat face aux classes dirigeantes qui nuisent à ce pluralisme : « S'allier avec leurs amis contre leur ennemi commun, la classe privilégiée, et dans l'alliance développer le caractère, les compétences et l'intelligence nécessaires pour faire d'un ordre social démocratique un fait<sup>20</sup> ».

Ainsi, on comprendra que deux contre-arguments répondent à l'accusation de classisme dirigée vers Dewey. Le premier rappelle l'intention démocratique de Dewey, qui lui interdit toute préférence de classe<sup>21</sup>. Le second affirme qu'il n'ignorait pas l'existence des classes sociales ni des mécanismes de reproduction culturelle de celles-ci, en tant qu'il construit sa philosophie de l'éducation de manière à limiter, voire éradiquer, la portée de ces « class bias » :

Une démocratie est plus qu'une forme de gouvernement : c'est avant tout un mode de vie associé, une expérience commune communiquée. L'extension dans l'espace du nombre d'individus qui participent à un intérêt, de sorte que chacun doive se référer à son action et à celle des autres, tout en considérant l'action des autres pour donner un sens et

une direction aux siens, est équivalente au déracinement des obstacles de classe, race et territoire national qui empêche les hommes de comprendre le plein intérêt de leurs activités<sup>22</sup>.

Par conséquent, si la critique sociologique avancée par Alix peut effectivement nous inciter à être plus attentifs à nos pratiques pédagogiques et à leurs potentiels effets sociologiques discriminants, elle ne peut invalider l'intention égalitaire de la philosophie de l'éducation de John Dewey.

## 2. Une philosophie de l'éducation blanche et raciste ?

Certains historiens reprochent à John Dewey d'avoir fait preuve d'aveuglement face au racisme qui sévissait dans son pays. Par exemple, Paul Taylor avance que Dewey aurait été victime de « color-blindness », c'est-à-dire que son appartenance à la race blanche l'aurait empêché de prendre conscience des effets sociaux de la race et des injustices qui en découlent dans les discussions et gestes quotidiens<sup>23</sup>. Frank Margonis, quant à lui, reproche à John Dewey d'omettre, lors de sa critique de Théodore Roosevelt, la mention de son racisme avéré<sup>24</sup>. Pour Margonis, de telles négligences concernant les injustices que ce président commet envers les populations afro-américaines sont des « silences structurés caractéristiques de l'épistémologie de l'ignorance<sup>25</sup> ». En d'autres mots, John Dewey aurait, plus ou moins volontairement et consciemment, passé sous silence la question raciale, considérant qu'il s'agissait d'une solution satisfaisante à ce problème. Un autre exemple de cet effet de « color-blindness » que révèle l'épistémologie de l'ignorance<sup>26</sup> est la lecture de la conquête de l'Ouest que notre auteur fait, en 1937, dans son écrit *Freedom*. À aucun moment les Européens n'y apparaissent comme des conquérants : ils sont toujours perçus comme des explorateurs chargés de la promesse du rêve américain<sup>27</sup>. Ce rêve est pour John Dewey une idée qui « a laissé son empreinte durable dans l'idée typiquement américaine de la liberté d'opportunité pour tous, sans être gênée par des différences de statut, de naissance et d'antécédents familiaux, et au final, de race et de sexe<sup>28</sup> ». En lisant une telle déclaration optimiste, il est difficile ici de ne pas s'étonner de l'absence, dans ce récit de la conquête de

l'Ouest, des massacres et sévices causés aux populations autochtones de l'époque par les Européens.

Une première réponse à ces deux critiques peut se développer en deux points. Premièrement, l'idéal démocratique de John Dewey ne peut faire l'économie de la critique des préjugés racistes. Cela est explicitement exprimé dans sa fameuse adresse « Creative Democracy – The Task Before Us » de 1939 :

La démocratie est un mode de vie qui repose sur une foi active dans les possibilités de la nature humaine. La conviction en l'homme ordinaire est un article familier du credo démocratique. Cette conviction est sans fondement et sans signification, si elle n'implique pas que la foi dans les potentialités de la nature humaine se manifeste en tout être humain, sans distinction de race, de couleur, de sexe, de naissance et de famille, de richesse matérielle ou culturelle. [...] Dénoncer le nazisme pour intolérance, cruauté et incitation à la haine revient à favoriser l'insincérité si, dans nos relations personnelles avec autrui, nous sommes en présence de préjugés racistes, de couleur ou de classe.<sup>29</sup>

À partir de cette citation, on peut comprendre que, pour John Dewey, son projet politique démocratique ne peut se réaliser si l'on distingue les êtres humains à partir de critères racistes, car, dans un tel cas, cela revient à nier ce qui est au cœur même du « credo démocratique », c'est-à-dire l'égalité épistémique et morale de tous les individus les uns par rapport aux autres.

Deuxièmement, John Dewey n'a jamais nié le fait que les dominations ne sont pas identiques à tous les groupes dominés ni que l'oppression raciste constitue une violence bien spécifique. C'est ce qu'on peut lire dans son « Address to the National Association for the Advancement of Colored People », écrit en 1932<sup>30</sup>. Nous reconnaissons cependant qu'une confusion reste possible, car pour John Dewey, la cause de ces oppressions est la même et justifie l'idée et la nécessité d'une lutte commune motivée par « la communauté d'intérêts entre les groupes défavorisés<sup>31</sup> ». Cette cause unique est économique : « Fondamentalement, les désavantages, ou les inégalités – civiles, politiques et culturelles – du groupe des

gens de couleur, de chaque groupe défavorisé de ce pays, existent parce que nous vivons dans un ordre concurrentiel qui, en tant qu'il est concurrentiel, chercher à monter l'homme contre l'homme, le frère contre le frère, le groupe contre le groupe<sup>32</sup> ». Ainsi, si cette unique cause économique rend souhaitable pour tous l'avènement d'un nouvel « ordre économique et social coopératif » au sein d'un État tolérant, libre et ouvert à tous<sup>33</sup>, elle ne signifie pas que cette domination soit vécue de la même manière par tous.

Pendant, pour aller plus loin dans notre étude, il nous faut recentrer notre propos sur la philosophie de l'éducation de Dewey et exposer un nouvel argument de Frank Margonis, selon lequel cette conception de l'éducation n'implique, de façon consciente ou inconsciente, que des enfants blancs<sup>34</sup>. En effet, on trouvera dans l'ouvrage qu'il coécrit en 1915 avec sa fille Evelyn Dewey, *The Schools of To-Morrow*, deux jugements plutôt troublants. D'abord, les deux auteurs ne semblent pas prendre en compte les interdictions de certaines écoles aux enfants de couleur, ce qui relativise leurs déclarations sur la bienvenue de tous les enfants<sup>35</sup>. Ensuite, lorsque Dewey fait preuve d'enthousiasme devant une école fréquentée par des enfants afro-américains, c'est dans la mesure où l'enseignement y est résolument axé vers la pratique manuelle et professionnelle :

L'école de M. Valentine est située dans le quartier pauvre et surpeuplé de la ville et ne compte que des élèves de couleur. Il ne s'agit pas d'une tentative de résoudre la "question raciale" ni d'une expérience qui ne convient qu'aux personnes de couleur. Il n'y a rien dans l'école qui ne soit pas tout à fait pratique dans aucun district où les enfants viennent de foyers avec des ressources limitées et un environnement pauvre. Un visiteur qui quitte cette école ne peut manquer de souhaiter que de telles entreprises puissent être lancées dans toutes nos grandes villes, en fait dans toute communauté où les gens ont besoin d'être sensibilisés à leurs besoins, y compris le fait que s'ils veulent contribuer aux intérêts de la communauté, ils doivent apprendre comment gagner leur vie et comment utiliser leurs ressources pour eux-mêmes et leurs voisins pendant les loisirs et pendant le travail<sup>36</sup>.

Ici, John Dewey semble nous dire que les élèves de couleur, de par leur condition raciale et sociale, doivent s'orienter rapidement durant leur scolarité vers des métiers manuels. On peut interpréter ce passage comme l'énonciation d'une restriction de leur éducation à son strict aspect professionnel et utilitaire, ce qui semble contraire à la conception générale de l'éducation de notre auteur<sup>37</sup>, égalitaire, humaniste et toujours orientée en faveur d'une étroite continuité entre l'aspect manuel et l'aspect intellectuel d'un apprentissage.

Toutefois, on est en droit de se demander si ces remarques relèvent réellement d'un racisme inhérent à sa philosophie de l'éducation, ou si elles découlent d'une déclinaison de son réalisme pédagogique, qui voit en l'éducation le meilleur moyen culturel de la démocratie pour déconstruire les catégories raciales<sup>38</sup>. Tout d'abord, dans ses écrits sur Darwin ou sur l'intelligence des aborigènes d'Australie<sup>39</sup>, contrairement à Spencer<sup>40</sup>, John Dewey ne propose jamais l'existence d'une infériorité biologique de l'esprit des membres des divers groupes ethniques. De plus, il s'accorde avec William James pour critiquer les tests psychométriques. Ce dernier affirme qu'il est absurde de chercher à mesurer une intelligence individuelle « hors contexte », étant donné que « l'intelligence opère dans une continuité bien trop complexe avec les émotions et les valeurs morales<sup>41</sup> ». De plus, les psychologues comme Lewis M. Terman se servaient de ces tests pour valider des thèses racistes sur le bas niveau d'intelligence des « Indiens-Espagnols », « des enfants de familles mexicaines » ou encore des « nègres ». John Dewey publiera deux articles pour dénoncer les préjugés racistes qui dirigent l'usage de ces tests en 1922<sup>42</sup>.

Ainsi, non seulement il est clair qu'un véritable pluralisme démocratique est pour Dewey incompatible avec un nationalisme proposant une « nature » américaine essentialisée<sup>43</sup>, mais en plus il est impossible que l'éducation, en tant qu'outil au service de cet idéal démocratique, puisse conserver le moindre préjugé raciste. Toute sa philosophie de l'éducation s'oppose à une différenciation naturelle ou sociale fondée sur une généralité plutôt que sur l'intérêt de la personne, tout en restant attentive aux inégalités que vivent les individus pour leur donner la possibilité de lutter contre elles.

### 3. Une pédagogie favorable à la domination de genre ?

Le fait biographique le plus marquant de la vie de John Dewey au regard de cette question est certainement le cas de la progressive éviction de Julia Bukley, une de ses collègues au sein du département des sciences de l'éducation de l'Université de Chicago de 1895 à 1900. L'historienne Kathleen Cruikshank étudie la biographie de cette chercheuse en pédagogie allemande depuis son entrée à l'Université de Chicago en tant que « professeure adjointe en pédagogie » en 1892<sup>44</sup>, soit deux ans avant que la direction de ce département ne soit offerte à Dewey, en 1894. C'est à partir de février 1895 que débutent les désaccords entre cette pédagogue et le pragmatiste. Tous deux sont en voyage à l'étranger, et si Kathleen Cruikshank avoue ne pas avoir de preuve évidente à partir de leurs correspondances avec le président William Rainer Harper<sup>45</sup>, tout porte à croire que ce dernier a favorisé John Dewey au détriment de sa collègue dans le choix des cours offerts par le département. Leurs relations professionnelles se dégradent encore davantage au printemps 1896, alors que Dewey fait embaucher par l'université un doctorant en pédagogie allemande comme assistant pour « remplacer » sa collègue<sup>46</sup>. Quelle est la part dans cette affaire de l'animosité de John Dewey envers la personne même de Julia Bukley ? Mépris patriarcal, maladresse diplomatique et administrative, méfiance envers la pédagogie allemande, carriérisme universitaire ? Pour Kathleen Cruikshank et Kathleen Weiler<sup>47</sup> il est clair que l'« l'intersection de la dynamique des genres et de l'institution<sup>48</sup> » de cette histoire montre un écart entre le comportement professionnel de Dewey et ses déclarations en faveur des droits des femmes.

En effet, une telle anecdote contraste drastiquement avec le fait que John Dewey fut en public un homme engagé pour la cause féministe. Il intègre par exemple la *Men's League for Women's Suffrage* en 1909, militant pour le droit de votes des femmes<sup>49</sup>. De plus, au quotidien, il s'entoure de femmes aux caractères, aux idées et aux engagements forts : sa femme Alice Chipman, militante pour l'accès aux étudiantes de la bibliothèque de l'Université du Michigan<sup>50</sup>, Jane Addams, fondatrice du métier de travailleur social<sup>51</sup>, Ella Flagg Young, première présidente de la *National Education Association*,

Emma Goldman, militante anarchiste plusieurs fois incarcérée pour son incitation publique au pacifisme... Cette proximité des milieux progressistes qui furent parmi les premiers à être sensibles à la cause des femmes n'a ainsi pas pu être sans incidence sur la vie et les sensibilités de notre auteur, comme le déclare la philosophe Charlene Haddock Siegfried :

Dewey pensait qu'à mesure que les femmes entreraient progressivement dans la sphère publique, elles auraient une contribution particulière à apporter à la critique intellectuelle de la pensée cloisonnée et à l'exploration approfondie de la dimension sociale de l'intelligence qui a été si souvent négligée en philosophie. En 1930, il prédit avec confiance que « la liberté croissante des femmes ne peut guère avoir d'autre résultat que celui de la production d'une morale plus réaliste et plus humaine »<sup>52</sup>.

Cependant, en nous rappelant son attitude face à Julia Buckley, nous pourrions vouloir faire preuve de prudence devant les déclarations de Dewey, et nous demander si sa philosophie de l'éducation n'est pas sujette à des biais sexistes, invisibles à ses yeux. Sur ce point, c'est au sein de ces textes sur l'éducation des filles que des discordances naissent. Examinons le texte le plus problématique de l'ensemble de son œuvre : son article « Is Co-Education Injurious to Girls? » de 1911, publié dans le journal *Ladies Home*<sup>53</sup>.

En apparence, on ne trouvera ici qu'une défense de la mixité qui apporte mutuellement aux enfants des deux genres une meilleure éducation morale, intellectuelle, sociale et démocratique<sup>54</sup>. Toutefois, certaines phrases semblent rétrospectivement ambiguës. Par exemple, lorsqu'il déclare à propos des femmes que « leur étroitesse de jugement, qui dépend de l'étréitesse de vue imposée, est surmontée ; leurs faiblesses ultra-féminines sont atténuées<sup>55</sup> », on pourrait s'attendre à ce qu'il élargisse les « implications » de cette éducation aux domaines professionnels et politiques habituellement réservés aux hommes. Or, cet article se conclut en recommandant « que [les] filles soient préparées scientifiquement aux responsabilités parentales et à la gestion du ménage<sup>56</sup> ». Ainsi, pour Dewey, le futur

des jeunes filles semble se limiter à « la carrière [de] femmes en tant qu'épouses, mères et chefs de famille<sup>57</sup> ». Est-ce là « la faille fatale de sa théorie<sup>58</sup> » de l'éducation qui permet une différenciation genrée des scolarités<sup>59</sup> ?

On pourrait adopter ce point de vue si d'autres éléments internes à la philosophie de l'éducation de John Dewey corroboraient ces déclarations pour en faire un élément cohérent de son projet politico-éducatif. Or, dans l'ensemble de son œuvre, Dewey rejette explicitement tout postulat d'une infériorité mentale « naturelle » du sexe féminin<sup>60</sup>. De plus, l'apprentissage des activités domestiques et manuelles reste toujours limité dans son programme scolaire, en tant qu'expériences primaires dont l'intérêt est surtout de permettre d'autres expériences plus élevées. Enfin, en ce qui concerne les activités domestiques, elles sont appelées à être pratiquées autant par les filles que les garçons, qu'il s'agisse de travail manuel, de cuisine ou de couture. Ce serait sous-estimer l'importance que John Dewey porte à la continuité de l'expérience éducative en vue du développement de l'intelligence du sujet que de penser que coudre ou travailler le bois<sup>61</sup> puissent être des activités réservées à un seul genre. Il faut par conséquent comprendre cette attribution de la carrière domestique aux femmes non comme un réel objectif pédagogique de sa part, mais comme un constat de la réalité de son époque, qu'il espère d'ailleurs voir évoluer grâce à la progression de la scolarisation des femmes. Ainsi, il semble cohérent de penser que pour lui les attributions « genrées » familiales et éducatives sont des produits d'une culture ancienne, et non d'une « nature » essentialisée, vouée à disparaître au profit d'une nouvelle culture où le genre ne sera plus une « ségrégation<sup>62</sup> ».

C'est pourquoi, s'il semble faux de dire que sa pédagogie favorise consciemment et volontairement une domination de genre, on ne peut nier que Dewey ne possédait pas tous les outils théoriques nécessaires pour identifier les biais sexistes que la pratique pédagogique de son époque véhiculait en son nom. En effet, on ne peut qu'être d'accord avec Frances Maher lorsqu'elle déclare que « l'absence d'attention au genre comme forme spécifique d'oppression et d'inégalité dans le travail de John Dewey a conduit à des insuffisances dans les

applications contemporaines des pédagogies progressistes<sup>63</sup> ». Les écrits de John Dewey insistent en effet peu sur les multiples facteurs d'inégalité au sein du milieu éducatif : l'accessibilité des études aux femmes, l'absence de parité parmi les universitaires, le quasi-monopole masculin de la recherche en sciences de l'éducation, etc. On peut supposer que sa focalisation sur la dimension économique de l'oppression l'a conduit à négliger la présence de ces biais sexistes.

#### *4. Conclusion*

Pour conclure, il semble que l'on peut généraliser le propos de notre dernier paragraphe à l'ensemble des biais identifiés par les actuelles études intersectionnelles. Il semblerait que John Dewey ne croise pas les différentes perspectives des oppressions, qu'il dénonce par ailleurs. On peut donc en conclure que les thèses progressistes de John Dewey ne répondent pas à l'exigence du geste même de l'intersectionnalité. Ainsi, il est important de rappeler que John Dewey s'est effectivement engagé à son époque contre les dominations de classe, race et de sexe et que sa philosophie de l'éducation exprime clairement ses intentions progressistes de lutter contre ces inégalités. Cependant, bien que ses analyses sur les causes de ces dominations ou sur les manières de les combattre esquissent déjà les théories intersectionnelles du féminisme politique, elles semblent, un demi-siècle plus tard, ne pas aller assez loin en ne prenant pas en compte leurs enchevêtrements. Le constat de cette « distance » peut alors susciter chez nous deux attitudes. D'abord, on peut choisir de ranger les écrits de John Dewey parmi ceux des humanistes du socialisme égalitaire du XIX<sup>e</sup> siècle, des proabolitionnistes américains blancs et des intellectuelles féministes dites « de la première vague », dont les thèses sont jugées plutôt obsolètes aujourd'hui. D'une tout autre manière, on peut se saisir des outils théoriques que nous apporte sa philosophie de l'éducation pour améliorer ses études grâce aux études intersectionnelles et développer un pragmatisme « critique » et efficient pour les luttes à venir.

Comment choisir entre ces deux attitudes, sinon en évaluant leurs gains théoriques ? Il nous semble que la première option ne nous fait gagner que la certitude que le concept épistémologique

de « l'ignorance blanche », développé, entre autres, par Charles W. Mills<sup>64</sup>, est ici efficace pour expliquer la présence de certains biais classistes, racistes et sexistes au sein des pratiques pédagogiques prônées par Dewey. On peut alors les expliquer par le fait qu'il a lui-même été éduqué dans une certaine ignorance des effets oppressants de sa propre culture américaine, que l'on peut aisément qualifier de classiste, raciste et patriarcale. Ainsi, il ne pouvait être aussi sensible que nous le sommes aujourd'hui aux effets croisés des diverses dominations. En ce sens, nous aurions à affirmer que, bien que ce soit par ignorance, Dewey participe, en tant qu'individu, aux oppressions de classe, de race et de genre de son époque. Ce gain, on le comprendra, nous semble maigre.

Cependant, la deuxième option, qui ne rejette pas le constat de la première option, permet de la dépasser et nous donne la possibilité de penser une participation du pragmatisme aux théories intersectionnelles. Nous pouvons ainsi imaginer pour ces dernières un autre horizon que ceux du matérialisme ou du post-modernisme. On pourra alors suivre de nombreux chercheurs et chercheuses<sup>65</sup> qui empruntent au pragmatisme ses outils théoriques afin de penser les problèmes croisés de classes, de races et de genres de notre époque. Si on juge alors le gain de l'apport du pragmatisme aux luttes intersectionnelles, il faut l'évaluer au regard de ses conséquences pratiques. Par exemple, si la philosophie de l'éducation peut justifier, aux yeux des philosophes et des pédagogues, la pratique pédagogique inventée par Matthew Lipman qu'est la philosophie pour enfant, c'est en tant que cette pratique peut concrètement lutter contre la reproduction des préjugés classistes, racistes et sexistes, et est pour cela intéressante à étudier. Aussi, si la philosophie de l'éducation de John Dewey apporte une hypothèse supplémentaire à la recherche de la résolution des problèmes de dominations, on se doit de ne pas l'écarter *a priori*, mais d'abord de l'expérimenter.

- 
1. Peggy McIntosh, « White Privilege : Unpacking the Invisible Knapsack » dans *Peace and Freedom Magazine*, ed. Women's International League for Peace and Freedom, July-August 1989, p. 10-12 ; Elsa Dorlin, « De l'usage épistémologique et politique des catégories de "sexe" et de

- “race” dans les études sur le genre » dans *Cahiers du Genre*, vol. 39, n° 2 (2005), p. 92.
2. Angela Y. Davis, *Women, Race & Class*, New York, Vintage Books, 1983.
  3. Elizabeth V. Spelman, *Inessential Woman*, Boston, Beacon Press, 1990.
  4. Margaret L. Andersen and Patricia Hill Collins, *Race, Class, & Gender : An Anthology*, 8e édition, Belmont, Wadsworth, 2012. *Class, & Gender : An Anthology*}, 8 edition (Belmont, CA : Wadsworth Publishing, 2012
  5. Kimberlé Williams Crenshaw, « Cartographies des marges : intersectionnalité, politique de l’identité et violences contre les femmes de couleur » dans *Cahiers du Genre*, vol. 39, n° 2 (2005), p. 51–82.
  6. L’expression « ignorance blanche » désigne une forme de racialisation où les acteurs nient le fait que leur couleur de peau leur confère un privilège épistémique. Cette ignorance est donc le produit d’une activité sociale où les dominants affirment ne pas remarquer le privilège que leur couleur de peau entraîne dans leur prétention à la rationalité. Sedgwick Eve Kosofsky, *Epistemology of the Closet*, Berkeley, University of California Press, 1990.
  7. L’expression de « savoirs situés » désigne l’ensemble des connaissances qu’un agent peut avoir à partir et grâce à son expérience particulière de la réalité. Cependant, ce perspectivisme épistémologique ne se réduit pas à un relativisme. En effet, les savoirs situés constituent pour Donna Haraway le point de départ d’une réflexion, car ils sont les moins « susceptibles d’autoriser le déni du noyau critique et interprétatif de tout savoir » mais il ne s’agit pas de s’en tenir là et il faut au contraire croiser et partager ces savoirs entre eux. Donna J. Haraway, *Manifeste cyborg et autres essais : sciences, fictions, féminismes*, eds. Laurence Allard, Delphine Gardey et Nathalie Magnan, Paris, Éditions Exils, 2007, p. 119.
  8. Donna Haraway, « Situated Knowledges : The Science Question in Feminism and the Privilege of Partial Perspective » dans *Feminist Studies*, vol. 14, n° 3 (1988), p. 575–99.
  9. John Dewey, « Liberalism and Social Action » dans *The Later Works of John Dewey*, vol. 11, Virginie, Southern Illinois University Press, 1935, p. 56–65.
  10. Nikos Maroupas, « L’action anarchiste, une notion pragmatiste » dans *Philosophie de l’anarchie : théories libertaires, pratiques quotidiennes et ontologie ; actes du colloque de Lyon, mai 2011*, Lyon, Atelier de Création Libertaire, 2012, p. 227-238.

11. Christophe Point, « What's the Use of Conflict in Dewey? Toward a Pedagogy of Compromise » dans *Education and Culture*, vol. 34, no. 2 (2018), p. 70.
12. Sébastien-Akira Alix, « L'éducation progressiste aux États-Unis : histoire, philosophie et pratiques (1876-1919) », Grenoble, PUG (coll. Enseignement et réforme), 2017, p. 209-210.
13. Le phénomène de la bifurcation culturelle consiste en un processus de scission d'une population en plusieurs groupes sociaux se reconnaissant comme différents au moyen de multiples marqueurs culturels. Lawrence W Levine, *Culture d'en haut, culture d'en bas : l'émergence des hiérarchies culturelles aux États-Unis*, Paris, La Découverte, 2010, p. 95.
14. John Dewey, « The School and Society » dans *The Middle Works of John Dewey*, vol. 1, Virginie, Southern Illinois University Press, 1899, p. 5.
15. John Dewey et Evelyn Dewey, « Schools of To-Morrow » dans *The Middle Works of John Dewey, 1899-1924*, vol. 8, Virginie, Southern Illinois University Press, 1915, p. 235.
16. John Dewey, « Democracy and Education » dans *The Middle Works of John Dewey*, vol. 9, Virginie, Southern Illinois University Press, 1916, p. 143, 275 et 322.
17. *Id.*, « Creative Democracy – The Task Before Us » dans *The Later Works of John Dewey, 1925-1953*, vol. 14 : Essays, Virginie, Southern Illinois University Press, 1939, p. 167 ; *id.*, « The Public and Its Problems. An Essay in Political Inquiry » dans *The Later Works of John Dewey*, vol. 2, Virginie, Southern Illinois University Press, 1927, p. 364.
18. *Id.*, « Ethical Principles Underlying Education » dans *The Early Works of John Dewey*, vol. 5, Virginie, Southern Illinois University Press, 1897, p. 72-73.
19. *Id.*, « The Teacher and the Public » dans *The Later Works of John Dewey*, vol. 11, Virginie, Southern Illinois University Press, 1935, p. 159-160.
20. *Ibid.* p. 161.
21. James Livingston, *Pragmatism, Feminism, and Democracy : Rethinking the Politics of American History*, New York, Routledge, 2001, p. 113-14.
22. John Dewey, « Democracy and Education », *loc. cit.* p. 93 [Nous traduisons].
23. Paul Taylor, « Silence and Sympathy : Dewey's Whiteness » dans *What White Looks like : African-American Philosophers on the Whiteness Question*, ed. George Yancy, New York, Routledge, 2004, p. 227-43.
24. Shannon Sullivan et Nancy Tuana, *Race and Epistemologies of Ignorance*, Albany, State University of New York Press (coll. Suny Series), 2007, p. 174.
25. *Ibid.*, p. 174.

26. L'épistémologie de l'ignorance propose une conceptualisation de l'ignorance comme un processus social complexe où se distinguent l'ignorance « classique » de celui qui ignore son ignorance et l'ignorance « savante » de celui qui se sait ignorer. Cette dernière est le fruit d'une production culturelle dont l'étude est l'agnologie. Shannon Sullivan et Nancy Tuana, *op. cit.*
27. John Dewey, « Freedom » dans *The Later Works of John Dewey*, vol. 11, *op. cit.*, p. 249-251 ; *id.*, « The School as a Means of Developing a Social Consciousness and Social Ideals in Children » dans *The Middle Works of John Dewey*, vol. 15, Virginie, Southern Illinois University Press, 1923, p. 151-55 ; Cornel West, *The American Evasion of Philosophy : A Genealogy of Pragmatism*, Madison, University of Wisconsin Press, 1989, p. 92-93.
28. John Dewey, « Freedom », *loc. cit.* p. 249.
29. *Id.*, « Creative Democracy – The Task Before Us », *loc. cit.* p. 227 [Nous traduisons].
30. *Id.*, « Address to the National Association for the Advancement of Colored People » dans *The Later Works of John Dewey*, vol. 6, Virginie, Southern Illinois University Press, 1932, p. 225.
31. *Ibid.*, p. 225.
32. *Ibid.*, p. 229.
33. John Dewey, « An Empirical Survey of Empiricisms » dans *The Later Works of John Dewey*, vol. 11, *op. cit.*, p. 71-72.
34. Frank Margonis, « John Dewey's Racialized Visions of the Student and Classroom Community », *Educational Theory*, vol. 59, n° 1 (2009), p. 19.
35. John Dewey et Evelyn Dewey, « Schools of To-Morrow », *loc. cit.*, p. 225.
36. *Ibid.*, p. 340 [Nous traduisons].
37. John Dewey, « Confidential Report of Conditions Among the Poles in the United States » dans *The Middle Works of John Dewey*, vol. 11, *op. cit.*, p. 324 ; Clarence J. Karier, « Liberalism and the Quest for Orderly Change » dans *History of Education Quarterly*, Crambrige, Cambridge University Press, 1972, p. 64.
38. Gregory Pappas, « Dewey's Philosophical Approach to Racial Prejudice » dans *Philosophers on Race : Critical Essays*, eds. Julie K Ward et Tommy Lee Lott, Oxford, Malden, Blackwell, 2002, p. 285-97.
39. John Dewey, « Interpretation of Savage Mind » dans *The Middle Works of John Dewey*, vol. 2, *op. cit.*
40. *Ibid.*, p. 39.

41. William James, *Aux étudiants, aux enseignants*, Paris, Payot & Rivages, 2000, p. 110-11.
42. John Dewey, « Mediocrity and Individuality » dans *The Middle Works of John Dewey*, vol. 11, *op. cit.*, 1922; *id.*, « Individuality, Equality and Superiority » dans *The Middle Works of John Dewey*, vol. 11, *ibid.*
43. *Id.*, « America in the World » dans *The Middle Works of John Dewey*, Volume 11, *ibid.*, p. 71; *id.*, « Nationalizing Education », *loc. cit.*, p. 205-209.
44. Kathleen Cruikshank, « In Dewey's Shadow : Julia Bulkley and the University of Chicago Department of Pedagogy, 1895-1900 » dans *History of Education Quarterly*, vol. 38, n° 4 (1998), p. 376.
45. *Ibid.*, p. 388.
46. *Ibid.*, p. 392.
47. Kathleen Weiler, « The Historiography of Gender and Progressive Education in the United States » dans *Paedagogica Historica : International Journal of the History of Education*, vol. 42 (2006), p. 161-76.
48. Kathleen Cruikshank, « In Dewey's Shadow », *loc. cit.*, p. 405.
49. John Dewey a donc battu le pavé lors des manifestations new-yorkaises et a reçu comme d'autres « suffragents » des insultes homophobes pour cet engagement. Néanmoins, il faut noter que cet engagement de la part de John Dewey peut avoir des motivations aussi complexes que notre affaire précédente. Brooke Kroeger, *The Suffragents : How Women Used Men to Get the Vote*, Albany, Excelsior Editions, 2017, p. 29.
50. Jay Martin, *The Education of John Dewey*, New York, Columbia University Press, 2002, p. 91-98.
51. Louise W. Knight, *Citizen : Jane Addams and the Struggle for Democracy*, Chicago, University of Chicago Press, 2006, p. 179-99.
52. John Dewey, « What I Believe. Living Philosophies » dans *The Later Works of John Dewey*, vol. 5, *op. cit.*, p. 276, cité par Charlene Haddock Seigfried (ed.), *Feminist Interpretations of John Dewey*, University Park, Pennsylvania State University Press (coll. Re-Reading the Canon), 2002, p. 100.
53. John Dewey, « Is Co-Education Injurious to Girls? » dans *The Middle Works of John Dewey*, vol. 6, *op. cit.*
54. *Ibid.*, p. 162.
55. *Ibid.*, p.157.
56. *Ibid.*, p. 164.
57. *Ibid.*, p. 163.

58. Jane Roland Martin, « Becoming Educated : A Journey of Alienation or Integration? Becoming Educated : A Journey of Alienation or Integration? » dans *Journal of Education*, vol. 167, n° 3 (1985), p. 11.
59. Susan Laird, « Women and Gender in John Dewey's Philosophy of Education » dans *Educational Theory*, vol. 38, n° 1 (1988), p. 111-29.
60. John Dewey, « Psychology and Social Practice » dans *The Middle Works of John Dewey*, vol. 1, *op. cit.*, p. 324-325.
61. John Dewey and Evelyn Dewey, « Schools of To-Morrow », vol. 8, *op. cit.*, p. 342.
62. John Dewey, « Is Co-Education Injurious to Girls? », *loc. cit.*, p. 156.
63. Kathleen Weiler, *Feminist Engagements : Reading, Resisting, and Revisioning Male Theorists* dans *Education and Cultural Studies*, New York, Routledge, 2001, p. 16.
64. Maxime Cervulle, « La conscience dominante. Rapports sociaux de race et subjectivation » dans *Cahiers du Genre*, vol. 53, n° 2 (2012), p. 46.
65. Cf. Clara Fischer, *Gendered Readings of Change : A Feminist-Pragmatist Approach*, New York, Palgrave Macmillan, 2014; Shannon Sullivan and Nancy Tuana (eds.), *Race and Epistemologies of Ignorance*, Lanham, Rowman & Littlefield, 2016; Naomi Zack, *Applicative Justice : A Pragmatic Empirical Approach to Racial Injustice*, Lanham, Rowman & Littlefield, 2016; Maurice Hamington et Celia Bardwell-Jones (eds.), *Contemporary Feminist Pragmatism*, dans *Routledge Studies in Contemporary Philosophy*, vol. 37, New York, Routledge, 2012; Cynthia Willett, *The Soul of Justice : Social Bonds and Racial Hubris*, Ithaca, Cornell University Press, 2001; Scott L. Pratt, *Native Pragmatism : Rethinking the Roots of American Philosophy*, Bloomington, Indiana University Press, 2002; Ann Garry (ed.), *The Routledge Companion to Feminist Philosophy*, Routledge Philosophy Companions, New York–London, Routledge, 2017; Erin C. Tarver et Shannon Sullivan (eds.), *Feminist Interpretations of William James*, University Park, The Pennsylvania State University Press (coll. Re-Reading the Canon), 2015; Marianne Janack (ed.), *Feminist Interpretations of Richard Rorty*, University Park, The Pennsylvania State University Press (coll. Re-Reading the Canon), 2010; Lisa Pace Vetter, *The Political Thought of America's Founding Feminists*, New York, New York University Press, 2017; etc.



*Varia*



# La possibilité d'une logique de la découverte : l'abduction comme modèle philosophique pour la découverte scientifique

GRÉGORIE DUPUIS-McDONALD, *Université Laval*

RÉSUMÉ : Dans cet article, nous examinerons le thème de la découverte en science. Nous soutiendrons qu'il est possible de définir une stratégie rationnelle soutenant la découverte au moyen du principe de l'abduction. Afin de démontrer cette thèse, il s'agira d'abord de diagnostiquer le problème de la complexité et de l'irrationalité de la découverte scientifique et de considérer la position néo-positiviste endossée par Karl Popper et Hans Reichenbach, selon laquelle la découverte ne peut faire l'objet d'une étude proprement logique ou épistémologique. Par la suite, l'analyse se concentrera sur la position de Norwood R. Hanson qui, répondant et contredisant celle de Popper et de Reichenbach, affirme qu'il existe une « logique de la découverte », fondée sur le principe de l'abduction. Après avoir déployé l'argument de Hanson et explicité sa conception du principe de l'abduction, nous montrerons, en nous appuyant sur la vision d'Atocha Aliseda, comment l'abduction est liée à la découverte en science. Finalement, nous examinerons la notion d'inférence à la meilleure explication et le concept « d'hypothèse explicative » de Peter Lipton, ce qui permettra d'expliquer dans quelle mesure cette variante de l'abduction nous permet de comprendre les éléments et conditions qui favorisent la génération de découvertes en science.

## *Introduction*

La notion de « découverte » en science n'est pas évidente. On peut se demander si une découverte scientifique se résume à un moment fortuit, où un objet ou de nouvelles données sont trouvés, ou consiste plutôt en un processus compliqué s'étendant sur une longue période

qui est celle de la recherche elle-même. De plus, devrions-nous comprendre la découverte comme l'activité qui conduit à un résultat nouveau, ou plutôt comme le résultat lui-même, c'est-à-dire l'objet ou certaines données décelées dans leur manifestation immédiate? Par ailleurs, faut-il penser la découverte comme la création et l'invention d'un résultat scientifique, ou comme la mise au jour d'une chose qui existe, mais qui était jusqu'alors ignorée?

Dans cet article, nous voulons étudier l'idée d'une logique de la découverte. Le terme « logique » est ici compris au sens large de la définition systématique d'une stratégie rationnelle menant à des découvertes potentielles. Le terme « découverte » est conçu comme un processus englobant la construction et le choix d'hypothèses explicatives dont l'aboutissement est la confirmation de la vérité d'une hypothèse donnée. Cela dit, nous suggérons qu'il est possible de rationaliser la découverte au moyen du principe de l'abduction. Nous proposons donc de montrer en quel sens le raisonnement abductif rend possible et conditionne la découverte scientifique.

Pour ce faire, nous présenterons d'abord le problème et le statut de la notion de « découverte », en insistant sur sa complexité philosophique. Nous étudierons à cet effet les arguments proposés contre la pertinence et la possibilité d'une étude philosophique de la découverte, en explicitant les positions de Karl Popper et de Hans Reichenbach. Nous introduirons ensuite l'idée d'une logique de la découverte, défendue par Norwood R. Hanson, et nous montrerons en quoi elle constitue une alternative plausible et intéressante à la position de ces derniers philosophes. Une étude approfondie du principe de l'abduction, à partir de la conception d'Atocha Aliseda, ainsi qu'une justification de sa pertinence pour comprendre la découverte suivront. Finalement, nous considérerons une difficulté liée à l'abduction et nous approfondirons notre étude de ce principe en montrant, sur la base des idées de Peter Lipton, comment il peut être conçu comme une inférence à la meilleure explication.

### *1. Le problème et le statut de la notion de découverte*

Nous proposons d'entamer l'analyse du concept de découverte en mettant en lumière la difficulté que recouvre la compréhension et

l'usage de cette notion en science. Bien que cet examen semblera mettre en branle toute logique de la découverte, il nous mettra sur la voie d'une étude proprement philosophique de la découverte.

*1.1. La complexité philosophique et psychologique de la découverte*

Toutes les découvertes scientifiques ne sont pas de même nature, et les sciences considèrent un ensemble de concepts et d'objets si varié qu'il est difficile d'identifier ce qui unit la possibilité de leurs inventions ou de leurs trouvailles. On peut noter, par exemple, que les objets considérés par la physique couvrent une échelle de grandeur aux proportions très larges : ils vont de l'infiniment grand, pensons aux éléments de l'astronomie et de la cosmologie, à l'infiniment petit, tel l'électron. De plus, la nature de ces objets présente tout autant de différences. La physique considère des objets visibles, tels les corps solides étudiés par la mécanique, mais elle étudie aussi des choses qui sont invisibles à l'œil nu – pensons notamment aux forces fondamentales de la nature physique, tels la force nucléaire, l'électromagnétisme et la gravitation. Les découvertes scientifiques semblent couvrir un domaine d'une diversité et d'une complexité notable.

Comme Norwood Russell Hanson le remarque, la complexité conceptuelle relevant de la notion de « découverte » relève du fait qu'il existe un large domaine de choses, d'événements et de processus pouvant être qualifiés de « découvrables »<sup>1</sup>. Par exemple, l'observation fortuite d'Uranus par William Herschel constitue la découverte d'un objet particulier localisable. Par contraste, la conclusion tirée par Michael Faraday, selon laquelle l'électricité et le magnétisme sont fondamentalement liés, est concomitante de la découverte de la force électromagnétique, un phénomène, dans ce cas, universel. Plus encore, la détermination de la vitesse de la lumière et la conclusion « qu'il est le cas que » le mouvement de toute matière conventionnelle ne peut dépasser cette vitesse constitue la découverte d'un fait établi. Hanson semble donc avoir raison lorsqu'il affirme que la notion de découverte est polysémique. Hanson montre que toutes les expressions impliquant le terme « découvrir » n'ont pas les mêmes ramifications logiques : les expressions « Découvrir un X » ; « Découvrir X » ; « Découvrir que X » ; « Découvrir X

en tant que Y »; « Découvrir comment X »; « Découvrir si X »; « Découvrir la possibilité de  $X^2$  » sont toutes valables. Pour Hanson, la philosophie doit donc souligner les différences sémantiques qui subsistent entre les multiples découvertes scientifiques.

De surcroît, la découverte en science implique une difficulté psychologique non négligeable. En effet, on doit se demander s'il est possible de généraliser, sur le plan psychologique, les facteurs favorisant la création et la suggestion d'une hypothèse scientifique. Néanmoins, il est clair que si nous cherchons à comprendre comment les scientifiques *pensent* et comment de nouvelles idées prennent forme et deviennent, de fait, des découvertes, alors la difficulté est considérable. En effet, comment rendre compte du fait que les scientifiques réussissent à penser et créer des idées qui deviennent, de fait, des découvertes scientifiques? Comment expliquer cet « eurêka », cet incompréhensible « j'ai trouvé! », où la ou le scientifique fait, tout d'un coup, une découverte? Comment rendre compte des conditions psychologiques qui assurent la formation, ou même, la création subite d'un résultat scientifique? Dans cet ordre d'idées, tout cela devrait laisser entrevoir la complexité du concept de découverte.

### *1.2. La problématisation d'une logique de la découverte : la conception néo-positiviste de la découverte*

Ces considérations nous conduisent à nous interroger sur la possibilité d'expliquer et de généraliser, par un modèle rationnel spécifique, la découverte. Existe-t-il des aspects systématiques et formels qui guident la découverte? Peut-on définir un ou des principes généraux qui permettent de comprendre l'articulation ainsi que le développement d'hypothèses scientifiques?

Selon Karl Popper, la réponse aux questions précédentes est péremptoire : l'acte de découverte en science ne se laisse pas reconstruire rationnellement. En effet, il suggère que « le stade initial, cet acte de concevoir ou d'inventer une théorie, ne semble pas requérir une analyse logique ni même être susceptible d'en être l'objet<sup>3</sup> ». Cela signifie qu'il n'est pas possible d'expliquer philosophiquement ni de codifier logiquement ce qu'est découvrir en science. Pour Popper,

ce dernier sujet relève de circonstances factuelles qui nécessitent un examen empirique. Donc, il relève de la psychologie. À ce propos, une connaissance psychologique de l'acte de découvrir ne permettrait pas pour autant de définir une logique de la découverte. Pour Popper, la logique de la connaissance scientifique concerne des questions liées à la vérification et à la justification des propositions de la science, et non à leur origine ou à leur processus de création. Il écrit que « la question de savoir comment une idée nouvelle peut naître dans l'esprit d'un homme – qu'il s'agisse d'un thème musical, d'un conflit dramatique ou d'une théorie scientifique – peut être d'un grand intérêt pour la psychologie empirique, mais elle ne relève pas de l'analyse logique de la connaissance scientifique<sup>4</sup> ». Bref, la découverte est toujours « un moment irrationnel<sup>5</sup> » ; elle n'est pas un processus logique, mais plutôt « une intuition créative<sup>6</sup> ». Ainsi, la découverte est exclue *de facto* du domaine de l'épistémologie.

À ce sujet, Reichenbach ne fait pas plus de concessions : pour lui, la découverte est liée à un contexte qui ne relève pas de l'épistémologie. La découverte est selon lui composée d'éléments qui sont extérieurs à la science<sup>7</sup>, à savoir des faits sociologiques qui ne concernent pas directement la connaissance, mais qui caractérisent plutôt le contexte externe de la science. De plus, Reichenbach affirme, au même titre que Popper, que la découverte est un phénomène typiquement psychologique. Cela tient au fait que la découverte serait l'aboutissement du mécanisme subjectif qui organise la pensée du scientifique. Et cette pensée qui mène à la découverte est complexe et suit rarement des étapes claires et définies. Autrement dit, elle n'obéit (presque) jamais à des règles logiques et systématiques<sup>8</sup>. Dès lors, les découvertes consistent en des processus vagues, indécis et sujets aux variations<sup>9</sup>. C'est pourquoi Reichenbach soutient qu'une théorie de la connaissance ne peut englober la découverte<sup>10</sup>. L'épistémologie doit ignorer les éléments, conditions et circonstances qui constituent le contexte de découverte.

## *2. La possibilité d'une logique de la découverte*

Tel que le souligne Don Howard, la conception « néo-positiviste<sup>11</sup> » de Popper et Reichenbach de la découverte, selon laquelle une

épistémologie de la découverte n'est pas possible, est largement admise par une part de la communauté des philosophes des sciences. Toutefois, il remarque que d'autres auteurs<sup>12</sup> ont remis en question cette approche néo-positiviste de la découverte. Selon ces auteurs, la découverte ne consiste pas en un moment irrationnel de la pensée du scientifique. Au contraire, la découverte est un cheminement rigoureux guidé par des décisions logiques et méthodologiques. De plus, ces auteurs soutiennent que la découverte constitue un problème purement philosophique. En ce sens, elle peut et doit être étudiée de manière analytique, et il doit exister certains principes permettant de la conceptualiser. La logique de la découverte consiste alors, comme l'indique Jutta Schickore, à préciser et à représenter schématiquement les stratégies rationnelles qui soutiennent la recherche scientifique<sup>13</sup>. Ainsi, une logique de la découverte suppose qu'il est possible de représenter la découverte sur la base d'un modèle systématique et formel.

### *2.1. La logique de la découverte selon Hanson*

Hanson est l'un des pionniers de l'idée d'une « logique de la découverte ». Pour ce dernier, on retrouve déjà chez Aristote le projet philosophique de préciser « la structure formelle du raisonnement qui permet l'innovation et la découverte scientifique<sup>14</sup> ». Ce projet suppose, selon lui, qu'il existe un principe général qui permet de représenter, sous la forme d'un schéma logique, le raisonnement qui mène à la découverte scientifique. Il est important de noter que, pour Hanson, la compréhension de la découverte ne consiste pas à saisir ce qui mène assurément à un résultat scientifique. Le but de la logique de la découverte n'est pas de déterminer ce qui permet de conclure et d'affirmer que nous possédons une nouvelle connaissance. En effet, la logique de la découverte doit être distinguée pour Hanson de la logique de la justification ; il la conçoit plutôt comme l'explication de ce qui mène à la proposition d'une hypothèse. La logique de la découverte concerne donc « les considérations conceptuelles qui sont pertinentes à la suggestion initiale d'une hypothèse<sup>15</sup> ».

Hanson soutient également qu'une logique de la découverte ne se concentre pas sur l'étude des conclusions scientifiques. Selon lui,

la tâche de cette logique ne consiste pas en l'analyse des « rapports finaux de recherche<sup>16</sup> ». Hanson est, en ce sens, critique du programme épistémologique qui décrit la découverte en expliquant les raisons qui soutiennent l'acceptation d'une hypothèse scientifique. Ce programme contourne la question de la découverte. Pour Hanson, la découverte est liée à ce qui précède la confirmation des propositions scientifiques, et c'est pourquoi il croit qu'une logique de la découverte doit s'attarder aux raisons qui expliquent la formulation et le choix d'une hypothèse spécifique<sup>17</sup>.

Pour ce faire, Hanson distingue la suggestion et l'acceptation d'une hypothèse scientifique. L'acceptation d'une hypothèse est supportée, dans tous les cas, par les raisons supportant la croyance que l'hypothèse est vraie. Une hypothèse  $H$  est acceptée comme vraie si nous faisons un ensemble d'observations fournissant les données probantes qui la supportent. Autrement dit,  $H$  est endossée si les conséquences qu'elle implique sont observées, si les observations confirment les prédictions déduites de  $H$ <sup>18</sup>. Cela dit, Hanson remarque qu'aucune obligation logique ne nous conduit nécessairement à considérer les raisons supportant l'acceptation de  $H$  préalablement à la suggestion de  $H$ . En effet, ces raisons d'accepter  $H$  ne doivent pas être exposées afin de proposer  $H$  comme une conjecture plausible.  $H$  peut être formulée et avancée comme conjecture sur la base de raisons différentes de celles nous faisant croire que  $H$  est vraie. Selon Hanson, il est suffisant, afin de suggérer une hypothèse, d'avoir des raisons de croire qu'elle est vraisemblable, et non nécessairement vraie, ce qui nous conduirait à l'accepter<sup>19</sup>.

Certes, il faut admettre avec Hanson que les raisons d'accepter une hypothèse peuvent équivaloir à celles qui nous poussent à proposer une hypothèse<sup>20</sup>. L'hypothèse selon laquelle tous les métaux, si chauffés, prennent de l'expansion peut être fondée sur un ensemble d'observations menées lors du réchauffement d'un métal. Ce fait constitue une raison de proposer l'hypothèse, mais aussi une bonne raison de l'accepter. Toutefois, le contraire n'est pas vrai : pour Hanson, les raisons de proposer une hypothèse ne sont pas nécessairement équivalentes à celles qui permettent de l'accepter. Autrement dit, les raisons de croire qu'une hypothèse

est plausible diffèrent des raisons nous poussant à accepter une hypothèse comme vraie. En effet, une hypothèse  $H$  est plausible s'il est possible, d'une part, de montrer que certains phénomènes sont les conséquences de  $H$ . D'autre part, il est raisonnable de proposer  $H$  si elle permet d'expliquer certains phénomènes et pourquoi ils se produisent<sup>21</sup>. Cela dit, ces raisons ne montrent pas, *a priori*, la vérité de  $H$ . Il y a donc une différence entre savoir *a priori* que certains phénomènes, potentiellement observables, découlent d'une hypothèse et peuvent fournir des données probantes pour  $H$ , et observer *a posteriori* ces phénomènes comme des conséquences de  $H$  et accepter  $H$ .

## 2.2. L'abduction

Qu'est-ce qui motive la suggestion d'hypothèses ? Selon Hanson, une conjecture n'est pas le véritable point d'amorce d'un projet de recherche scientifique. Le raisonnement inhérent à la suggestion d'hypothèses est initié plutôt par un ensemble de données<sup>22</sup>. Ces données sont le fruit d'une ou de plusieurs observations, qui ont la particularité d'être *problématiques*. Ces observations sont problématiques au sens où elles font surgir une incertitude qui stimule leur examen. Ces observations sont également en quelque sorte le témoignage réel qu'un phénomène reste inexplicé, irrésolu. C'est en ce sens qu'Hanson suggère que tout commence avec « une anomalie surprenante<sup>23</sup> ».

Cette anomalie, cette irrégularité, c'est ce que tâche de *découvrir* la ou le scientifique et c'est ce qui anime sa recherche. Confronté à ces observations problématiques, la ou le scientifique est mis à l'épreuve et tâche de découvrir la nature de cette irrégularité. Elle ou il vise à mettre au jour ce qui permet de montrer que le phénomène observé n'est pas un événement irrégulier. Cela suppose, selon Hanson, qu'il existe une proposition établissant le bien-fondé de ce phénomène, justifiant son existence. C'est donc cette proposition que vise à déceler la ou le scientifique en posant une hypothèse permettant possiblement de comprendre la perplexité du phénomène rencontré. Dans l'optique où cette hypothèse explicative se révélerait

vraie, le phénomène problématique ne serait alors plus surprenant ni étonnant, mais fondé<sup>24</sup>.

La découverte de ce qui est supposé par cette hypothèse est d'une grande valeur scientifique. Dans la mesure où cette hypothèse suggère une solution possible à un problème donné, alors cette hypothèse permet d'*expliquer* le problème rencontré. Cette hypothèse, par exemple, peut montrer qu'un problème n'est pas indépendant, mais qu'il est lié à d'autres phénomènes que nous connaissons. Ainsi, l'hypothèse devrait montrer comment ces phénomènes sont liés par des éléments communs et préciser quelle est la nature de leur connexion. De plus, elle peut suggérer que ce problème est lié à des conditions physiques particulières, conditions dont nous ignorions les influences. Une bonne hypothèse explicative, dans ce cas, permettrait de définir l'importance de certaines conditions, comme la luminosité, le volume, la pression, la densité, la chaleur, la masse et l'énergie, et de préciser en quoi leur interconnexion explique ce que nous observons. Plus encore, elle peut proposer qu'il existe une dépendance causale entre le phénomène problématique et d'autres événements spécifiques. Dans ce cas, l'hypothèse soulignerait la nature de ces événements et expliquerait en quoi ils influencent le phénomène problématique. Hanson soutient que si une hypothèse fournit une explication satisfaisante, et que nous sommes en mesure de croire que cette hypothèse est plausible, alors nous avons de bonnes raisons de l'élaborer, c'est-à-dire de la concevoir et de la formuler comme un futur projet de recherche<sup>25</sup>.

Le raisonnement philosophique que nous avons exposé précédemment consiste en un raisonnement *abductif*. Selon Hanson, l'abduction est un principe logique qui représente « les caractéristiques du raisonnement inhérent à la suggestion originale d'une certaine hypothèse<sup>26</sup> ». Autrement dit, il consiste en un modèle rendant compte du contexte dans lequel une hypothèse est élaborée. De manière plus importante, le raisonnement abductif montre en quel sens cette hypothèse est une découverte potentielle. Ce raisonnement peut être résumé dans les termes suivants :

Le raisonnement abductif selon Hanson<sup>27</sup> :

1. Des faits surprenants et problématiques  $p_1, p_2, p_3, \dots$  sont observés.
2. Or,  $p_1, p_2, p_3, \dots$  ne seraient pas surprenants ou problématiques si  $H$  était vraie – ils ne seraient que la conséquence de  $H$ .
3. Alors il y a de bonnes raisons d'élaborer  $H$  – c'est-à-dire de proposer  $H$  comme une hypothèse possible par laquelle  $p_1, p_2, p_3, \dots$  pourraient être expliqués.

La première prémisse prend la forme de faits qui posent problème ; leur apparition est surprenante. La deuxième prémisse affirme que si nous prenons la proposition  $H$  en considération, alors les faits ne sont plus surprenants, car ils découlent de  $H$  comme leurs conséquences logiques. Il est donc évident, à ce point, que si  $H$  est vraie, alors  $H$  explique les faits  $p_1, p_2, p_3, \dots$ . La conclusion du raisonnement consiste à affirmer qu'il y a de bonnes raisons d'élaborer  $H$ , c'est-à-dire de proposer  $H$  comme une hypothèse possible par laquelle  $p_1, p_2, p_3, \dots$  pourraient être expliqués. Surtout, le raisonnement fournit une raison de présenter et de communiquer à la communauté scientifique la pertinence de poursuivre  $H$ .  $H$  devient alors une découverte potentielle. Il importe de souligner que le raisonnement abductif est non-déductif : dans ce raisonnement, la vérité des prémisses ne garantit point la vérité de la conclusion. Ainsi, ce raisonnement ne fournit aucune certitude, *a priori*, le confirmant ; la conclusion d'une abduction demande d'être évaluée *a posteriori*.

Afin d'illustrer ce raisonnement, prenons pour exemple le raisonnement ayant conduit à la découverte de la sphéricité de la planète Terre. De prime abord, plusieurs faits surprenants sont observables : certaines étoiles sont observables au sud, alors qu'elles ne le sont point dans les régions plus nordiques ; lorsque la Terre s'interpose entre le Soleil et la Lune lors d'une éclipse, une ombre courbe apparaît sur la Lune. Tout cela mérite une explication et il doit y avoir une hypothèse permettant de rendre compte de ces faits problématiques et d'expliquer ces observations. À cet effet, si nous assumons, hypothétiquement, que la Terre est ronde, alors tous les faits

dont nous parlons en découlent comme conséquence. Cette hypothèse explique les faits surprenants que nous observons. L'hypothèse de la sphéricité de la planète Terre apparaît conséquemment comme plausible. Par abduction, nous sommes plus que justifiés de proposer l'hypothèse de la sphéricité de la Terre comme vraie.

En définitive, Hanson définit la découverte comme un processus aboutissant à l'explication d'anomalies ou de faits problématiques. La pertinence du raisonnement abductif relève du fait qu'il structure le passage d'un problème à son explication. En effet, la ou le scientifique, confronté à un phénomène surprenant, infère une hypothèse explicative permettant de faire la lumière sur le problème considéré. Et en assumant que cette hypothèse soit potentiellement vraie, l'observation initiale n'est plus surprenante et anormale<sup>28</sup>.

### *3. Abduction et découverte scientifique*

Nous proposons d'étudier plus attentivement le principe de l'abduction, notamment à partir de la conception d'Atocha Aliseda. Bien que la position de Hanson nous permette de comprendre la motivation à l'origine du raisonnement abductif, elle est limitée, car elle ne spécifie pas la nature des éléments qui composent ce raisonnement. En effet, elle ne précise pas que le contenu des prémisses et de la conclusion conditionne la découverte. Avec l'analyse qui suit, il s'agira de déterminer dans quelle mesure l'abduction est liée à la découverte en science, en montrant qu'elle permet de systématiser les éléments du processus rationnel pouvant mener à la suggestion de découvertes potentielles. À cet effet, nous présenterons chacun des éléments dont la combinaison forme le contenu que l'abduction organise et structure, puis nous expliquerons la nature du raisonnement abductif ainsi que son résultat.

#### *3.1. Les éléments de l'abduction*

Atocha Aliseda met en lumière l'importance de l'abduction non seulement dans la vie de tout un chacun, mais également dans le contexte scientifique de découverte. Elle montre que l'abduction est une forme de raisonnement lié à la découverte dans la mesure où il soutient la construction d'explications permettant de comprendre

le monde. Selon cette auteure, l'abduction est un raisonnement qui prend pour prémisses certaines observations problématiques et qui conduit à une explication de ces observations<sup>29</sup>. L'abduction fait interagir les éléments et le processus menant à la formulation d'hypothèses scientifiques et donc, par extension, au processus qui favorise la mise à jour de découvertes potentielles.

L'élément fondamental qui stimule le raisonnement abductif en science est une observation anormale et inexplicée. En règle générale, il s'agit d'un phénomène qui est soit inconnu, soit sans rapport évident avec les connaissances déjà possédées par les scientifiques. Ainsi, comme le suggère Aliseda, l'abduction commence là où il manque de l'information<sup>30</sup>. L'objectif du raisonnement abductif est donc de spécifier cette information manquante. Il s'agit pour le moins de préciser une source possible d'information, mais aussi le type d'information dont la ou le scientifique a besoin.

Il importe également d'indiquer l'importance des présupposés théoriques sous-jacents au raisonnement abductif. Bien que le raisonnement abductif est toujours orienté vers une découverte relative au problème auquel la ou le scientifique est confronté, le problème tout autant que son explication dépendent des connaissances préalables qu'il possède. Dans les mots d'Aliseda, « la manière dont nous construisons une explication abductive dépend de la théorie qui lui est présupposée<sup>31</sup> ». En d'autres termes, « une explication abductive est toujours une explication qui se rapporte à un ensemble de croyances<sup>32</sup> ». Ces croyances sont liées au bagage de connaissances et aux outils méthodologiques et théoriques acquis par la ou le scientifique. Considérons un autre exemple. Bien que les lois du mouvement des planètes de Kepler permettent de décrire le mouvement exact des corps célestes qui orbitent autour du soleil, ces lois ne permettent pas d'expliquer pourquoi ces corps obéissent à ce mouvement et quelle en est la force responsable. De l'information manque et nous avons besoin d'une hypothèse explicative qui, étant vraie, fasse de ce phénomène un fait connu et régulier. Cela dit, nous savons que la meilleure explication de la perplexité des observations faites sur la base de la théorie de Kepler est la loi de la gravitation de Newton. La théorie de Newton, en liant les propositions

factuelles de Kepler à une loi générale de la nature, explique ainsi le mouvement des planètes et permet d'illustrer la manière dont un raisonnement abductif avantage et structure la découverte d'explications scientifiques.

Nous voyons qu'il y a deux éléments constitutifs sans lesquels il ne saurait être question d'un raisonnement abductif. Premièrement, il y a une observation de faits anormaux qui s'écartent du fait habituel. Deuxièmement, il faut prendre en compte le bagage théorique et méthodologique qui non seulement détermine le type de problème auquel la ou le scientifique sera confronté, mais influence aussi la nature de la solution proposée au problème rencontré.

### *3.2. Le raisonnement abductif et la construction d'hypothèses*

Nous suggérons que le raisonnement abductif est un processus de *construction*. Des éléments mentaux sont organisés pour faire exister une hypothèse explicative. À cet effet, Sami Paavola note que l'abduction montre que « le chercheur considère simultanément plusieurs possibilités de raisonnement et qu'il essaie d'anticiper d'éventuels développements<sup>33</sup> ». Ainsi, « chaque possibilité abductive doit être conçue comme faisant partie d'un cycle de recherche en progression<sup>34</sup> ». L'abduction est donc un processus constructif dans la mesure où il constitue de fait l'analyse et l'assemblage rationnels de différentes solutions. Or, ces solutions ne sont pas des résultats fortuits. Plutôt, l'abduction est un processus qui répond à un schéma distinctif et qui aboutit, si faire se peut, à un résultat précis. Bref, une inférence abductive ne réfère pas seulement au résultat attendu qu'elle produit, en l'occurrence l'hypothèse qui est inférée, mais à la construction d'une conjecture. Comme l'écrit Paavola, « l'abduction n'est pas seulement le passage d'un fait surprenant à son explication, mais plutôt le processus délibéré par lequel les chercheurs s'efforcent de trouver de nouvelles explications sur la base de théories présumées et de données requérant une explication, cela souvent sur des périodes à long terme<sup>35</sup> ». En ce sens, nous voulons soutenir que l'abduction définit les éléments et délimite les conditions qui organisent la construction de découvertes potentielles. Dans le même sens, Paavola soutient que « l'abduction est une forme d'inférence

faillible dans laquelle indices et informations préalables incitent et guident la recherche de nouvelles hypothèses en fournissant des contraintes provisoires sur le type d'hypothèse à trouver<sup>36</sup> ». Nous pouvons donc conclure avec Paavola que l'abduction est « un réseau d'arguments dans lequel des phénomènes irréguliers, en tant qu'indices, et de l'information préalable aident à trouver des suggestions provisoires agissant à titre de guides et de restrictions heuristiques pour des recherches futures<sup>37</sup> ».

#### *4. La compétition des hypothèses et la sélection de la meilleure explication*

Nous avons suggéré précédemment que l'abduction permet de représenter le processus et les éléments qui organisent la construction d'hypothèses scientifiques. Or, il existe une difficulté relative à la sous-détermination des résultats de l'abduction. Cette difficulté n'est pas toutefois insurmontable : il est possible de parfaire le raisonnement abductif et de montrer qu'il prend la forme d'un processus sélectif rigoureux. Cela nous conduira à concevoir l'abduction comme une *inférence à la meilleure explication*.

##### *4.1. La sous-détermination des conjectures abductives*

L'abduction est un raisonnement qui découle de certains éléments, tels que des observations inexpliquées et des connaissances présupposées. Ce raisonnement s'organise aussi selon des conditions spécifiques, à savoir un manque d'information et le besoin de trouver une explication à un problème. Nous avons également montré qu'il encadre la construction d'hypothèses et sous-tend la génération de conjectures qui consistent en des découvertes potentielles. Or, l'abduction n'est pas un raisonnement exempt de toute difficulté. Un des problèmes relève du fait que les éléments considérés dans un raisonnement abductif n'impliquent pas nécessairement une conclusion explicative qui puisse résoudre le problème en question. En d'autres termes, dans ce type de raisonnement, il n'existe pas de résultat qui soit la conséquence directe des prémisses considérées. En effet, si une conjecture explicative était la conséquence logique d'une théorie spécifique et d'observations problématiques, alors

il n'y aurait en réalité aucune anomalie ; la théorie et l'anomalie impliqueraient leur propre explication. Une autre manière de justifier ce problème inhérent à l'abduction est de rappeler que le résultat de ce raisonnement doit être construit, non pas simplement déduit. Cette première difficulté en implique une seconde : le raisonnement abductif peut mener à plusieurs résultats différents. L'abduction ne détermine pas une seule et unique conclusion.

Peter Lipton résume cette double difficulté par la notion de *sous-détermination*, selon laquelle « l'information à propos des conditions initiales et des règles ou des principes ne garantit pas une solution unique<sup>38</sup> ». Le savoir présumé ainsi que les observations que nous faisons « sous-déterminent » la conjecture que nous devons construire, l'hypothèse proposée pour expliquer un problème spécifique. Cela implique qu'il existe, pour les observations faites et les savoirs que nous possédons, plusieurs conjectures possibles. C'est en ce sens que Lipton affirme que dans la plupart des cas « les scientifiques s'entendent généralement sur les problèmes sur lesquelles ils doivent travailler, sur la façon de les aborder et sur ce qui peut permettre de les résoudre. Or, les croyances et règles explicites qu'ils partagent, les théories, données, [...] sous-déterminent ces jugements partagés<sup>39</sup> ». Autrement dit, dans la mesure où il y a divergence entre les connaissances, les règles, les normes et les techniques auxquelles les scientifiques obéissent, alors leurs jugements quant aux meilleures approches, solutions et conjectures diffèrent aussi.

Considérons un exemple. Depuis Galilée, expliquer *ce qu'est* la lumière demeure un important projet scientifique. Au début du XVII<sup>e</sup> siècle, aucune théorie ne rendait intégralement compte de la nature de la lumière et plusieurs observations faites par les scientifiques restaient fortement problématiques. Deux hypothèses étaient en compétition : une première, supportée par Thomas Young et James Clerk Maxwell, supposant que la lumière se comporte comme une onde, et une deuxième supposant que la lumière a la forme de corpuscules. Même si cette première théorie était admise par les scientifiques pendant plusieurs générations, il n'en demeure pas moins qu'elle était incomplète : elle ne pouvait pas calculer l'intensité réelle de la radiation observée autour des corps noirs. Max Planck a tenté de résoudre ce problème en proposant

une hypothèse fournissant une explication à la variation de l'intensité de la radiation. Il a suggéré que la radiation électromagnétique n'est pas émise de manière continue, comme une onde, mais selon la fréquence discontinue des corpuscules, qui dépend de la température de l'objet. Cette hypothèse, certes émise plus tard dans l'histoire, est entrée en compétition avec la conception de Maxwell, a permis d'expliquer un ensemble d'anomalies, et est devenue à son tour le savoir présupposé d'une génération de chercheurs<sup>40</sup>.

En somme, le problème de la sous-détermination des conjectures abductives signifie qu'il existe, de manière générale, plusieurs explications possibles à un problème donné. Dépendamment des connaissances et critères présupposés par la ou le scientifique, non seulement elle ou il peut construire plusieurs hypothèses expliquant distinctement un phénomène, mais sa réponse au problème peut encore être différente de celle d'un ou d'une autre scientifique. Bref, le problème de la sous-détermination pointe vers le fait qu'il existe une compétition entre les hypothèses.

#### *4.2. L'inférence à la meilleure explication et la découverte*

Dans la mesure où les hypothèses en compétition expliquent le problème rencontré, il est rationnel, selon le principe de l'abduction, d'élaborer et de poursuivre ces hypothèses. Mais il est d'autant plus rationnel de chercher à confirmer la vérité de ces hypothèses, en ce sens que la confirmation de la vérité d'une hypothèse devrait nous assurer la possession d'une nouvelle découverte. Toutefois, puisque plusieurs hypothèses entrent en concurrence et qu'à première vue chaque hypothèse semble offrir une explication valable, il faut déterminer ce qui nous porte à sélectionner une hypothèse à défaut d'en choisir une autre. Qu'est-ce qui fait qu'une hypothèse est plus significative et révélatrice qu'une autre ? À cette question, Gilbert H. Harman répond qu'une hypothèse doit être choisie si elle offre « une meilleure explication des données empiriques que le ferait toute autre hypothèse<sup>41</sup> ». Ainsi, c'est l'explication répondant le mieux aux critères théoriques du scientifique qui doit être sélectionnée, et c'est la confirmation de cette hypothèse qui doit devenir l'objectif de ses recherches<sup>42</sup>.

Dans cet ordre d'idées, l'abduction ne se laisse pas concevoir simplement comme une inférence qui nous mène à une explication possible. Il ne s'agit pas, dans ce type de raisonnement, de sélectionner une explication quelconque en vertu de sa valeur explicative. Une hypothèse est plutôt sélectionnée puisqu'elle constitue, comme le suggère Lipton, « la meilleure des hypothèses en compétition<sup>43</sup> ». Si la construction d'une hypothèse abductive est motivée par la nécessité d'une explication, le choix d'une hypothèse spécifique, lui, est guidé par un critère de qualité et de supériorité. Par exemple, la pertinence des raisons qui soutiennent une explication peut la rendre plus crédible qu'une autre, ou encore les notions employées dans l'explication peuvent permettre de simplifier la compréhension d'un problème. Aussi, une explication peut réussir à unifier des domaines que nous pensons distincts. Enfin, la logique de l'explication peut montrer pourquoi une chose, plutôt qu'une autre, doit nécessairement se produire. L'abduction apparaît dès lors comme une *inférence à la meilleure explication*<sup>44</sup>. Lipton décrit cette inférence à la meilleure explication de la manière suivante : « Sur la base de nos données et de nos croyances présumées, nous inférons ce qui, si cela était vrai, peut fournir la meilleure des hypothèses en compétition que nous pouvons générer sur la base de ces données<sup>45</sup> ».

En retour, l'inférence à la meilleure explication fournit un intéressant point de vue sur le contexte de découverte. Le processus de découverte peut être conçu non seulement comme la construction d'un ensemble d'hypothèses, mais aussi comme la sélection de la meilleure de ces hypothèses. Certes, il est évident qu'il n'y a de découverte que dans la mesure où la meilleure hypothèse se trouve confirmée. Ainsi, le processus de découverte, ou la confirmation de la meilleure hypothèse, procède en deux temps : il s'agit d'abord d'organiser une collection d'hypothèses, puis de choisir l'hypothèse la plus adéquate. Tel que le remarque Lipton, c'est au cours du processus initial de découverte, dans lequel une collection d'hypothèses est organisée, que « nous devons produire un stock d'explications potentielles, duquel nous inférons la meilleure<sup>46</sup> ».

Lipton résume l'activité de construction, d'élimination et de sélection préliminaire à la découverte effective comme suit : la

ou le scientifique cherche à montrer, en combinant conjectures, observations et manipulations, qu'il y a *une* hypothèse qui explique de manière adéquate le problème auquel il fait face<sup>47</sup>. D'abord, sur la base d'un savoir présupposé, la ou le scientifique suit un programme de recherche fondé sur des observations problématiques et un ensemble de données empiriques. Par la suite, elle ou il génère un « stock » d'hypothèses qui, de prime abord, expliquent les observations et les lient aux données empiriques. La ou le scientifique évalue finalement la qualité de ces hypothèses sur la base de ce qu'elles peuvent et *ne peuvent pas* expliquer<sup>48</sup>. Elle ou il élimine alors les hypothèses les plus faibles, et infère l'hypothèse fournissant la meilleure explication, au sens où elle conduit à une compréhension plus complète.

### 5. Conclusion

Dans ce travail, nous avons proposé d'étudier la découverte en science. Nous avons d'abord cherché à montrer que la découverte est un processus complexe, en ce qu'il est difficile d'expliquer et de généraliser ce qui guide sa production. Dans le même ordre d'idées, les points de vue de Reichenbach et de Popper, selon lesquels la découverte est un acte irrationnel qui ne se laisse point expliquer philosophiquement, ont été analysés. L'analyse a cherché à montrer, au contraire, que la découverte peut être l'objet d'une étude systématique et formelle, donc qu'il existe une logique de la découverte. À cette fin, la position de Hanson, selon laquelle l'abduction offre un modèle pour la découverte scientifique, a été présentée. L'abduction est alors apparue comme un principe général qui permet de représenter, sous la forme d'un schéma logique, le raisonnement qui organise et facilite la découverte scientifique. En effet, l'abduction montre que la recherche scientifique, stimulée par des observations problématiques, a pour objectif l'explication. Selon cette conception, la ou le scientifique cherche à *construire* l'hypothèse qui répond le mieux aux anomalies rencontrées. À partir de Lipton, nous avons spécifié cette première conception du raisonnement abductif, tel que thématiqué par Hanson. Nous avons souligné que les résultats de l'abduction sont multiples et sous-déterminés et que les explications possibles d'un problème entrent toujours en compétition.

L'abduction est alors apparue comme l'inférence à la meilleure explication. Dans ce type de raisonnement, la ou le scientifique *sélectionne* la meilleure hypothèse qu'elle ou il ait proposée, selon le fait qu'elle consiste en une découverte potentielle la plus complète et la plus rigoureuse. Cette clarification du raisonnement abductif nous a permis de montrer, en définitive, que l'abduction est un schéma qui représente la construction et la sélection d'hypothèses explicatives, et qui définit les éléments et les conditions organisant la génération de découvertes potentielles. Dans cet article, nous avons donc tenté de montrer que le contexte de découverte se laisse modéliser par les éléments et le raisonnement que l'abduction décrit. Il serait pertinent de produire une étude de cas historique pour démontrer comment ce processus abductif permet la reconstruction d'un épisode concret de l'histoire de la science et pour déterminer si d'autres stratégies et heuristiques en découlent.

- 
1. Norwood R. Hanson, « An anatomy of discovery » dans *The Journal of Philosophy*, vol. 64, n° 11, 1967, p. 321-352 (Nous traduisons).
  2. *Ibid.*, p. 331.
  3. Karl Popper, *La Logique de la Découverte Scientifique*, Paris, Payot, 1973, p. 27.
  4. *Ibid.*, p. 27.
  5. *Ibid.*, p. 8.
  6. *Ibid.*, p. 8.
  7. Hans Reichenbach, « Les trois tâches de l'épistémologie », *Textes clés de Philosophie des Sciences*, Paris, Vrin, 2004, p. 304.
  8. *Ibid.*, p. 305.
  9. *Ibid.*, p. 305.
  10. *Ibid.*, p. 305.
  11. Don Howard, « Lost wanderers in the forest of knowledge », *Revisiting Discovery and Justification*, Dordrecht, Springer, 2006, p. 3.
  12. Norwood R. Hanson, Thomas Kuhn, Larry Laudan, entre autres.
  13. Jutta Schickore, « Scientific Discovery » dans *Stanford Encyclopaedia of Philosophy* [En ligne], <http://plato.stanford.edu/entries/discovery/> (Page consultée le 5 septembre 2016).
  14. Norwood R. Hanson, « The idea of a logic of discovery » dans *Dialogue*, vol. 4, n° 1, 1965, p. 5 (Nous traduisons).

15. *Id.*, « The logic of discovery » dans *The Journal of Philosophy*, vol. 55, n° 25., 1958, p. 1073 (Nous traduisons).
16. *Ibid.*, p. 1073.
17. *Ibid.*, p. 1074.
18. *Ibid.*, p. 1074.
19. *Ibid.*, p. 1074.
20. *Ibid.*, p. 1074.
21. *Ibid.*, p. 1075.
22. *Ibid.*, p. 1074. Hanson utilise le terme « reproduction ».
23. *Ibid.*, p. 1081.
24. *Ibid.*, p. 1081.
25. *Ibid.*, p. 1087.
26. *Ibid.*, p. 1087.
27. *Ibid.*, p. 1087.
28. Jutta Schickore, « Scientific Discovery » dans *Stanford Encyclopaedia of Philosophy* [En ligne], <http://plato.stanford.edu/entries/discovery/> (Page consultée le 5 septembre 2016).
29. Atocha Aliseda, *Abductive Reasoning. Logical Investigations into Discovery and Explanation*, New York, Springer, 2006, p. xii (Nous traduisons).
30. *Ibid.*, p. 28.
31. *Ibid.*, p. 30.
32. Sami Paavola, « Hansonian and Harmanian abduction as models of discovery », *International Studies in the Philosophy of Science*, vol. 20, n° 9, 2006, p. 97 (Nous traduisons).
33. *Ibid.*, p. 97.
34. *Ibid.*, p. 97.
35. *Ibid.*, p. 97.
36. *Ibid.*, p. 97.
37. Peter Lipton, *Inference to the best Explanation*, London, Routledge, 2004, p. 6 (Nous traduisons).
38. *Ibid.*, p. 6.
39. *Ibid.*, p. 6.
40. Karl F. Kuhn, *Basic Physics*, New York, Wiley, 1979, p. 214-215.
41. Gustav H. Harman, « The inference to the best explanation », *The Philosophical Review*, vol. 74, n° 1. 1965, p. 89 (Nous traduisons).
42. Nous ne pouvons discuter plus longuement de ce qui fait d'une explication la *meilleure* explication ; nous laissons de côté l'analyse des « critères théoriques » (simplicité, généralité, cohérence ou précision empirique) qui permettent d'estimer la qualité d'une explication.

43. Peter Lipton, *Inference to the best Explanation*, London, Routledge, 2004, p. 56 (Nous traduisons).
44. *Ibid.*, p. 56.
45. *Ibid.*, p. 56.
46. *Ibid.*, p. 58.
47. *Ibid.*, p. 89.
48. *Ibid.*



# La critique de l'atomisme dans le *Traité 12* de Plotin : une analyse à partir de la conception de l'infini chez les épicuriens et chez Aristote

ANDRÉ-PHILIPPE DORÉ, *Université Laval*

RÉSUMÉ : Plotin, dans son *Traité 12*, s'attaque au point de vue matérialiste des épicuriens en affirmant que tout élément du monde matériel est sécable à l'infini. La majorité des commentateurs ont voulu voir dans ce passage une utilisation par Plotin de la physique aristotélicienne, mais nous croyons qu'il est nécessaire de mener plus loin cette enquête en confrontant la notion d'infini chez Plotin et ses adversaires épicuriens. Notre article propose de comparer la notion d'infini chez les épicuriens et chez Aristote, pour montrer que la critique de Plotin n'est pas totalement aristotélicienne, mais qu'elle réutilise plutôt les idées péripatéticiennes sans pour autant que Plotin n'y adhère totalement.

## *Introduction*

Le *Traité 12* (*Ennéade* II, 4) de Plotin porte sur la nature de la matière et sa relation avec le monde intelligible, c'est-à-dire comment, pour lui, la matière est créée et s'inscrit dans son système ontologique. Dans celui-ci, le néo-platonicien attaque directement les atomistes pour pouvoir réfuter rapidement la possibilité que les objets sensibles soient générés par la matière seule, et postuler que l'existence d'un principe organisateur immatériel est plutôt nécessaire. Après s'être attaqué à l'*apeiron* d'Anaximandre, le philosophe néo-platonicien affirme ainsi :

[L]es atomes non plus n'auront pas rang de matière, puisqu'ils n'existent absolument pas ; en effet, tout corps est sécable en totalité. Et puis aussi, la continuité et la fluidité des corps, et

le fait qu'aucune chose ne puisse exister sans intelligence et sans âme – qui ne peuvent être constituées à partir d'atomes – et qu'il ne soit pas possible de fabriquer une autre nature à côté des atomes à partir d'atomes – puisqu'aussi bien, aucun démiurge ne produira quelque chose à partir d'une matière discontinue – et d'innombrables autres choses qui pourraient être dites à propos de cette hypothèse et qui ont été dites. C'est pourquoi il est superflu de nous appesantir sur cette question<sup>1</sup>.

Cette critique s'articule, selon M. Ninci, en cinq points<sup>2</sup>, dont le premier, présent sur les deux premières lignes du paragraphe, est une postulation de l'impossibilité de l'existence des atomes étant donné l'impossibilité de l'existence de corps insécables. Bien que Ninci ait fait une bonne analyse de ce premier point, nous croyons que les trois pages qui y sont dédiées dans son article ne suffisent pas à entrer au cœur de la divergence entre les atomistes et Plotin sur cet aspect.

En effet, Ninci pointe dans la bonne direction en montrant que cet argument anti-atomiste de Plotin se base sur la conception aristotélicienne de la divisibilité des corps, et qu'ainsi l'insécabilité, caractéristique essentielle des atomes, est pour lui impossible. Cependant, Ninci n'a pas montré l'opposition qui existe entre Épicure et les atomistes vis-à-vis de Plotin en ce qui a trait à la notion d'infini, notion qui permet de comprendre comment il pouvait y avoir mésentente sur la possibilité d'existence d'un corps non divisible. Nous suggérons que la mise en lumière de ce différend au sujet de l'infini chez Plotin et chez les atomistes nous permettrait de mieux comprendre l'inadéquation qu'il y a entre les physiques de ces deux courants et de mieux cerner l'essence de ces mêmes physiques. Notre étude veut aussi montrer en quoi la critique de Plotin tire profit des arguments aristotéliciens, sans pour autant être une critique proprement aristotélicienne, puisque Plotin a une vision différente d'Aristote sur la question des infinis par division et des infinis par accroissement. Nous comparerons ainsi la notion d'infini chez les épicuriens et chez Aristote, pour montrer que le débat physique qui les oppose n'a pas les mêmes fondements que la critique que Plotin amène contre les atomistes.

### *1. Aristote et l'infini par division*

Il est évident, pour Ninci, que les idées plotiniennes sur la divisibilité des corps découlent des thèses exposées dans la *Physique* par Aristote<sup>3</sup>. Suivant le fait que le *Traité 12* tire une de ses théories phares, celle de l'*ulè noètè* (matière intellectuelle), de la philosophie aristotélicienne<sup>4</sup>, cela est fort plausible. Aristote affirme effectivement dans la *Physique* que « le continu se divise indéfiniment<sup>5</sup> » et que « toute la grandeur est continue<sup>6</sup> », ce qui amène Plotin à pouvoir affirmer que les corps, qui sont nécessairement continus<sup>7</sup>, sont divisibles à l'infini, et donc que les atomes ne peuvent exister, car il n'y a pas de corps insécables.

Pour Aristote, les choses infinies le sont, « soit par addition, soit par division, soit par les deux à la fois<sup>8</sup> ». Cependant, les corps ne sont jamais pour lui infinis en acte. L'infini n'est jamais substance ou principe, « car n'importe quelle [partie] qu'on en prenne sera infinie », et il est impossible « que la même chose soit plusieurs infinis<sup>9</sup> ». L'infini en soi ne serait « ni une grandeur, ni une pluralité », donc il serait indivisible<sup>10</sup>, mais l'infini ne peut être indivisible selon le Stagirite, « car il est nécessaire qu'il ait une certaine quantité<sup>11</sup> » et les quantités sont divisibles, car elles sont continues. L'infini existe donc en tant que qualité d'une chose. Suite à cette démonstration, Aristote en arrive à la conclusion que, « pour ce qui est de la grandeur, on a dit qu'elle n'est pas infinie en acte, mais elle l'est par division ; car il n'est pas difficile de se débarrasser de [l'objection] des segments indivisibles. Il reste donc que l'infini existe en puissance<sup>12</sup> ».

Toute grandeur peut donc être divisée à l'infini, mais ne peut pas l'être en acte. Ce n'est cependant pas n'importe quel infini qui existe dans la matière pour Aristote. En effet, celui-ci ajoute :

[L]e continu se divise indéfiniment, mais dans le sens de l'accroissement il n'y a pas d'infini. En effet, la grandeur qu'un [continu] peut avoir en puissance, il peut aussi l'avoir en acte. De sorte que, puisqu'aucune grandeur sensible n'est infinie, il n'est pas possible qu'il y ait dépassement de n'importe quelle grandeur déterminée, car alors il y aurait quelque chose de plus grand que le ciel<sup>13</sup>.

Dans le domaine du sensible, il n'y a qu'un seul infini donc, celui qui se constitue par division. L'infini qui se constitue par accroissement n'est, chez Aristote, pas possible, car le monde a une limite, il est « clos et sphérique<sup>14</sup> ». Nous reviendrons plus loin sur la question de l'infini par accroissement.

Cette postulation de la nécessité pour la matière d'être divisible à l'infini doit être comprise dans le contexte des débats entre les diverses écoles philosophiques et celle des Éléates, qui niait l'existence du mouvement. Les apories liées à la division infinie de l'espace furent particulièrement exacerbées par les paradoxes de Zénon, lesquels ont suscité des réactions de la part des philosophes autant que des mathématiciens. La division effective (donc en acte) de la matière en parties infinies empêcherait le mouvement selon Zénon, dans la mesure où chaque grandeur comporterait une quantité infinie de grandeurs à parcourir pour être elle-même parcourue. La mention par Aristote qu'il est impossible « que la même chose soit plusieurs infinis<sup>15</sup> » rejoint cette problématique.

La question de la division à l'infini des grandeurs rejoint d'ailleurs les débats qui avaient cours dans les mathématiques à l'époque d'Aristote. Comme le montre M. Caveing<sup>16</sup>, l'argument aristotélicien qui indique qu'en retranchant quelque chose à une grandeur finie « je la dépasserai en petitesse<sup>17</sup> », et ce, un nombre illimité de fois, est essentiellement une paraphrase du lemme d'Eudoxe<sup>18</sup> (qu'on appelle aussi « axiome d'Archimède »). Or, la géométrie grecque amenait la « difficulté de distinguer clairement entre le continu : *suneches*, et l'infini : *apeiron* »<sup>19</sup>. Toute grandeur continue est donc nécessairement infinie et toute grandeur infinie est nécessairement continue pour les géomètres, mais le continu n'est pas une propriété géométrique bien définie à l'époque d'Eudoxe et d'Euclide<sup>20</sup>, amenant que toute grandeur est infinie pour eux. C'est cette confusion qui amena Aristote à devoir distinguer la division effective et potentielle des grandeurs, car si le continu était en acte infini, les vues de Zénon sur l'impossibilité du mouvement (qui sont présentées dans le paradoxe de la dichotomie<sup>21</sup>) ne seraient pas réfutées, le projectile qui suivrait un mouvement rectiligne devant effectivement traverser une infinité de grandeurs pour en parcourir une.

Aristote, par sa postulation de l'existence de l'infini comme étant en puissance uniquement, s'oppose de fait aux vues des mathématiciens qui, par leur étude de principes géométriques, considèrent l'infini comme existant en acte : il existe réellement une infinité de segments pour chaque droite. Aristote, cependant, n'étudie pas le monde physique de la même manière que le font les mathématiciens. Pour le Stagirite, comme le soutient T. Glazebrook<sup>22</sup>, il n'y a pas d'adéquation entre les mathématiques et la physique, rendant impossible l'existence d'une physique mathématique. Le monde n'est, pour Aristote, pas composé de plans, de droites et de points, ainsi que d'autres objets géométriques, mais c'est plutôt ceux-ci qui servent à mieux comprendre le monde<sup>23</sup>.

Si Aristote s'attaque, par sa postulation de la potentielle division à l'infini de la matière, à Zénon et son école, il s'en prend aussi du même coup, indirectement, aux atomistes comme Démocrite et Leucippe. Si les atomes étaient non divisés en acte, mais divisibles en puissance, les atomes ne seraient pas des atomes, mais plutôt des corps quelconques, sécables. Pourtant, malgré les arguments d'Aristote, l'atomisme n'est pas mort avec l'écriture de la *Physique*. Nous devons y voir la preuve que pour les philosophes épicuriens, Aristote n'avait pas résolu la question de la divisibilité de la matière à l'infini et ses conséquences<sup>24</sup>.

## 2. La réplique épicurienne

En réponse à l'affirmation par Aristote de la potentielle divisibilité de la matière, les épicuriens introduiront, en plus de l'atome qui était déjà indivisible, les *minima*<sup>25</sup>, mesures insécables. Celles-ci apparaissent en premier chez Épicure dans la *Lettre à Hérodote*, où les *minima* sont définis comme « les limites des longueurs [...] qui procurent, se constituant eux-mêmes en unités premières, la mesure du grand et du petit<sup>26</sup> ». Étant donné la variété de formes et de grandeurs des atomes<sup>27</sup>, la postulation de l'indivisibilité de ceux-ci, même géométrique (par opposition à division physique), était difficilement soutenable. En effet, la présence de plusieurs grandeurs atomiques aurait permis d'utiliser des atomes comme des droites et de réaliser, mentalement, les mêmes opérations que celles réalisées

par Euclide pour prouver la divisibilité infinie des grandeurs. Les atomes seraient en pratique indivisibles aux dires des atomistes, mais seraient théoriquement divisibles, ce qui n'est point la volonté de ces philosophes<sup>28</sup> qui ont introduit une entité insécable (peussement pour répondre aussi aux positions des Éléates, qui s'opposaient à la possibilité du mouvement sur la base de la division infinie de la matière<sup>29</sup>).

Avec l'introduction des *minima*, les épicuriens conservent la diversité de grandeur des atomes, tout en éliminant la possibilité d'une division à l'infini qui serait venue de cette même diversité : les atomes ne sont plus les entités géométriques premières<sup>30</sup>, mais les entités physiques premières, alors que les *minima* jouent le rôle géométrique. On peut voir cette utilité dans le rôle qu'ont les *minima* pour expliquer le mouvement et ainsi répondre aux paradoxes de Zénon. Comme le constate Simplicius<sup>31</sup>, les épicuriens vont adopter une théorie du mouvement en saccades<sup>32</sup> qui permet d'expliquer comment un atome en mouvement ne divise pas en plusieurs parties les *minima* lorsqu'il les traverse en se mouvant : les *minima* ne forment pas un continu qu'on diviserait en parties minimales par la pensée, mais sont géométriquement indivisibles. Le mouvement d'un atome ne peut ainsi se faire qu'en « sautant » d'une partie minimale à l'autre, d'où le mot de Simplicius comme quoi, pour eux, « le mobile ne se meut pas, il s'est mû<sup>33</sup> ».

Les *minima* ont ainsi comme rôle de rendre physiquement possibles l'existence et le mouvement des atomes, fondement de la physique épicurienne. Aussi, il s'agit là de la réponse épicurienne aux problèmes engendrés par une physique qui admettrait une division à l'infini de la matière comme celle d'Aristote (nous reviendrons sur ce rejet de la division à l'infini).

### 3. *L'infini par accroissement*

Selon nous, le point de départ pour comprendre la divergence entre les épicuriens et Aristote est leur conception de l'infini par accroissement, du moins en ce qui concerne le monde physique. Alors qu'Aristote, comme mentionné précédemment, considère que le monde a une grandeur finie, Épicure et ses disciples avancent plutôt

que le monde a une grandeur infinie<sup>34</sup>. Qui plus est, les atomes et les mondes sont pour eux en nombre infini aussi<sup>35</sup>. Nous ne croyons pas que la relation entre la possibilité physique d'un infini par accroissement et d'un infini par division soit anodine, au contraire dans le cas de la comparaison entre épicuriens et aristotéliens, nous voyons que s'il y a infini par accroissement, il n'y a pas d'infini par division, et vice-versa.

Notre hypothèse est que la postulation de l'existence d'un des deux types d'infinis entraîne la nécessité de postuler l'impossibilité de l'autre infini, pour donner un fondement au monde. Si nous partons du fait qu'Aristote se conforme au point de vue de la géométrie de son époque, comme il l'entend dans son *Traité du ciel*<sup>36</sup>, sa croyance en la division à l'infini de toutes grandeurs (serait-ce en puissance) a un fondement évident. Quant à l'impossibilité physique de l'infini par accroissement, de l'infinité du monde, les arguments d'Aristote sont moins évidents.

Dans le *Traité sur le ciel*<sup>37</sup>, il affirme ainsi que le ciel est un cercle (« nous voyons le ciel tourner en cercle<sup>38</sup> »), et qu'un cercle ne peut être infini. Quant à la nécessité pour le Stagiritique que le monde soit sphérique, cela s'explique par le fait que le cercle a « la forme la plus appropriée par son essence<sup>39</sup> », étant donné qu'elle est une chose parfaite<sup>40</sup>, « la première des figures solides<sup>41</sup> ». La preuve aristotélienne de la sphéricité du monde se conclut sur l'idée que le monde « a été tourné avec une telle précision que rien qui soit fait de main d'homme ou rien de ce qui apparaît à nos yeux ne lui est comparable<sup>42</sup> ».

Nous pouvons aussi ajouter qu'Aristote ancre son monde sphérique dans la géométrie de son temps. Si nous avons affirmé précédemment que le Stagiritique n'accepte pas une physique mathématique, il nous faut néanmoins amener une nuance : M. Caveing remarque que l'astronomie aristotélienne fait concorder géométrie et physique, dans la mesure où le monde sphérique a une forme concordant exactement au modèle géométrique de la sphère. « Ainsi, sur ce point, l'accord de la Mathématique et du réel a été assuré, et là est la racine de la croyance tenace au caractère "naturel" de la Géométrie euclidienne<sup>43</sup> ».

Pour R. Brague<sup>44</sup>, c'est plutôt la nécessité d'un premier mobile dans la pensée aristotélicienne qui amène le monde à être fini. En effet, le premier mobile, première chose mue par le Premier Moteur, doit contenir tous les autres mouvements, mais ne doit pas contenir le Premier Moteur, donc doit être limité. Il ne peut contenir le premier moteur, car celui-ci ne peut être automoteur.

Toutes ces justifications de la finitude du monde ont en commun un élément : elles invoquent toute une considération qui dépasse la simple physique. Aristote justifie la finitude du monde par des propositions arbitraires (le monde doit être organique, l'univers doit avoir une forme parfaite) ou métaphysiques (le Premier moteur doit être hors du monde)<sup>45</sup>. Il ne donne aucune raison positive qui soit physique pour justifier l'impossibilité matérielle d'un infini par accroissement, ou plutôt, toute justification physique positive qui vient argumenter en faveur de la finitude du monde passe après la postulation par Aristote que le monde est sphérique. Nous trouvons bien des déductions liées à la physique, comme celle qui postule que dans des lieux infinis « les mouvements de tous [les] corps eux aussi seraient infinis<sup>46</sup> », mais celle-ci contient encore un *a priori* non physique quant à l'impossibilité de l'infini de vitesse du mouvement<sup>47</sup>.

Nous affirmons que la conception aristotélicienne de l'infini est intrinsèquement liée à la géométrie. En effet, Aristote rejette l'infini du monde parce qu'il lui attribue une forme géométrique, euclidienne, avant de raisonner à son sujet<sup>48</sup>. Si Aristote avait raisonné en termes de géométrie elliptique, par exemple, ses arguments n'auraient pas eu de cohésion, car les raisonnements impliquant le centre de la sphère du monde n'ont pas de sens dans une géométrie qui a comme axiome que « les points sont les paires de points antipodes d'une sphère<sup>49</sup> ». De même, comme nous l'avons écrit auparavant, Aristote, pour démontrer la division possible de la matière à l'infini, se base sur le lemme d'Eudoxe, un argument géométrique connu de son temps. Sur ce point, Aristote présente une doctrine différente des géomètres, mais seulement quant à l'actualité de cet infini. Il reste tout de même redevable dans sa forme et dans sa démonstration aux théories mathématiques.

La conception aristotélicienne de l'infini par accroissement est ainsi, comme nous l'avons montré, dépendante d'axiomes tirés en dehors de la physique, notamment le fait que s'il y a un infini par division, il n'existe pas d'infini par accroissement. Ces *a priori* sont d'ailleurs justifiés par la géométrie, et non pas par la physique.

#### 4. Le rejet de la géométrie dominante

Nous croyons, dans un même ordre d'idées, que l'épicurisme diverge de la pensée aristotélicienne, en ce qui a trait à l'infini, notamment à cause de sa non-adhésion aux principes de la géométrie dominante de son temps. Long et Sedley disent en ce sens que les théories d'Épicure ont comme conséquence « la fausseté de la géométrie traditionnelle<sup>50</sup> ». On pourrait aisément tenter d'argumenter que les épicuriens ne niaient pas les théories géométriques en connaissance de cause, mais étaient simplement dénués de connaissances géométriques, mais cela nous semble peu probable. La présence de géomètres, comme Polyen de Lampsaque ou Philonidès de Laodicée, dans l'école d'Épicure, nous semble suffisante pour estimer que c'est une piste invalide.

Nous ne saurions par contre affirmer que les épicuriens fondent leur conception de l'infini *ipso facto* sur leur rejet de la géométrie euclidienne, mais plutôt que celle-ci est une condition *sine qua non* de leur rejet de la divisibilité à l'infini de la matière. Parmi les causes de leur rejet de l'infini par régression, nous croyons que se trouve leur élévation, dans le domaine de la logique, au rang de critère de non-vérité le *regressus ad infinitum*<sup>51</sup>. Les démonstrations à l'infini, en effet, rendent tout « indistinct<sup>52</sup> » selon Épicure.

Prenons la réfutation du déterminisme dans le traité *De la nature*<sup>53</sup>. Le déterministe qui affirme que toute action est déterminée, prédestinée, doit compter avec le fait qu'une critique de son point de vue déterministe est elle aussi déterminée, nécessaire (si un philosophe épicurienne vient le confronter, c'est que sa critique devait arriver, puisque tout est déterminé à l'avance). Chaque réponse à ces critiques prédestinées qui lui seraient faites serait alors elle aussi prédestinée, ce qui entraînerait une impossibilité de mettre un terme au débat. Pour les épicuriens, cette absurdité, découlant

de l'impossibilité pour le déterministe de réfuter son adversaire non déterministe sans passer sa vie entière à le contredire, les amène à montrer la nécessité du libre arbitre. En d'autres mots, si une action demande l'éternité pour être accomplie (défendre le déterminisme, diviser la matière, etc.), elle n'est pas valide.

Il nous faut voir en cela une preuve que pour les épicuriens l'argument négatif est un argument valable : si on ne peut défendre le déterminisme sans tomber dans un *regressus ad infinitum*, alors le libre arbitre existe, sans qu'il n'y ait formellement une preuve du libre arbitre. Les justifications physiques donneront un fondement à cette existence du libre arbitre, la déclinaison (c'est-à-dire le fait que les atomes ne suivent pas une trajectoire linéaire, mais dérivent de manière minimale de la droite que suit leur mouvement) expliquant comment l'atomisme n'a pas à mener à un déterminisme comme chez Démocrite (chez qui les atomes ont une trajectoire droite et dont seuls les chocs avec d'autres atomes peuvent les faire dévier). Nous croyons d'ailleurs que d'expliquer par la physique l'existence d'une réalité nécessaire pour des considérations éthiques, est une partie essentielle de la philosophie épicurienne. Ainsi, le libre arbitre est justifié par la déclinaison, tout comme la possibilité du mouvement est justifiée par l'existence des *minima*.

L'infini par division se voit donc rejeté chez Épicure, notamment grâce à cet axiome logique, ce qui montre que la physique, comme chez Aristote, vient se conformer à des *a priori* tirés hors de la physique elle-même.

### 5. Éthique et physique

Nous pensons, de même, que la postulation de l'existence d'un infini par accroissement a, chez les épicuriens, une visée programmatique et non pas uniquement physique. Dans la lettre à Hérodote, Épicure justifie ainsi le fait que le monde a une grandeur infinie : « Mais, en outre, le tout est illimité. Ce qui est délimité a en effet une extrémité; or ce qui a une extrémité est vu à côté de quelque chose d'autre. De sorte que, n'ayant pas d'extrémité, il n'a pas de limite; or, n'ayant pas de limite, il est illimité et non pas délimité<sup>54</sup> ».

Alors que les arguments d'Aristote quant à l'impossibilité de l'infini par accroissement sont fondés sur des considérations géométriques et métaphysiques, la postulation par Épicure de l'existence d'un infini par accroissement dans le monde n'est tout simplement pas justifiée, hormis par l'appel à une certaine intuition : après toute extrémité, il y aura autre chose, donc il y a toujours quelque chose, donc le monde a une étendue infinie. Cette explication nous semble étrange, venant d'Épicure, dans la mesure où le raisonnement qui l'amène à postuler l'existence des atomes et des *minima* se refuse à pareille pensée déductive<sup>55</sup>. Nous pouvons aisément en arriver, comme Aristote, à critiquer le concept de grandeur minimale en montrant de manière déductive que nous pouvons diviser mentalement n'importe quelle grandeur. Pourquoi est-ce qu'une déduction abstraite serait pertinente quand on aborde la question de l'infini par accroissement, mais pas pour l'infini par division ?

Nous croyons que la faiblesse de cette postulation de l'infinité de l'univers par Épicure vient du fait qu'il s'agit essentiellement d'une théorie amenée pour s'opposer aux cosmologies des autres philosophes, plus précisément de ceux pratiquant l'« astronomie théologique<sup>56</sup> ». Celle-ci, associée aux pythagoriciens, aux platoniciens, aux aristotéliens et aux stoïciens<sup>57</sup>, est visée dans la *Lettre à Pythoclès*, car « le rejet de toute action providentielle divine et de toute divinisation des astres est un moyen d'éviter les troubles importants qu'engendrent ces opinions, qui soumettent nos vies au bon vouloir des dieux<sup>58</sup> ».

La critique de cette approche du monde physique faite par les prédécesseurs d'Épicure est essentielle pour des raisons éthiques surtout<sup>59</sup>. La *Lettre à Pythoclès* concerne la question des explications multiples des phénomènes météorologiques<sup>60</sup> ou le mouvement des astres et non pas la cosmologie, mais nous pensons néanmoins qu'il nous faut comprendre les arguments en faveur de l'infinité du monde à travers le même prisme.

L'opposition à une finitude du monde serait ainsi une manière d'écarter toute nécessité divine de création du monde : si le monde n'est pas fini, il ne peut y avoir quelque chose qui y soit supérieur, comme le Premier moteur aristotélien ou un démiurge

platonicien. Épicure, en effet, s'en prend, dans la *Lettre à Hérodoté*, à ceux qui pensent que des êtres immortels organisent le monde<sup>61</sup>. Épicure proposerait l'inverse de ce qu'amène Aristote quant à l'infinité du monde : Aristote soutient la finitude de l'univers à cause de l'existence du Premier moteur, extérieur au monde, alors qu'Épicure, en postulant l'infinité du monde, déduit l'impossibilité du Premier moteur. Cette introduction d'un élément physique pour des raisons non physiques est, selon nous, paradigmatique de l'épicurisme. Après tout, « il faut admettre que la connaissance des phénomènes célestes, qu'on en traite en relation avec d'autres points ou bien par elle-même, n'a pas d'autre fin que l'absence de troubles et une ferme conviction<sup>62</sup> ». Ce passage rejoint d'ailleurs la *Sentence vaticane* 49<sup>63</sup>.

Nous ne devons pas, par contre, penser que la physique épicurienne est totalement soumise aux impératifs éthiques. Au contraire, les critères de vérité de l'épicurisme, à commencer par la sensation, ne sauraient être ignorés et il est évident que toute affirmation de nature physique faite par des épicuriens ne peut outrepasser les bases gnoséologiques de leur philosophie. Cependant, nous croyons que les questions physiques plus abstraites, donc qui ne sauraient violer les lois critériologiques<sup>64</sup> de l'épicurisme, par exemple la question de l'infini par accroissement, sont déterminées par le point de vue éthique. De nombreux éléments du système épicurien le sont<sup>65</sup> ; que l'infini par accroissement le soit nous semble donc tout à fait possible.

Nous avons donc vu que les arguments quant à l'existence ou la non-existence des deux types d'infinis ont, autant chez Épicure que chez Aristote, une nature tout à fait différente selon qu'il soit question de l'infini par accroissement ou de l'infini par division. À partir d'arguments mathématiques et physiques, la possibilité de l'infini potentiel par division apparaît chez Aristote comme une réponse aux problèmes soulevés par les Éléates, alors que chez Épicure, qui avance l'idée d'une mesure minimale indivisible, son impossibilité est une réponse à Aristote qui se base sur des conceptions logique et existentielle particulières (l'existence d'un libre arbitre et la régression à l'infini érigée en critère logique).

L'infini par accroissement suscite plutôt un débat dans lequel les arguments des deux camps ne sont pas physiques, mais sont davantage liés aux impératifs du système philosophique.

### *6. Plotin et l'infini*

Comme mentionné au début de ce texte, M. Ninci<sup>66</sup> soutient que Plotin, lorsqu'il affirme que « tout corps est sécable en totalité<sup>67</sup> », utilise en fait les thèses physiques aristotéliennes pour attaquer l'atomisme. Il nous faut cependant nous interroger sur cette affirmation : est-ce que Plotin réutilise vraiment la conception aristotélienne de l'infini par division ? Nous proposons ainsi de porter notre regard vers la conception plotinienne de l'infini pour voir comment ce penseur platonicien se situe par rapport à la dynamique aristotélienne de l'infini et comment il peut ainsi l'utiliser pour réfuter le point de vue épicurien.

Plotin, dans le *Traité 12*, quelques lignes avant de s'attaquer à l'atomisme, parle ainsi de l'infini dans le monde physique :

Par ailleurs, que celui qui pose l'infini [comme matière] dise enfin ce qu'est celui-ci. Et s'il dit qu'il est ainsi infini, comme ce qui ne peut être parcouru, il est évident qu'une telle chose n'existe pas parmi les êtres, ni un infini en soi, ni un infini en une autre nature, comme accident d'un certain corps ; d'une part infinie en soi, parce que nécessairement sa partie aussi sera infinie ; d'autre part, comme accident, parce que celui en lequel celui-là surviendrait comme accident ne serait pas infini par lui-même, ni simple, ni encore matière<sup>68</sup>.

Nous voyons, dans cette réponse à Anaximandre, l'inspiration aristotélienne : Plotin rejette l'idée d'un infini existant en acte dans le monde, autant comme qualité d'un objet du monde que comme infini en soi. Il reprend même l'argument de *Physique* 204a quant à la partie d'un infini qui serait infinie. Cependant, plus loin dans le même traité, Plotin affirme que la matière, au contraire, est infinie en acte, stipulant que « l'infini n'est pas un accident de la matière ; la matière elle-même, alors, est l'infini<sup>69</sup> ». Pour Plotin, la matière est réellement infinie par division, en acte, en tant qu'elle est l'image

(déformée) de l'intelligible, qui est lui-même infini en tant qu'image (déformée aussi) de l'Un<sup>70</sup>, et comporte donc, comme lui, une infinité, car le monde matériel « a sombré dans la nature de l'image<sup>71</sup> » et est donc est « véritablement infini<sup>72</sup> », l'infini étant une chose négative<sup>73</sup>, car reliée à la multiplicité (opposé de l'unicité).

*A priori*, une contradiction assez grande apparaît entre ces deux prises de position par Plotin sur l'infini par division de la matière. Cependant, comme le fait remarquer J.-M. Narbonne, la première prise de position au sujet de l'infini est une attaque contre Anaximandre et non une critique de « l'existence substantielle de l'infini<sup>74</sup> ». En fait, nous pouvons classer cette attaque envers Anaximandre dans la même catégorie que l'attaque contre l'atomisme ou contre Empédocle, soit des attaques contre les physiques qui cherchent l'origine de la matière dans le domaine physique lui-même. Pour Plotin, la matière n'existe pas par elle-même, mais est produite par un démiurge, comme enseigné par Platon dans le *Timée*. Attaquer les tenants de la position inverse lui est nécessaire. Étrangement, toutes les réfutations de ce bloc portant sur la physique sont en fait des arguments tirés de la *Physique* et de la *Métaphysique* d'Aristote<sup>75</sup>.

Nous croyons par contre que Plotin, loin d'adopter la posture aristotélicienne au sujet de ces réfutations, s'en sert plutôt uniquement pour rapidement balayer les arguments des physiciens. Le cas de la réfutation de l'atomisme en est la preuve. Plotin souhaite seulement écarter aussi vite que possible l'hypothèse atomiste, sans s'« appesantir sur cette question<sup>76</sup> ». Ainsi, il réutilise un argument aristotélicien, tiré de la *Physique* (« tout corps est sécable en totalité<sup>77</sup> »), comme il l'a fait quelques lignes plus haut pour réfuter Anaximandre. Cependant, Plotin n'est pas du même avis qu'Aristote en ce qui concerne l'existence de l'infini. Pour lui, la matière est divisible à l'infini, en acte et pas seulement en puissance : les corps ne sont donc pas uniquement sécables en totalité, mais infiniment divisés.

Alors que chez les épicuriens et les aristotéliciens, l'infini par division est ancré dans un débat lié à la possibilité du mouvement et à la géométrie, tandis que l'infini par accroissement est lié à des impératifs programmatiques, éthiques ou métaphysiques, donc n'ayant pas une existence ou non-existence dictée par des

considérations physiques, Plotin soumet la question de l'infini par division à la même logique que celle de l'infini par accroissement chez Aristote et Épicure : ce sont des considérations métaphysiques qui dictent l'existence en acte de l'infini par division dans la matière. Nous pouvons ainsi comprendre pourquoi Plotin utilise un argument tiré d'Aristote pour critiquer l'atomisme : Aristote s'insère dans le débat sur l'infinie sécabilité de la matière sur la même base que les épicuriens, alors que ce n'est pas le cas chez Plotin, ce qui l'empêche d'offrir une critique pertinente de l'atome. « L'atome ne peut exister, car la matière n'est que le reflet de ce qui est intelligible<sup>78</sup> » serait une réponse assez faible à offrir pour le lecteur ou l'auditeur qui ne serait pas totalement convaincu par les idées du platonisme.

Selon nous, cette instrumentalisation par Plotin des arguments aristotéliens découle de la position particulière dans laquelle se situe la physique plotinienne : elle n'existe qu'en tant que discipline liée à la métaphysique. Idéaliste, la physique plotinienne est déterminée par l'ontologie de Plotin<sup>79</sup> et peut difficilement s'opposer, par des arguments physiques, aux philosophies empiristes comme celle des épicuriens. La philosophie d'Aristote, au contraire, le fait beaucoup plus facilement, étant une enquête démarrant dans le monde physique. Ajoutons que la philosophie de Plotin étant un encouragement à se tourner vers l'intelligible plutôt que vers le monde matériel, il est aisé de voir en quoi les débats physiques sont parfois moins intéressants pour les néo-platoniciens.

## *7. Conclusion*

Nous croyons que d'avoir analysé l'opposition entre épicuriens et aristotéliens au sujet de l'infini a montré en quoi leur différend ne dépend pas entièrement d'un débat physique, mais demande d'aller voir en quoi leurs deux tendances philosophiques donnent des fondements relevant d'autres domaines de la philosophie à leurs conceptions de l'infini par accroissement et par division. Sortir de ce débat au sujet d'un désaccord purement physique nous a permis, croyons-nous, de mieux arriver à voir où s'inscrit Plotin dans cette discussion, c'est-à-dire de montrer comment celui-ci instrumentalise

la physique péripatéticienne dans le *Traité 12*, sans pour autant y adhérer (ainsi qu'il le montre dans ce même texte).

Il nous semble que notre étude a justement montré en quoi l'analyse d'un système philosophique antique demande de chercher les fondements de ses affirmations, plutôt que de se limiter à ce que dit spécifiquement le texte dans un passage précis. L'analyse de Ninci, qui soutenait que Plotin avait une position aristotélicienne en ce qui concerne l'infini dans le *Traité 12*, sans être fausse, devient ainsi insuffisante pour expliquer la pensée de Plotin, car cela demande une enquête plus globale de la pensée néo-platonicienne de ce philosophe.

- 
1. Plotin, *Ennéade II*, 4 (12), trad. J.-M. Narbonne, 7, dans J.-M. Narbonne, *Plotin : Les deux matières*, Paris, Vrin, 1993.
  2. Marco Ninci, « Corporeal matter, indefiniteness and multiplicity : Plotinus' critique of Epicurean atomism in tr. 12 (Enn. II 4) 7.20-8 », *Plotinus and Epicurus : Matter, Perception, Pleasure*, Cambridge, Cambridge University Press, 2016, p. 133-159.
  3. « Plotinus' perspective is exclusively physical and the arguments he employs are the originally Aristotelian ones that were also widely drawn upon by the Stoics » (Marco Ninci, *loc. cit.*, p. 134).
  4. Jean-Marc Narbonne, *op. cit.*, p. 70.
  5. Aristote, *Physique*, trad. Pellegrin, Paris, Flammarion, 2002, 207b.
  6. *Ibid.*, 219a.
  7. « Et puis aussi, la continuité et la fluidité des corps » (Plotin, 12 (II 4), trad. Jean-Marc Narbonne, *op. cit.*, 7) Chez Aristote, le *Traité du ciel*, (Aristote, *Traité du ciel*, trad. Dalimier et Pellegrin, Paris, Flammarion, 2004, 268a), nous indique que « ce qui est divisible dans tous les sens est un corps ».
  8. Aristote, *Physique*, *op. cit.*, 203b.
  9. *Ibid.*, 204a.
  10. *Ibid.*
  11. *Ibid.*
  12. *Ibid.*, 206a.
  13. Aristote, *Physique*, *op. cit.*, 207b.
  14. Maurice Caveing, « Aristote et les mathématiques de son temps », *Aristote aujourd'hui*, Paris, Érès, 1988, p. 294.
  15. *Ibid.*, 204a.

16. Maurice Caveing, *op. cit.*, p. 296.
17. Aristote, *Physique*, *op. cit.*, 266b.
18. Définition 4 du livre V des *Éléments* d'Euclide. Dans le langage mathématique contemporain, on décrit ainsi ce lemme : pour toute grandeur  $a > 0$  et toute grandeur  $A > a$ , il existe un nombre  $n$  tel que  $(a \cdot n) > A$ . Ainsi, on peut toujours diviser une grandeur non nulle et arriver à un résultat non nul. Jean Itard, *Les livres arithmétiques d'Euclide*, Paris, Hermann, 1961, p. 51, affirme qu'Aristote utilisait des droites archimédiennes dans ses démonstrations, donc se conformait à cet axiome.
19. Maurice Caveing, *op. cit.*, p. 296.
20. *Ibid.*
21. Tel que relaté en Aristote, *Physique*, *op. cit.*, 239b.
22. Trish Glazebrook, « Zeno Against Mathematical Physics » dans *Journal of the History of Ideas*, vol. 62, n° 2 (2001), p. 194.
23. « Aristotle claims that physics is different from mathematics because the mathematician investigates physical lines, but not *qua* physical, and the physicist investigates mathematical lines “but *qua* physical, not *qua* mathematical” » (*Ibid.*)
24. C'est ce qu'affirme Simplicius dans son commentaire à la *Physique* d'Aristote (934, 23).
25. *Elachista* en grec.
26. Épicure, « Lettre à Hérodote », *Les épicuriens*, trad. Delattre, Delattre-Biencourt et Kany-Turpin, Paris, La Pléiade, 2010, 59.
27. « ceux des corps qui sont insécables et compacts [...] ne peuvent être saisis globalement, à cause de leurs différences de formes » (*Ibid.*, 42).  
« Mais il ne faut pas non plus croire que toute grandeur se trouve dans les atomes [...] Il faut seulement admettre qu'il y a certaines variations de grandeur » (*Ibid.* 55).
28. David J. Furley, « Indivisibles Magnitudes », *Two Studies in the Greek Atomists*, Princeton, Princeton University Press, 1967, p. 86-87, montre que, bien que des auteurs comme Heath aient soutenu que Démocrite ne concevait pas que les atomes soient mathématiquement divisibles, il est fort probable que l'atome de Mélissus et de Démocrite était effectivement indivisible, géométriquement comme physiquement.
29. Sur le lien entre l'atomisme et les théories éléatiques, voir Furley, *op. cit.*, p. 79-103.
30. « Epicurus, then, abandoned the notion of a self-subsisting minimum entity ». (David Konstan, « Problems in Epicurean Physics » dans *Isis*, vol. 70, n° 3 (1976), p. 404.)

31. « [Les épicuriens] disent en effet que le mouvement, la grandeur et le temps sont constitués d'unités sans parties, et que, s'il est vrai que sur la grandeur tout entière, composée d'unités sans parties, le mobile se meut, sur chacune des unités sans parties qu'elle contient, le mobile ne se meut pas, il *s'est mû*; car si l'on supposait que ce qui se meut sur le tout se mouvait aussi sur ces unités, elles devraient être elles-mêmes divisibles ». Simplicius, *Sur la Physique d'Aristote*, trad. Brunshwig et Pellegrin, dans Anthony A. Long et David Sedley, *Les philosophes hellénistiques*, I, Paris, Flammarion, 2011, 934, 23-30.
32. Selon Anthony A. Long et D. Sedley, (*ibid.*, p. 111-112), ce sont les épicuriens postérieurs à Épicure qui adopteront cette théorie, influencés par les idées de Diodore Cronus.
33. Simplicius, *Sur la Physique d'Aristote*, *op. cit.*, 934, 23-30.
34. « L'univers entier, donc, dans aucune direction / n'est limité; sinon il devrait avoir une extrémité ». (Lucrèce, *La nature des choses*, trad. J. Pigeaud, Paris, Gallimard, 2015, 958-959)
35. « quand de toutes parts s'ouvre l'espace libre et sans limites, quand des semences innombrables en nombre, infinies au total, voltigent de milles manières » (*ibid.*, 1052-1055)
36. « Si par exemple on disait qu'il existe une grandeur minimum on ébranlerait les aspects les plus importants des mathématiques ». (Aristote, *Traité du ciel*, *op. cit.*, 271b)
37. *Ibid.*, 271b-272a principalement, mais aussi le sixième et le septième argument en 272b-273a.
38. *Ibid.*, 272a.
39. *Ibid.*, 286b.
40. « une chose est parfaite quand il est impossible de rien (*sic*) prendre en dehors d'elle » (*Ibid.*)
41. *Ibid.*
42. *Ibid.*, 287b.
43. Maurice Caveing, *op. cit.*, p. 294.
44. Rémi Brague, *Aristote et la question du monde*, Paris, PUF, 1988, p. 388-389.
45. Comme le montre Andrea Falcon (Andrea Falcon, « Between Physics and Metaphysics », *Nature et sagesse*, Louvain, Peeters, 2015, p. 77), l'appellation n'est pas exacte, car ce qui n'est pas dans le monde physique n'est pas *de facto* extérieur au domaine de la physique. Nous utiliserons cependant (par souci de clarté et pour ne pas nous embourber dans un débat hors sujet) ce terme dans une appellation plus évidente, soit tout ce qui déborde le champ physique, mais le détermine.

46. Aristote, *Traité du ciel*, *op. cit.*, 274b
47. Notons que les épicuriens vont *grosso modo* accepter les conclusions d'Aristote, sans pour autant penser que le monde est fini, en postulant que la vitesse des atomes est « inimaginablement supérieure à celle de n'importe quel mouvement perceptible » et non infinie (Antony A. Long et David Sedley, *op. cit.*, p. 110).
48. Si nous prenons par exemple l'explication donnée par Jonathan Barnes, (Jonathan Barnes, *The Cambridge Companion to Aristotle*, Cambridge, Cambridge University Press, 1995, p. 141), sur la finitude du monde, soit que « One reason why, for Aristotle, the universe must be finite in extent is that, were it infinite, we could make no sense of the natural motion of things » : celle-ci nécessite, comme indiqué plus loin, que le monde ait un centre, ce qui limite *a priori* la forme du monde sur une base axiomatique au monde de la géométrie euclidienne.
49. Considérant l'invention des géométries non-euclidiennes par Nicolaï Lobatchevski au XIX<sup>e</sup> siècle, Aristote n'avait évidemment le choix qu'entre l'adhésion à la géométrie euclidienne ou la non-adhésion à la géométrie.
50. A. Long et D. Sedley, *op. cit.*, p. 97. Sur le rejet de la géométrie euclidienne par Épicure et ses disciples, il faut lire David Sedley, « Epicurus and the Mathematicians of Cyzicus » dans *Cronache ercolanesi*, vol. 6 (1976), p. 23-54.
51. Une des trois cibles des épicuriens lorsque ceux-ci critiquent les doctrines de leurs adversaires, selon Pierre-Marie Morel, « Plotinus, Epicurus and the Problem of Intellectual Evidence », *Plotinus and Epicurus*, Cambridge, Cambridge University Press, 2016, p. 100-101.
52. Épicure, « Lettre à Hérodote », *op. cit.*, 37.
53. Nous utilisons la traduction de Brunschwig et Pellegrin, présentée dans Anthony A. Long et David Sedley, *op. cit.*, p. 211-214.
54. Épicure, « Lettre à Hérodote », *op. cit.*, 41. Lucrèce, *op. cit.*, 958-964 présente sensiblement les mêmes arguments.
55. D'autant plus qu'on trouve, dans Épicure, *Lettre à Pythoclès*, trad. Morel, Paris, Flammarion, 2017, 86, l'affirmation suivante : « Car il faut pratiquer l'étude de la nature, non pas en se référant à des propositions vides ou à des décrets arbitraires ».
56. Thomas Benatouil, « La méthode épicurienne des explications multiples » dans *Cahiers philosophiques de Strasbourg*, vol. 15 (2003), p. 21.
57. *Ibid.*
58. *Ibid.*, p. 23.

59. *Ibid.*
60. Sur le sens de « météorologiques », voir *ibid.*, p. 16.
61. *Ibid.*, p. 22.
62. Épicure, *op. cit.*, 85. Selon Morel, ce passage, étant donné sa formulation, serait un « des dogmes fondamentaux de la physique » (Épicure, *Lettres, maximes et autres textes*, trad. P. Pellegrin, Paris, Flammarion, p. 133, note 28).
63. « Ne peuvent se délivrer de la crainte à l'égard des questions vraiment fondamentales ceux qui ne connaissent pas la nature de l'univers, mais qui continuent de s'inquiéter de ce que racontent les mythes. Ainsi n'est-il pas possible, sans l'étude de la nature, de goûter les plaisirs à l'état pur ». (Épicure, *Sentences vaticanes*, trad. Morel, Paris, Flammarion, 2017, 49)
64. Les critères épicuriens sont les émotions, les sensations et les prénotions (R. Lefebvre, « Règle et critère chez Épicure » dans *Revue des études grecques*, vol. 117, n° 1 (2004), p. 90).
65. À commencer par les critères de vérité eux-mêmes, suivant l'idée de Julie Giovacchini, *L'Empirisme d'Épicure*, Paris, Garnier, 2012, p. 39-40.
66. Marco Ninci, *loc. cit.*, p. 134
67. Plotin, 12 (II 4), trad. Narbonne, *op. cit.*, 7.
68. Jean-Marc Narbonne, *op. cit.*, p. 326.
69. Plotin, 12 (II 4), trad. Narbonne, *op. cit.*, 15.
70. « l'infini là-bas, qui est davantage être, est infini en tant qu'image » (*Ibid.*)
71. *Ibid.*
72. *Ibid.*
73. « En effet, le moins dans le bien est un plus dans le mal » (*Ibid.*) et l'infini matériel est plus infini que l'infini dans l'intelligible.
74. Jean-Marc Narbonne, *op. cit.*, p. 326.
75. *Ibid.*, p. 324.
76. Plotin, 12 (II 4), trad. Narbonne, *op. cit.*, 7.
77. *Ibid.*
78. Nous simplifions de beaucoup les idées de Plotin.
79. Cette idée vient de Christian Wildberg, « A World of Thoughts : Plotinus on Nature and Contemplation (Enn. III.8 [30] 1-6) », *Physics and Philosophy of Nature in Greek Neoplatonism*, Leyde, Brill, 2009, p. 121.





# Traduction et histoire dans la pensée de Heidegger des années 40

JEAN-FRANÇOIS RIOUX, *Université Laval*

RÉSUMÉ : Dans les années 40, Heidegger poursuit son projet déjà lancé dans les années 30 d'une réappropriation de la parole originaire des penseurs présocratiques. Pour chacun d'eux, que ce soit dans son cours consacré à Parménide, à Héraclite ou dans son texte intitulé « La parole d'Anaximandre », un geste est chaque fois opéré : celui d'une *traduction* dans le domaine d'expérience à partir duquel ces penseurs pensent. Cet article a pour objectif de déterminer le statut et l'importance de la notion de *traduction* dans le projet heideggérien des années 40 à partir de la conception de l'histoire qu'il développe de manière parallèle. Dans un premier temps, nous dégagerons la nécessité d'une *traduction* et identifierons ses modalités à partir de la notion de domaine d'expérience. Dans un deuxième temps, nous adresserons à la conception traditionnelle de l'histoire une critique « épistémologique » qui devra se prolonger dans une critique « ontologique », celle-ci révélant en propre toute l'originalité de l'approche heideggérienne.

## *Introduction*

Dans son processus de traduction, Jean-François Billeter suit ce qu'il appelle un « principe de difficulté ». Selon lui, « mieux vaut être averti de la difficulté [de cette] tâche et la trouver facile que de la juger facile et d'échouer faute d'en avoir compris les difficultés<sup>1</sup> ». C'est dans les années 30 et 40 que Heidegger prend toute la mesure des difficultés de cette tâche. En effet, son projet d'une réappropriation de la parole originaire des penseurs présocratiques le place devant le gouffre qui sépare la langue allemande de la langue grecque. Toutefois, au lieu de l'hypnotiser par sa profondeur, ce gouffre le mène à déployer une *phénoménologie de la traduction*.

Le but de cet article est de retracer les exigences posées par Heidegger dans sa pensée des années 40 pour traduire la parole originale des penseurs présocratiques. Dans un premier temps, il s'agira d'éprouver successivement les limites de la traduction littérale, de l'interprétation et de l'élucidation en vue de comprendre la nécessité d'une traduction *dans* le domaine d'expérience grec. Dans un deuxième temps, c'est le rapport théorique à l'histoire lui-même qui devra être justifié, et ce, grâce à l'histoire de l'être que Heidegger pense comme appel et destin.

### *1. La traduction et ses modalités*

#### *1.1. La tâche de la traduction et ses deux élargissements*

Dans le cours *Concepts fondamentaux* (SS 1941), Heidegger annonce que son but est de se rendre disponible « à un débat de fond avec le commencement de notre histoire<sup>2</sup> », à savoir la Grèce. Concrètement, il veut « repenser ce qui fut pensé par un penseur grec<sup>3</sup> ». Pour ce faire, une traduction des textes grecs à l'étude se révèle nécessaire. Toutefois, ce premier pas se heurte d'emblée à des difficultés considérables qui concernent la totalité de l'entreprise de Heidegger. Par exemple, pour traduire ἀλήθεια (*alêtheia*), le terme traducteur « hors-retrait » apparaît approprié, car, contrairement à « vérité », il conserve la formation linguistique composée d'un ἄ privatif (ἄ-λήθεια) et la référence au retrait (λήθη, *lêthê*). Or, selon Heidegger, une telle traduction littérale de la parole grecque n'est en aucun cas le gage d'une traduction réussie. Pourquoi ? Parce que rien n'a encore été fait pour que « hors-retrait » soit compris autrement qu'à partir de l'usage ultérieur de « vérité<sup>4</sup> ». Ce problème est d'autant moins résolu que nous ne possédons qu'un savoir vague de ce qu'est pour nous l'essence de la vérité<sup>5</sup>. Ainsi, la traduction de ἀλήθεια par « hors-retrait » projette malgré elle une conception moderne et obscure de la vérité, et ce, en donnant l'apparence d'une traduction plus conforme, ce qui obstrue d'autant plus l'accès à la pensée des Grecs<sup>6</sup>. Comme le conclut Heidegger, « toute tentative de traduction "littérale" de mots fondateurs tels que "vérité", "être", "apparence", etc., nous place aussitôt dans l'horizon d'une tâche qui excède de façon essentielle la formation appropriée de termes adéquats sur le

plan littéral<sup>7</sup> ». En quoi l'horizon de la tâche de la traduction du mot ἀλήθεια excède-t-il une telle traduction littérale ?

L'horizon de cette tâche s'élargit d'une *première* façon. En fait, si la traduction d'un mot ne se réduit pas à le faire passer d'une langue à l'autre de manière littérale, c'est que « chaque traduction est déjà en soi une interprétation<sup>8</sup> ». Plus précisément, un mot ne peut être traduit sans en même temps et toujours déjà être interprété, car l'interprétation d'un mot est nécessaire pour qu'il puisse être traduit. Sans interprétation, la possibilité de traduire s'évanouit. Par exemple, traduire ἀλήθεια par « hors-retrait » plutôt que par « vérité » (ou l'inverse, ou même le laisser sous sa forme grecque) implique déjà d'avoir déterminé ce que signifient « hors-retrait » et « vérité ». Or, cette détermination de la signification des mots traducteurs est une interprétation et, sans elle, la traduction de ἀλήθεια est impossible. La traduction d'un mot est donc déjà une réponse à ce qu'il signifie, car cette réponse est déjà donnée implicitement par son interprétation.

Ainsi, pour répondre au problème de la traduction, on ne peut pas objecter un modèle positiviste, lequel dicterait d'éliminer la part interprétative ou « subjective » de la traduction en vue d'atteindre la traduction correcte ou « objective ». À coup sûr, une telle tentative empêcherait d'avance une traduction réussie : l'interprétation continuerait de régner derrière la traduction, bien que de manière invisible parce que niée. Pour traduire, il ne peut donc jamais s'agir de soustraire l'interprétation que suppose la traduction, mais plutôt d'assumer l'interprétation choisie. Pour Heidegger, « seule une traduction de part en part guidée et traversée par une interprétation (*Auslegung*) est susceptible, jusqu'à un certain point, de parler par elle-même<sup>9</sup> ».

L'horizon de la tâche de traduction du mot ἀλήθεια déborde d'une *deuxième* façon une traduction littérale : même quand une traduction est guidée de fond en comble par une interprétation, celle-ci conserve une tendance essentielle à disparaître derrière le mot traducteur<sup>10</sup>. Autrement dit, l'interprétation ne se montre pas *comme telle* dans la traduction ; transparente, elle se réserve dans le mot traducteur. Par conséquent, l'interprétation qui, nous l'avons vu, guide toute traduction doit toujours aussi faire l'épreuve d'une

élucidation (*Erläuterung*) afin qu'elle ne cesse jamais d'apparaître et de revendiquer ses propres limites. En quelque sorte, l'élucidation doit prendre ici la fonction de « trace » de l'interprétation que suppose nécessairement le geste traducteur.

### 1.2. Troisième élargissement

Par ces deux premiers élargissements (interprétation et élucidation), avons-nous cerné pour autant l'entière de l'horizon de la tâche que Heidegger jugeait nécessaire pour la traduction de mots fondateurs ? Ce serait le cas si le fait qu'il y ait deux langues – une langue source et une langue cible – était un trait d'essence de la traduction<sup>11</sup>. Ceci est plutôt précisément ce qui est inessentiel dans la traduction et qui permet à Heidegger de distinguer le sens originaire et le sens dérivé de la traduction. Commençons par le second. En déplaçant l'accent tonique sur « -setzen » dans *übersetzen* (*traduire*), Heidegger désigne la traduction simplement linguistique dont l'essentiel est le passage (*Übergang*) d'un sens d'une langue à une autre. Cette traduction exige effectivement deux langues empiriquement distinctes, telles que le grec et l'allemand. Elle vise à transposer un signifié dans un autre signifiant. Conformément à ce qui vient d'être expliqué, la traduction littérale du mot grec ἀλήθεια par « hors-retrait » relève de cette traduction.

Tout autre est la traduction originaire qui règne « sur tout dialogue comme sur tout monologue<sup>12</sup> ». Cette traduction originaire, Heidegger la désigne en mettant l'accent tonique sur « über- » dans *übersetzen* : *traduire*. La traduction perd ici son sens d'activité philologico-scientifique, car elle se déploie comme le cœur même du langage. Par conséquent, *traduire* n'implique pas nécessairement deux langues. Comme le souligne Françoise Dastur, « *le traduire originaire n'est pas un fait de langue, il n'appartient pas au système de la langue, il advient « hors langue », ce qui ne veut pourtant nullement dire qu'il a lieu au niveau des « pures significations », mais au contraire qu'il constitue l'expérience la plus originaire de ce que c'est que parler<sup>13</sup> » ». Autrement dit, la traduction en tant que passage technique de la signification d'un mot d'une langue à un mot d'une autre langue présuppose une traduction qui est essentielle*

au langage lui-même (ou, dans les mots de Dastur, au *parler*). Toute *traduction* est ainsi dérivée d'une *traduction*. Pour en revenir à notre exemple initial, la traduction du mot grec ἀλήθεια par « vérité » ou même par « hors-retrait » se révèle désormais dérivée eu égard à la *traduction* originaire qui travaille implicitement toute langue.

Un phénomène témoigne bien de cette *traduction* originaire : le poème. Donnons pour exemple ce vers de Goethe : « sur tous les sommets / est le calme ». Selon Heidegger, toute paraphrase demeure insuffisante pour épuiser la richesse de ce vers qui, en même temps, demeure de la plus grande sobriété<sup>14</sup>. Les vers d'un poète « nous contraignent à toujours écouter à nouveau cette parole comme si nous l'entendions pour la première fois<sup>15</sup> », c'est-à-dire « comme si nous devions nous-mêmes en déployer le sens au lieu de le recevoir comme un donné, comme un sens déjà constitué sans nous et consigné dans des vocables substituables les uns aux autres<sup>16</sup> ». Le poème a donc un statut tout à fait insigne en ce qui a trait au langage, car il rend explicite la *traduction* qui autrement demeure implicite. Contrairement à tout autre étant, le poème conserve dans sa phénoménalisation le vacillement entre l'être et le néant – vacillement qui pourtant advient en tout étant. Toujours nouveau, il n'émerge ou ne sur-vient *qu'en tant que* première fois. Ainsi, à travers le vers poétique apparaît en propre le caractère événementiel du langage, que son utilisation quotidienne tend précisément à masquer.

En effet, a contrario du vers poétique, les énoncés qui se laissent paraphraser (comme « “Dieu est” ; c'est-à-dire *réellement présent (gegenwärtig)* » ou « “le livre est à moi” ; c'est-à-dire qu'il m'appartient<sup>17</sup> ») sont incapables de faire apparaître authentiquement ce caractère événementiel de la langue. Ces énoncés et leurs paraphrases portent le même contenu de signification et sont en ce sens remplaçables l'un par l'autre. Or, si tel est le cas, cela signifie qu'ils ne sur-viennent jamais en tant que première fois. Bien plutôt, ils se tiennent dans une forme de phénoménalité inerte qui masque le vacillement entre l'être et le néant. C'est ce qui explique que, pour Heidegger, ces paraphrases sont déjà « la conséquence du fait que ce qui est à dire s'est *traduit, transposé* pour nous dans

une autre vérité et une autre clarté, voire dans un autre horizon de questionnement<sup>18</sup> ». En d'autres termes, ces paraphrases sont une *traduction* qui s'accomplit sur le fond plus essentiel, mais ici inapparent, d'une *traduction* hors de l'événementialité du langage.

En somme, la *traduction* ne dépend pas du passage d'une langue à une autre : elle se produit au sein d'une même langue et son modèle ne correspond pas à celui de la *traduction*. Or, la question qui nous occupait était celle de cerner l'horizon de la tâche de la traduction de mots fondateurs. Alors qu'il pouvait sembler suffisant de guider la traduction par une interprétation elle-même élucidée, cette hypothèse reposait en fait sur le postulat inquestionné que la *traduction* interlinguale recouvre la totalité du phénomène de la traduction. Au lieu de cela, cette *traduction* s'est révélée dérivée eu égard à la *traduction* originaires qui a cours à l'intérieur d'une langue, c'est-à-dire de manière intralinguale<sup>19</sup>. Si, plus tôt, nous disions qu'on ne peut traduire un mot sans en même temps toujours déjà l'interpréter, nous pouvons désormais inverser l'énoncé : on ne peut interpréter un mot sans en même temps toujours déjà le traduire. En quoi ceci élargit-il l'horizon de la tâche de la traduction d'une troisième façon ? C'est qu'une *traduction* n'est elle-même possible qu'à partir et en vue d'un « domaine d'expérience » (*Bereich*). Un domaine d'expérience est le mode du rapport à l'être d'une époque donnée. En fait, un domaine d'expérience correspond à la manière historique qui précède et permet l'apparition de l'étant pour un peuple. Plus précisément, il s'agit de la limite epochale à l'intérieur de laquelle le *Dasein* (l'être-Là) et la pensée tiennent leur finitude<sup>20</sup>. La notion de domaine d'expérience ne réfère pourtant à rien de psychologique : ce n'est pas un état d'âme accidentellement partagé par plusieurs individus (il faudrait sinon admettre autant de domaines d'expérience que de différences psychologiques). Bien plutôt, un domaine d'expérience est déterminé par un domaine d'essence, c'est-à-dire un « principe » à partir duquel l'étant paraît pour une époque. Le tout de l'étant est compris en référence à ce principe. Par exemple, le domaine d'expérience grec est régi par le cèlement (*Verbergung*)<sup>21</sup>, alors que l'*imperium* (commandement) régit le domaine d'expérience romain<sup>22</sup>. C'est notamment ce qui explique que les Grecs éprouvent

le ψεῦδος (*pseudos*, « faux ») à partir du retrait et que les Romains l'interprètent plutôt à partir du leurre<sup>23</sup>. On peut compter quatre domaines d'expérience dans l'histoire occidentale : le grec, le médiéval, le moderne, le planétaire<sup>24</sup>. En tant qu'ils sont irréductibles les uns aux autres, ces domaines d'expérience montrent une histoire discontinue unifiée par un premier commencement grec.

Le domaine d'expérience d'une époque est si fondamental que c'est « le seul lieu où puisse être fondé un “*Reich*”, un “[empire]” ; car là seulement l'homme historial peut se tenir ekstatiquement dans une ouverture<sup>25</sup> ». En ce sens, le concept de domaine d'expérience a tout à voir avec celui d'être-Là et que Heidegger définit comme « la manière [d'un peuple] de se tenir au cœur même de l'étant en tant que tel<sup>26</sup> ». Le domaine d'expérience d'une époque ne présuppose donc pas une fondation théorique. Au contraire, toute fondation théorique est toujours déjà plongée dans un domaine d'expérience et y trouve son urgente nécessité, car contrainte par l'apparition historique des choses elles-mêmes<sup>27</sup>. Par conséquent, un peuple éprouve ce qui délimite son domaine d'expérience, mais « de façon non conceptuelle, de façon indirecte, dans la langue elle-même<sup>28</sup> ». C'est pour cette raison que pour traduire il faut d'abord se traduire dans le domaine d'expérience à partir duquel un penseur pense et non en rester à une enquête sur les concepts que ceux-ci développent. De cette manière, « chaque mot traducteur [reçoit] son contenu de la totalité de ce que le penseur pense<sup>29</sup> ». Il devient ainsi possible de dégager la « signification fondamentale » du mot à traduire. Qu'est-ce que la signification fondamentale d'un mot ? Est-ce une réalité linguistique qui existe en soi éternellement ? Heidegger évite cet écueil en développant une conception de la parole et de la langue dont le fil directeur est différent de celui de la conception grecque, à savoir la logique<sup>30</sup>. Ainsi, ce qu'il nomme « la signification fondamentale d'un mot » n'est pas la purification d'un contenu de signification déformée par le temps, mais plutôt son « être initial (*Anfängliches*), qui n'apparaît pas de prime abord, mais ne se montre qu'en dernier lieu, et là même jamais comme une forme détachée et séparée, que nous pourrions nous représenter en elle-même<sup>31</sup> ». Pour le moment, limitons-nous à souligner trois éléments :

1) une signification fondamentale a tout à voir avec l'histoire ou, plus précisément, l'histoire de l'Être; 2) tous les mots n'ont pas de signification fondamentale, mais seulement les mots fondateurs tels que, rappelons-le, « "vérité", "être", "apparence", etc. », à savoir ceux dont la traduction « nous place aussitôt dans l'horizon d'une tâche qui excède de façon essentielle la formation appropriée de termes adéquats sur le plan littéral<sup>32</sup> »; 3) le dégagement de la signification fondamentale d'un mot fondateur est permis par la *traduction* dans le domaine d'expérience du mot à traduire<sup>33</sup>.

### *1.3. Mise en œuvre d'une traduction originaire dans le cours intitulé Parménide*

Nous avons maintenant identifié les principaux critères que Heidegger pose en vue d'une traduction authentique. À raison, ces critères peuvent paraître élevés quant à leur exigence. Le défi peut même sembler difficile, sinon impossible à relever. C'est pourtant ce que Heidegger essaie de faire dans son cours intitulé *Parménide* (WS 1942-1943), cours qui peut être lu comme une tentative de mise en œuvre de sa conception de la traduction<sup>34</sup>. Il y est en effet principalement question de la traduction du mot fondateur ἀλήθεια. Ainsi, pour légitimer la *traduction* de ce mot par « hors-retrait », il faut selon Heidegger d'abord se traduire « dans le domaine d'expérience et le mode d'expérience à partir desquels les Grecs [...] disent le mot ἀλήθεια<sup>35</sup> ». Toutefois, cette *traduction* ne saurait en rester à de bonnes intentions : la valeur de tout le projet ici engagé – penser ce qui fut pensé par les penseurs initiaux – dépend de notre capacité à nous traduire. Heidegger le confirme au moment même de terminer ce cours qui, dit-il, « n'avait d'autre intention que de nous renvoyer au domaine (*Bereich*) à partir duquel la parole de Parménide parle<sup>36</sup> ». En ce sens, la *traduction* est l'unique but à atteindre. Or, davantage qu'un but à atteindre « à la fin », la *traduction* doit s'inscrire à chaque moment de l'argumentation : elle doit s'identifier au chemin à parcourir de telle manière que chacun de ses détours engage l'effectuation concrète de ses modalités. Pour le comprendre, une élucidation de la division du *Parménide* est ici décisive. Dès le départ, Heidegger annonce qu'il nous faut suivre

les quatre indications directrices du mot traducteur « hors-retrait ». Alors que l'introduction aborde rapidement les deux premières, la première partie se plonge dans la troisième indication directrice. Totalisant six des neuf paragraphes du cours, Heidegger accorde à cette troisième indication directrice le plus d'attention. Comme son titre l'indique, elle porte spécifiquement sur le domaine onto-historial (*seinsgeschichtliche Bereich*) de l'adversité de l'ἀλήθεια et de la λήθη. La deuxième partie, elle, clôt le cours par la quatrième indication directrice et porte sur l'essence originaire de l'ἀλήθεια : l'ouvert.

À considérer que notre seul objectif est de nous traduire dans le domaine d'expérience grec, comment justifier une telle division du *Parménide*? À partir du domaine d'expérience grec lui-même. Premièrement, ce qui le caractérise est la manière dont « l'événement du cèlement et du retrait régissent de part en part l'étant et le comportement de l'homme envers l'étant<sup>37</sup> ». Plus concrètement, « les Grecs perçoivent le fait que quelque chose se dérobe au souvenir ou à l'attention perceptive comme un trait de tous les étants (dont fait partie le moi) en tant qu'ils sont tournés vers le paraître, et peuvent se retirer de cette parution<sup>38</sup> ». Le domaine d'expérience moderne, lui, ne fait pas l'expérience du cèlement comme d'un événement<sup>39</sup>. Par exemple, alors qu'un Grec éprouve le λανθάνομαι (*lanthanomai*, oublier) comme l'événement dans lequel ayant oublié, il demeure celé à lui-même<sup>40</sup>, un Moderne, lui, éprouve l'oublier comme un comportement psychologique humain dans lequel un contenu est oublié. Ici, le fait que les domaines d'expérience grec et moderne ne se recouvrent pas confirme la nécessité d'une traduction. Deuxièmement, le domaine d'expérience grec est caractérisé par le fait que l'ἀλήθεια et la λήθη ne sont jamais thématiques comme telles. Par conséquent, alors même que la λήθη et sa contre-essence ἀλήθεια transissent pour les Grecs « tout penser et tout dire poétique<sup>41</sup>, l'essence originaire d'ἀλήθεια – l'ouvert – leur reste fermée<sup>42</sup>. Cette situation paradoxale se fonde dans ce que Heidegger nomme la « loi de la proximité » et qui énonce que la manière dont l'étant capte le regard expulse la clarté à partir de laquelle l'étant est justement rendu visible<sup>43</sup>.

En conformité avec l'impératif d'une *traduction*, ces deux traits essentiels au domaine d'expérience grec correspondent respectivement aux deux parties du *Parménide*. Dans la première partie, nous nous sommes traduits dans le domaine d'expérience grec, c'est-à-dire que nous pensons l'étant en son entier à partir du domaine de l'adversité de ἀλήθεια et de la λήθη. En effet,

- 1) si l'étant est toujours déterminé en son être au sein d'un domaine d'expérience<sup>44</sup>;
- 2) si le trait fondamental de l'être est pour les Grecs l'adversité de ἀλήθεια et de la λήθη<sup>45</sup>;
- 3) alors l'étant est déterminé en son être pour les Grecs par l'adversité de ἀλήθεια et de la λήθη;
- 4) et notre *traduction* dans le domaine d'expérience grec nous permet d'envisager l'étant comme les Grecs, c'est-à-dire par l'adversité de ἀλήθεια et de la λήθη sans que cette adversité soit elle-même vue.

De manière plus synthétique, en pensant l'être de l'étant à partir de l'adversité de ἀλήθεια et de la λήθη, nous nous traduisons dans le domaine d'expérience grec et pensons de ce fait l'essence de l'ἀλήθεια comme les Grecs, étant admis qu'ils la pensent à partir de l'adversité de ἀλήθεια et de la λήθη, sans pour autant penser cette essence comme telle. Au final, dans la première partie du *Parménide*, Heidegger réussit à nous traduire dans le domaine d'expérience grec et à déterminer la signification fondamentale du mot ἀλήθεια. Par ailleurs, si la totalité du dire du *Poème didactique* de Parménide se tient sous le nom de la déesse par lequel il débute – Ἀλήθεια –, alors la *traduction* dans le domaine d'expérience grec élucide d'emblée le *Poème*. Dans la deuxième partie du *Parménide*, Heidegger dépasse d'un pas la stricte *traduction* en nous faisant penser de manière encore plus grecque ce que les Grecs ont eux-mêmes pensé et qui leur est resté essentiellement voilé, à savoir l'essence originnaire de ἀλήθεια : l'ouvert<sup>46</sup>.

En somme, la *traduction* dans un domaine d'expérience ne se fait jamais d'elle-même : elle requiert une « méthode » d'un type particulier. Ses modalités – la nature et la valeur de ses étapes – ne dépendent pas d'un modèle théorique préexistant et universel,

mais uniquement du domaine d'expérience dans lequel il s'agit de se traduire. En ce sens, la notion heideggérienne de *traduction* respecte et renouvelle le principe phénoménologique selon lequel ce sont les choses elles-mêmes – ici les significations fondamentales d'un domaine d'expérience – qui guident la méthode.

## *2. Dépassement de l'historicisme et appel de l'être*

Au moins trois des méditations de Heidegger sur les penseurs présocratiques – *Parménide* (WS 1942-1943), *Heraklit* (SS 1943 et SS 1944) et *La parole d'Anaximandre* (1946)<sup>47</sup> – rendent possible ce que l'on pourrait se risquer à nommer des *traductions* authentiques, car elles sont réalisées de manière explicite. À l'inverse, si toute *traduction* n'est possible que sur le fond d'une *traduction*, alors l'indice nous est donné qu'il y ait eu des *traductions* inauthentiques dans le passé, et ce, à notre insu. C'est ce qui s'est effectivement produit au moment de la *traduction* en langue latine du couple ὑποκείμενον/συμβεβηκός (*hypokeimenon/sumbebekós*) par *subjectum/accidens* (sujet/accident). Selon Heidegger, « la pensée romaine reprend [alors] les mots grecs, sans l'expérience originale correspondant à ce qu'ils disent, sans la parole grecque<sup>48</sup> ». Dans *Introduction à la métaphysique*, la traduction de φυσίς (*phusis*) par *natura* (nature) engendre la même situation herméneutique<sup>49</sup>, tout comme, dans *Parménide*, la traduction de ψεῦδος par *falsum* (faux)<sup>50</sup>. On peut donc conclure que la notion de *traduction* fournit à Heidegger les ressources pour une critique en règle de toute interprétation de la pensée grecque qui manquerait cette substitution du domaine d'expérience grecque par un domaine d'expérience plus tardif<sup>51</sup>.

D'un autre côté, ce serait manquer la spécificité du projet heideggérien que de réduire la portée de sa notion de *traduction* à une critique épistémologique de la science historique. Comment comprendre sinon qu'il critique la science historique sur la base du fait que sa visée de connaissance « esquive précisément ce dont il y va, à savoir : la méditation au cours de laquelle nous parvenons à proximité de ce qui nous concerne essentiellement et en appelle à nous<sup>52</sup> » ? Heidegger n'a donc aucune intention de réformer la science historique, car toute réforme continuerait de se mouvoir dans la

région ontique déjà ouverte de la science historique. Comme il le souligne, « que nous importent toutes les philosophies de l'histoire seulement historisantes, puisqu'elles ne font que briller avec leurs synoptiques rassemblés scientifiquement, puisqu'elles expliquent l'histoire sans jamais penser les fondements de leurs principes d'explication à partir de l'histoire en son déploiement, et celle-ci à partir de l'être lui-même?<sup>53</sup>. » Autrement dit, la science historique demeure essentiellement incapable d'identifier sa propre nécessité, car elle n'inclut dans son analyse que des objets dont elle n'interroge pas la donation. De ce fait, elle confond l'objet historique avec l'histoire elle-même<sup>54</sup>. Pour Heidegger, l'histoire doit être pensée à partir de ce qu'il y a d'originaire en elle, ce qui n'est à son tour possible qu'à partir de la question de l'être<sup>55</sup>. C'est par ce seul biais que l'historicisme peut être dépassé.

Cependant, ce privilège que Heidegger accorde à l'originaire de l'histoire a pour corollaire d'exclure les faits historiques de son analyse<sup>56</sup>. Effectivement, contre toute la méthodologie historique contemporaine, il refuse que l'échantillon de chercheurs (et leurs biais) soit déterminant<sup>57</sup>, tout comme les conditions de transmission des textes<sup>58</sup>, la connaissance anthropologique<sup>59</sup>, etc. En fait, même la traduction ne répond pas de tels critères méthodologiques. Par exemple, dans *La parole d'Anaximandre*, après avoir proposé une traduction qu'il sait non conventionnelle, Heidegger refuse qu'elle doive être justifiée scientifiquement. Pourquoi ? Car « nous ne devons pas, en vertu de quelque autorité, simplement lui faire foi. La portée de l'épreuve scientifique est trop courte. Et il n'y a pas de place, dans la pensée, pour une croyance<sup>60</sup> ». Pour Heidegger, ce n'est donc pas qu'il faille cesser de cultiver la connaissance historique<sup>61</sup> ; or, celle-ci demeure essentiellement insuffisante pour conduire une méditation en vue de l'histoire de l'être et empêche (la plupart du temps) une telle méditation en lui enlevant toute apparence de légitimité.

Pour autant, aux yeux de la science historique, le fondement factuel d'une analyse est la seule garantie de sa valeur. Par conséquent, en excluant les faits historiques, le projet heideggérien apparaît voué *a priori* à engendrer une violence<sup>62</sup> ou une surinterprétation<sup>63</sup>. Nous pouvons répondre à cette critique d'au moins deux façons.

Premièrement, alors que Heidegger annonçait dans *Parménide* la nécessité de penser ce que les penseurs initiaux ont pensé<sup>64</sup>, il rejette vouloir « manifester simplement ce qui a été pris en vue autrefois ni découvrir ce qui ne l'a pas été<sup>65</sup> ». Par conséquent, si son intention n'est jamais de prouver quoi que ce soit d'empirique, quelle utilité aurait des preuves scientifico-historiques ? Elles ne seraient d'aucune utilité. Cependant, cette première réponse à la critique de violence et de surinterprétation ne saurait nous épargner la nécessité de mettre en doute la visée de Heidegger : qu'y a-t-il à penser dans la pensée des penseurs initiaux si ce n'est pas ce qu'ils ont empiriquement pensé ? Cette question nous amène à notre seconde réponse à la critique de violence et de surinterprétation chez Heidegger et fonde notre première réponse : ce que les penseurs initiaux ont pensé ne se réduit nullement à un « contenu » de pensée, mais concerne l'essentiel<sup>66</sup>. Pourquoi refuser que cet essentiel qu'ils ont pensé soit un contenu empirique ? D'un certain point de vue, Heidegger réinvestit ici la distinction philosophique traditionnelle entre fait et essence : le savoir de l'essentiel ne se laisse jamais atteindre *en tant que savoir essentiel* à partir des faits, car toute déduction à partir de faits ne peut engendrer qu'un savoir du même type – factuel. Autrement dit, l'abstraction de l'essentiel à partir d'un ensemble de faits rate toujours la donation propre à l'essentiel. Or, si tel est le cas, Heidegger peut très bien réussir la tâche qu'il s'est fixée – penser l'essentiel – sans prendre en compte les faits. Au final, comme une analyse ne peut être qualifiée de violente qu'à condition qu'elle omette une série de faits et comme une méditation ayant en vue l'essentiel n'inclut pas nécessairement de faits, la méditation en vue de l'essentiel que propose Heidegger ne peut pas être qualifiée de violente.

Il s'agit maintenant d'identifier le mode d'accès à la pensée de l'essentiel, et ce, en tenant pour acquis qu'elle doit demeurer hétérogène à une connaissance de l'inessentiel. Pour Heidegger, la pensée de l'essentiel « a le caractère d'un saut, car elle ne connaît pas les ponts, les rampes ni les passerelles dont fait usage toute explication, qui de l'étant ne tire que de l'étant sans quitter jamais le “sol” des “faits”<sup>67</sup> ». Comme nous l'avons vu, on ne peut jamais accéder à la pensée de l'essentiel graduellement, c'est-à-dire d'étant

en étant jusqu'à l'étant le plus haut, car l'étant ne saurait jamais expliquer que l'étant. Pour penser l'essentiel, il faut sauter hors de l'étant; mais pour sauter, « il faut prendre l'élan convenable », ce qui « ne peut se produire dans un arbitraire divaguant, ni davantage en s'en tenant à un système promu comme norme, mais seulement dans la nécessité historique et à partir d'elle, à partir de la nécessité où se trouve l'être-Là historial<sup>68</sup> ». S'il y a bien nécessité historique à partir de laquelle s'élancer, celle-ci doit s'appuyer sur une conception spécifique de l'histoire. Pour Heidegger, « l'Histoire véritable c'est l'avenir d'un passé essentiel et initial<sup>69</sup> ». Contrairement à la conception traditionnelle, l'histoire n'est donc pas limitée au passé, surtout si celui-ci est compris comme événement « objectif » chronologiquement antérieur au présent et pour lequel celui-ci demeure indifférent. Bien plutôt, le passé originaire, *das Gewesenes*, c'est ce qui n'a pas cessé d'être : il inclut toujours aussi le présent et l'avenir en leur sens originaire. En ce sens, le passé se donne toujours comme destin qui vient sur un peuple et auquel il s'agit maintenant de répondre<sup>70</sup>. Le destin est lui-même envoyé à partir du commencement qui, pour nous, est grec : là s'y abritent « des décisions encore en attente de leur accomplissement<sup>71</sup> ». Ce commencement grec n'est pas pour autant initial, car l'initial n'arrive qu'à la fin, au moment où il « éclaircit à la fois lui-même et son domaine d'essence – et ainsi commence<sup>72</sup> ». Autrement dit, il nous faut répondre<sup>73</sup> du premier commencement grec (*erste Anfang*), c'est-à-dire des « décisions originaires qui portent et supportent par avance l'histoire occidentale en son essentialité<sup>74</sup> », et ce, pour que le commencement initial (*anfängliche Anfang*) advienne. Or, si « l'être est le commencement<sup>75</sup> », alors cette réponse au premier commencement grec est aussi la réponse à l'appel de l'être. Penser l'essentiel, c'est donc penser l'être; penser l'être, c'est penser le commencement. Or, penser le commencement, c'est précisément penser ce que les penseurs initiaux – Anaximandre, Parménide, Héraclite – ont pensé<sup>76</sup> et en vue duquel il s'agissait de se traduire.

Au final, la pensée de l'essentiel exige un saut par-delà l'étant qui prend sa mesure de la nécessité historique dans laquelle l'être-Là d'un peuple est plongé. Cet être-Là reçoit sa nécessité historique de

l'appel de l'être pensé comme destin, lui-même décidé initialement par le commencement. En effet, « sans l'attention prêtée à cet appel, le soin que nous pourrions apporter à l'élucidation de [la pensée de Parménide] demeurerait vain<sup>77</sup> ». Fondée ainsi, l'écoute de la pensée des penseurs initiaux dépasse l'historicisme.

Toutefois, si l'appel de l'être se donne toujours comme mission et destin, cet appel est toujours singulier et s'adresse à un peuple et à un temps déterminés. Nous ne pourrions ici que l'annoncer : pour Heidegger, ce peuple est allemand et ce temps est celui de l'achèvement de la métaphysique. Comme il le prétend, si « le moment est venu de nous livrer effectivement à une méditation simple<sup>78</sup> » ; si « les instants propices à la méditation, en revanche, sont rares et ne peuvent se répéter<sup>79</sup> », et, enfin, si « la langue des Allemands est propre comme nulle autre langue à traduire la parole grecque<sup>80</sup> », *alors le projet heideggérien se déploie comme tentative de fondation ekstatique d'un domaine d'expérience spécifiquement germanique*. À partir de ce domaine, deux traductions originaires authentiques deviennent possibles pour les Allemands : (1) celle dans le domaine d'expérience grec ; (2) celle de leur propre langue, qui seule permet un véritable contact à la poésie de Hölderlin. On le voit encore mieux ici qu'ailleurs, la *traduction* n'est en rien, chez Heidegger, un geste méthodique universel qui pourrait s'accomplir dans tous les peuples, pour chaque époque, pour chaque penseur et pour chaque mot. La *traduction* se révèle ainsi pleinement historique et trouve sa limite.

### *3. Conclusion*

La première partie de cet article avait pour objectif de délimiter la nécessité d'une *traduction* à partir du problème de la *traduction*. À cette fin, nous avons examiné comment l'horizon de la tâche d'une traduction littérale des mots fondateurs s'élargissait de trois façons : par l'interprétation, l'élucidation et la *traduction* dans un domaine d'expérience. Grâce au cours *Parménide*, nous avons pu voir comment Heidegger mettait en œuvre une telle *traduction* dans le domaine d'expérience grec caractérisé par l'adversité de ἀλήθεια et de la λήθη. La seconde partie de cet article se donnait pour tâche d'identifier le fondement proprement ontologique de la *traduction*

grâce auquel l'historicisme peut être dépassé. Pour Heidegger, ce fondement prend la forme d'une méditation qui prend en vue l'essentiel et répond à l'appel de l'être. La *traduction* s'est révélée ainsi avoir pour visée ontologique de penser ce que les penseurs initiaux ont pensé, à savoir l'être compris comme commencement. Nous avons terminé en soulignant que cette *traduction* avait selon Heidegger un lieu – l'Allemagne – et un temps – l'époque de l'achèvement de la métaphysique – précis.

Pour autant, la conception originale de la traduction que Heidegger développe dans les années 40 et dont l'importance est apparue centrale dans sa pensée ne s'interrompt pas avec la fin de la Seconde Guerre mondiale. Elle trouve même une riche postérité dans sa pensée des années 50, notamment dans *Qu'appelle-t-on penser?*<sup>81</sup> (WS 1951-1952) et dans *Le principe de raison*<sup>82</sup> (WS 1955-1956). Il faudrait néanmoins déterminer ce qu'il reste de cette conception de la traduction une fois que la dimension historique de l'être s'efface graduellement des écrits de Heidegger dans les années 50. Comme nous l'avons montré dans la seconde partie de cet article, la référence au destin et à l'appel de l'être est cruciale pour dépasser l'historicisme. L'abandon de ces notions pose donc un problème sérieux : la traduction peut-elle ne pas alors succomber à l'historicisme? En quoi ne devient-elle pas un simple procédé méthodique des sciences historiques? Comment la recherche ontologique peut-elle encore être possible?

- 
1. Jean-François Billeter, *Études sur Tchouang-Tseu*, Paris, Éditions Allia, 2006, p. 219.
  2. Martin Heidegger, *Gesamtausgabe*, Frankfurt a. M., Klostermann, 1975- (désormais GA directement suivi du tome), t. 51, *Concepts fondamentaux* [SS 1941], tr. fr. P. David, Paris, Gallimard (coll. Bibliothèque de Philosophie), 1985, p. 9. La référence est toujours faite au texte original allemand uniquement.
  3. *Ibid.*
  4. Martin Heidegger, GA 54, *Parménide* [WS 1942-1943], tr. fr. Th. Piel, Paris, Gallimard (coll. Bibliothèque de Philosophie), 2011, p. 16.
  5. *Ibid.*, p. 14-15.

6. Que ce soit pour λογος (*Id.*, GA 2, Être et Temps [1927], tr. fr. E. Martineau, Paris, Authentica, 1985, p. 32) ou ἀλήθεια (*Ibid.*, p. 220), *Sein und Zeit* possédait déjà plusieurs ressources conceptuelles – notamment la notion de « recouvrement » – pour critiquer leur traduction respective par « discours » et « vérité ». Toutefois, nous verrons que la critique heideggérienne de ces traductions s’est d’autant plus radicalisée que les ressources conceptuelles de *Sein und Zeit* se sont substantiellement enrichies dans les années 40 (en passant par les années 30).
7. Martin Heidegger, GA 54, *Parménide*, *op. cit.*, p. 17.
8. *Id.*, GA 55, *Heraklit* [SS 1943], p. 63. Ma traduction de : « jede Übersetzung ist in sich schon eine Auslegung ».
9. *Id.*, GA 54, *Parménide*, *op. cit.*, p. 13.
10. *Ibid.*, p. 12-13.
11. Martin Heidegger, GA 55, *Heraklit*, *op. cit.*, p. 63.
12. *Id.*, GA 54, *Parménide*, *op. cit.*, p. 17.
13. Françoise Dastur, *Heidegger : la question du Logos*, Paris, Vrin (coll. Bibliothèque des philosophies), 2007, p. 178.
14. Martin Heidegger, GA 40, *Introduction à la métaphysique* [SS 1935], tr. fr. G. Kahn, Paris, Gallimard (coll. Tel), 2011, p. 68.
15. *Id.*, GA 54, *Parménide*, *op. cit.*, p. 18.
16. Françoise Dastur, *op. cit.*, p. 178.
17. Martin Heidegger, GA 40, *Introduction à la métaphysique*, *op. cit.*, p. 68.
18. *Id.*, GA 54, *Parménide*, *op. cit.*, p. 18.
19. Cf. Françoise Dastur, *op. cit.*, p. 177.
20. Michel Haar, *Heidegger et l’essence de l’homme*, Grenoble, Million (coll. Krisis), 1990, p. 138.
21. Martin Heidegger, GA 54, *Parménide*, *op. cit.*, p. 61. Cèlement : « ni voilement, ni retraite, mais « retrait », « réserve », qui préserve et abrite » (*Ibid.*, p. 16, note 1).
22. *Ibid.*, p. 58.
23. *Ibid.*, p. 61.
24. Michel Haar, *op. cit.*, p. 202.
25. *Id.*, GA 51, *Concepts fondamentaux*, *op. cit.*, p. 5. Traduction légèrement modifiée.
26. *Id.*, GA 54, *Parménide*, *op. cit.*, p. 36.
27. Michel Haar, *op. cit.*, p. 137.
28. *Ibid.*, p. 207.
29. Martin Heidegger, GA 54, *Parménide*, *op. cit.*, p. 12.
30. Cf. Françoise Dastur, *op. cit.*, p. 174-175.

31. Martin Heidegger, GA 54, *Parménide*, *op. cit.*, p. 32. Nous reviendrons dans la deuxième partie de cet article sur ce que signifie « être initial ».
32. *Ibid.*, p. 17.
33. Au lieu d'utiliser la terminologie qu'il développera autour de la « traduction », Heidegger, en 1935, indique plutôt qu'il faut « sauter (*überspringen*) par-dessus ce processus de déformation et de dégradation, et de chercher à reconquérir la force d'appellation intacte de la langue et des mots » (Martin Heidegger, GA 40, *Introduction à la métaphysique*, *op. cit.*, p. 11).
34. Cf. Éliane Escoubas « L'archive du *Logos* », dans Jean-François Courtine (dir.), *L'Introduction à la métaphysique de Heidegger*, Paris, Vrin (coll. Études et Commentaires), 2007, p. 178.
35. Martin Heidegger, GA 54, *Parménide*, *op. cit.*, p. 16.
36. *Ibid.*, p. 242.
37. *Ibid.*, p. 35-36.
38. Michel Haar, *op. cit.*, p. 207.
39. Martin Heidegger, GA 54, *Parménide*, *op. cit.*, p. 91.
40. *Ibid.*, p. 36.
41. *Ibid.*, p. 129.
42. *Ibid.*, p. 208.
43. *Ibid.*, p. 201
44. « Tout homme ancré dans l'histoire, dira Heidegger, connaît l'être immédiatement » (*Ibid.*, p. 222).
45. *Ibid.*, p. 91.
46. Nous le verrons dans la seconde partie de cet article, le dépassement de la stricte *traduction* peut être comprise comme son accomplissement le plus propre.
47. Dans « La parole d'Anaximandre » (1946), la *traduction* dans le domaine d'expérience approprié s'opère à partir des mots *ἔόν*, *ἔόντα*, *εἶναι* (Martin Heidegger, GA 5, « La parole d'Anaximandre » [1946], dans *Chemins qui ne mènent nulle part*, tr. fr. W. Brokmeier Paris, Gallimard (coll. Tel), 2014, p. 341). Pour ce qui est du troisième penseur initial, Héraclite, la *traduction* est à nouveau présentée comme un geste nécessaire (Martin Heidegger, GA 55, *Heraklit*, *op. cit.*, p. 45 et p. 63).
48. Martin Heidegger, GA 5, « L'origine de l'œuvre d'art » [1936], tr. fr. W. Brokmeier, dans *Chemins qui ne mènent nulle part*, *op. cit.*, p. 13.
49. *Id.*, GA 40, *Introduction à la métaphysique*, *op. cit.*, p. 10.
50. *Id.*, GA 54, *Parménide*, *op. cit.*, p. 66.
51. Avec Jean Grondin, « il est permis d'y voir sa contribution la plus durable, et la plus secrète, aux études classiques » (Jean Grondin,

- « L'avenir de la philosophie est-il grec? », dans Catherine Collobert (dir.), *L'Avenir de la philosophie est-il grec?*, Montréal, Fides (coll. Noësis), 2002, p. 71).
52. Martin Heidegger, GA 51, *Concepts fondamentaux*, op. cit., p. 20.
53. *Id.*, GA 5, « La parole d'Anaximandre », loc. cit., dp. 300.
54. *Id.*, GA 54, *Parménide*, op. cit., p. 81.
55. *Id.*, GA 5, « La parole d'Anaximandre », loc. cit., p. 300.
56. C'est ce que relevait Habermas dans une visée critique : « la "pensée essentielle" se refuse à toutes les questions empiriques et normatives susceptibles d'être traitées par les moyens de la sociologie et de l'histoire » (Jürgen Habermas, *Le discours philosophique de la modernité : Douze conférences*, tr. fr. C. Bouchindhomme et R. Rochlitz, Paris, Gallimard, 1988, p. 167).
57. Martin Heidegger, GA 51, *Concepts fondamentaux*, op. cit., p. 6 et p. 21.
58. *Ibid.*, p. 94.
59. Martin Heidegger, GA 54, *Parménide*, op. cit., p. 66.
60. *Id.*, GA 5, « La parole d'Anaximandre », loc. cit., p. 343.
61. *Id.*, GA 51, *Concepts fondamentaux*, op. cit., p. 13.
62. *Id.*, GA 40, *Introduction à la métaphysique*, op. cit., p. 134.
63. *Id.*, GA 54, *Parménide*, op. cit., p. 200.
64. *Ibid.*, p. 3.
65. *Ibid.*, *Parménide*, op. cit., p. 200.
66. *Ibid.*, p. 4-5.
67. *Ibid.*, p. 223.
68. Martin Heidegger, GA 40, *Introduction à la métaphysique*, op. cit., p. 134.
69. Michel Haar, *Le chant de la terre*, Paris, Éditions de l'Herne (coll. Bibliothèque de philosophie et d'esthétique), 1985, p. 145.
70. Martin Heidegger, GA 54, *Parménide*, op. cit., p. 81. Pour justifier la traduction d'ἀλήθεια par « être-découvrant », *Sein und Zeit* s'appuyait sur une conception semblable de l'histoire : « la "définition" proposée de la vérité n'est pas évacuation, mais au contraire appropriation originaire de la tradition » (*Id.*, GA 2, *Être et Temps*, op. cit., p. 220). Néanmoins, puisque la tradition qu'il s'agit de s'approprier est comprise par Heidegger dans les années 30 et 40 comme histoire de l'être, ces deux conceptions de l'histoire doivent être radicalement distinguées. Les conséquences qu'elles impliquent respectivement sont sans commune mesure l'une à l'autre.
71. *Id.*, GA 51, *Concepts fondamentaux*, op. cit., p. 16.

72. *Id.*, GA 54, *Parménide*, *op. cit.*, p. 202. Ce n'est donc qu'à la fin du premier commencement grec – à l'époque de l'achèvement de la métaphysique – qu'il est possible de se traduire dans ce domaine d'expérience et de dégager la signification fondamentale d'un mot tel que ἀλήθεια (*Ibid.*, p. 32). Nous adresserons cette dimension du projet heideggérien à la fin de cette section.
73. La réponse au premier commencement grec n'est pas évitable, car on y répond toujours d'une manière ou d'une autre, que ce soit de manière implicite ou explicite. En ce sens, même la science historique est une réponse possible à ce commencement. Or, comme nous l'avons vu, cette réponse ne peut être à la hauteur de l'appel de l'être lancé par le premier commencement grec, car la science historique n'atteint jamais le niveau ontologique. La prétention de Heidegger est précisément d'accéder au niveau ontologique.
74. *Id.*, GA 51, *Concepts fondamentaux*, *op. cit.*, p. 15.
75. *Id.*, GA 54, *Parménide*, *op. cit.*, p. 10.
76. *Ibid.*, p. 10.
77. *Ibid.*, p. 5.
78. *Id.*, GA 51, *Concepts fondamentaux*, *op. cit.*, p. 11.
79. *Ibid.*, p. 10-11.
80. *Ibid.*, p. 16.
81. *Id.*, GA 8, *Qu'appelle-t-on penser?* [WS 1951-1952], tr. fr. A. Becker et G. Granel, Paris, Presses Universitaires de France (coll. Quadrige), 2014, p. 198-199, p. 232 et p. 236 (entre autres).
82. *Id.*, GA 10, *Le principe de raison* [WS 1955-1956], tr. fr. A. Préau, Paris, Gallimard (coll. Tel), 1983, p. 23-24 et p. 145 (entre autres).





# Quelle intentionnalité pour les conceptions énaactives et incarnées de la cognition ?

RÉMI TISON, *Université de Montréal*

RÉSUMÉ : Dans les dernières années, les conceptions énaactives et incarnées de la cognition, selon lesquelles l'action et le corps jouent un rôle important dans la cognition, ont pris une place de plus en plus importante en philosophie de l'esprit. Ces conceptions critiquent notamment l'idée que la cognition est essentiellement représentationnelle, tout en cherchant à conserver une forme d'intentionnalité des états mentaux, c'est-à-dire une direction des états mentaux du sujet vers un objet. Gallagher (2017) et Hutto et Myin (2017) proposent chacun une théorie de l'intentionnalité non représentationnelle dans un cadre énaactif et incarné. Le présent article vise, dans un premier temps, à présenter ces deux théories et à souligner leurs différences. Il s'agit, dans un second temps, de montrer que ces deux théories ne sont pas pour autant incompatibles, puis de proposer brièvement une façon de concevoir l'intentionnalité qui permettrait de les intégrer pour former une théorie unique de l'intentionnalité.

## *Introduction*

À la suite de la parution, en 1991, de l'ouvrage fondateur *The Embodied Mind*, de Thompson, Rosch et Varela<sup>1</sup>, s'est développé au confluent de la philosophie de l'esprit et des sciences cognitives un programme de recherche qui vise à élaborer un modèle de l'esprit prêtant un plus grand rôle explicatif à l'action et au corps dans la cognition. Ce programme, qui a évolué de façon spectaculaire dans les dernières années, s'oppose à la conception traditionnelle de la cognition, héritée de la révolution cognitive de la fin des années 50 et 60 et que j'appellerai le cognitivisme classique. Selon le cognitivisme classique, la cognition est représentationnelle parce

qu'elle manipule des entités abstraites tenant lieu de certains aspects du monde pour éventuellement produire un comportement. Elle est également conçue comme interne<sup>2</sup>, car ses manipulations, qui épuisent la cognition, prennent place uniquement dans le cerveau. La cognition est en somme le processus par lequel l'esprit acquiert des représentations par la perception, manipule ces représentations de façon interne, et produit ensuite un comportement sur la base du résultat de cette computation.

L'approche énaactive et incarnée s'oppose à cette conception pour essayer de développer une conception alternative de la cognition pour laquelle, d'une part, le corps joue un rôle important dans la cognition et, d'autre part, l'action n'est pas seulement le résultat de la cognition, mais en est également constitutive. Les chercheurs qui proposent ce genre de tentatives sont loin d'adopter un ensemble de thèses partagées. Il existe une grande variété d'approches énaactives et incarnées, différant entre elles autant au niveau de leur radicalité que du type de thèse qu'elles défendent ou des traditions philosophiques dont elles s'inspirent. *Enactivist Interventions*<sup>3</sup>, de Shaun Gallagher, et *Evolving Enactivism*<sup>4</sup>, de Daniel Hutto et Eric Myin, sont des ouvrages récents qui tentent d'offrir une telle conception alternative, énaactive et incarnée de la cognition. Bien que les conceptions de la cognition proposées par Gallagher et Hutto et Myin se classent parmi les plus radicales des conceptions énaactives et incarnées, elles adoptent néanmoins toutes deux l'idée assez traditionnelle selon laquelle la cognition est essentiellement intentionnelle, c'est-à-dire que les états cognitifs sont des états qui sont dirigés vers des objets.

Le présent article vise à clarifier les relations qu'entretiennent les conceptions de l'intentionnalité proposées par Gallagher et par Hutto et Myin. Il s'agira de montrer que ces deux conceptions gagneraient à être combinées pour former une théorie unique de l'intentionnalité. Pour ce faire, je vais d'abord présenter chacune de ces deux conceptions avant d'indiquer leurs différences les plus importantes. Je vais ensuite tenter de montrer qu'elles ne sont pas incompatibles et qu'elles sont même complémentaires, au sens où les limites de chacune peuvent être surmontées par leur intégration adéquate avec l'autre. Finalement, je vais lancer quelques pistes de

réflexion concernant les conséquences que pourrait avoir une telle intégration sur notre conception de l'intentionnalité.

### *1. Deux types d'intentionnalité*

#### *1.1. L'intentionnalité et les approches énaactives et incarnées de la cognition*

La formulation contemporaine de la thèse de l'intentionnalité de la cognition, et du mental en général, est le plus souvent attribuée à Brentano<sup>5</sup>. Selon lui, le mental se caractérise par « ce que nous pourrions appeler nous-mêmes – en usant d'expressions qui n'excluent pas toute équivoque verbale – la relation à un contenu, la direction vers un objet (sans qu'il faille entendre par là une réalité) ou objectivité immanente<sup>6</sup> ». On peut résumer cette idée en disant que l'intentionnalité est quelque chose comme une direction du sujet vers un objet. La thèse de l'intentionnalité du mental a généralement été acceptée en philosophie de l'esprit de tradition analytique et elle est comprise comme étant la thèse selon laquelle les états mentaux sont des états représentationnels. Il n'est pas certain que Brentano lui-même concevait l'intentionnalité comme représentationnelle<sup>7</sup>, mais ses textes ont certainement été largement interprétés ainsi.

Or, Gallagher ainsi que Hutto et Myin veulent conserver l'idée traditionnelle selon laquelle la cognition est intentionnelle tout en rejetant la conception cognitiviste classique de la cognition. Pour arriver à maintenir la thèse de l'intentionnalité de la cognition dans un cadre énaactif et incarné, Gallagher ainsi que Hutto et Myin doivent dissocier le concept d'intentionnalité du concept de représentation et développer un concept d'intentionnalité qui n'est ni interne ni représentationnel. Gallagher soutient à cet égard que les « enactivist approaches argue against representationalist interpretations of intentionality and hold that one can have intentionality without representation<sup>8</sup> ». De manière analogue, Hutto et Myin affirment que les approches énaactives « abandon the idea that the most basic forms of intentionality must be contentful or representational<sup>9</sup> ». Dans cet ordre d'idées, Gallagher élabore la notion d'intentionnalité énaactive, et Hutto et Myin proposent ce qu'ils appellent l'Ur-intentionnalité.

Il s'avère que l'intentionnalité éactive et l'Ur-intentionnalité, bien qu'elles proviennent manifestement de motivations théoriques similaires, sont en fait des notions substantiellement différentes, à tel point qu'on pourrait douter de leur compatibilité. Il semble en effet y avoir une certaine tension entre deux courants qui traversent le programme de la cognition éactive et incarnée. D'un côté, le programme s'inspire explicitement de la tradition phénoménologique de Husserl et Merleau-Ponty. De l'autre, il s'inscrit dans un courant naturaliste en s'appuyant, entre autres, sur la théorie des systèmes dynamiques<sup>10</sup> et sur la psychologie écologique<sup>11</sup>. On peut dire que l'approche de Gallagher appartient davantage au courant phénoménologique de la cognition éactive et incarnée, tandis que celle de Hutto et Myin se rapproche du courant naturaliste. La tension entre le courant phénoménologique et le courant naturaliste semble s'exprimer dans les différences que manifeste leur concept respectif d'intentionnalité, centraux pour leur conception de la cognition. Il importe de se demander si cette tension rend irréconciliables leurs conceptions de l'intentionnalité ou s'il est possible malgré tout de les unifier pour former un modèle unique d'intentionnalité éactive et incarnée. L'élaboration d'un tel modèle nous fournit non seulement un point de départ pour développer une conception unifiée de la cognition éactive et incarnée, mais elle nous permet peut-être aussi de mieux comprendre les relations entre les courants phénoménologiques et naturalistes de la cognition éactive et incarnée<sup>12</sup>. Pour nous mettre sur cette voie, je suggère d'abord d'étudier la conception éactive de l'intentionnalité, pour ensuite me pencher sur l'Ur-intentionnalité et finalement sur les relations qu'entretiennent ces deux conceptions.

### 1.2. *L'intentionnalité éactive*

Dans le quatrième chapitre d'*Enactivist Interventions*, qui est une reprise intégrale de l'article « Neo-Pragmatism and Enactive Intentionality<sup>13</sup> » écrit en collaboration avec Miyahara, Gallagher considère différentes conceptions de l'intentionnalité avant de les rejeter et de leur préférer une notion éactive d'intentionnalité qu'il construit à partir du néo-pragmatisme de Brandom et de l'intentionnalité opérante de Merleau-Ponty.

Le néo-pragmatisme, dont Robert Brandom<sup>14</sup> est un représentant important, avance l'idée que l'intentionnalité dépend de pratiques sociales partagées au sein d'une communauté et guidées par des normes souvent implicites. Par exemple, dans le cas de l'intentionnalité sémantique, une occurrence linguistique acquiert une signification en vertu des engagements et des obligations auxquels se soumet, de façon implicite, le locuteur en produisant cette occurrence. Ces engagements et obligations sont déterminés par des normes sociales que les locuteurs ont intégrées tacitement dans leur développement et qui se répercutent dans l'action. Puisque c'est la normativité des pratiques sociales qui est à l'origine de l'intentionnalité, cette dernière est essentiellement sociale aux yeux du tenant du néo-pragmatisme. L'intentionnalité « mentale », non linguistique, serait constituée de façon similaire à l'intentionnalité sémantique, par des normes sociales intégrées implicitement et s'exprimant à travers des pratiques d'engagements et d'obligations se manifestant elles-mêmes dans l'action des agents intentionnels. En ce sens, l'intentionnalité n'est pas une propriété interne au cerveau, mais plutôt une propriété constituée par un ensemble de pratiques sociales, discernables à même l'action de l'agent intentionnel.

Gallagher est toutefois réticent à adopter tel quel le néo-pragmatisme de Brandom. Ce dernier soutient qu'un système ne peut se voir attribuer d'intentionnalité à moins d'avoir une certaine compréhension des normes sociales qui guident les pratiques intentionnelles, et donc d'avoir déjà des capacités conceptuelles développées. On considère, généralement, que ce genre de capacité conceptuelle s'exprime par l'usage d'un langage relativement développé et par la capacité d'effectuer des raisonnements abstraits complexes, tels que ceux impliqués dans la compréhension des objets intentionnels sociaux<sup>15</sup>. Or, se distinguant de Brandom, Gallagher cherche une notion d'intentionnalité qui puisse aussi s'appliquer au comportement à première vue intentionnel des très jeunes enfants ou même d'une large classe d'animaux, qui ne semblent pas être des êtres conceptuels au sens décrit plus haut. Il faut donc trouver une notion d'intentionnalité qui n'implique pas des capacités conceptuelles développées. C'est pour cette raison qu'il complète la conception néo-

pragmatiste par la notion d'intentionnalité opérante qu'il puise chez Merleau-Ponty<sup>16</sup>. L'intentionnalité opérante est une intentionnalité corporelle qui se développe à travers l'interaction d'un système avec son environnement et avec d'autres systèmes intentionnels. Les systèmes ayant une intentionnalité opérante entretiennent des relations dynamiques, interactives et intelligentes avec d'autres systèmes ou objets de l'environnement. C'est cette directionnalité, cette visée vers de tels objets, discernable dans le comportement et générée dans l'interaction avec d'autres systèmes intentionnels, qui nous fait dire de ces systèmes qu'ils ont une intentionnalité. L'intentionnalité opérante est donc sociale puisqu'elle se construit par l'apprentissage de schémas d'actions et de mouvements dans l'interaction avec d'autres systèmes intentionnels. De plus, elle s'applique autant à des êtres conceptuels que non conceptuels puisque de jeunes enfants et des animaux peuvent manifester des comportements de ce type. Elle complète donc la conception néo-pragmatiste de l'intentionnalité et forme l'intentionnalité énaïve de Gallagher. L'intentionnalité énaïve est donc constituée à la fois par des normes sociales intégrées dans l'apprentissage et incarnée dans l'action, et par les mouvements du corps.

### *1.3 L'Ur-intentionnalité*

Hutto et Myin<sup>17</sup> proposent une notion d'intentionnalité minimale, dénuée de contenu, qu'ils utilisent pour montrer comment une cognition sans représentation est possible. Ils distinguent ainsi l'intentionnalité de contenu, qui est représentationnelle, de l'Ur-intentionnalité, qui ne l'est pas. Leur concept d'Ur-intentionnalité s'inspire largement de la téléosémantique de Millikan<sup>18</sup>. Une fois celle-ci corrigée de ses ambitions sémantiques, qu'ils considèrent non avenues étant donné les problèmes auxquels fait face ce genre de théorie naturaliste du contenu, notamment sur la question de l'individuation du contenu, la téléosémantique fournit les ressources nécessaires pour penser, à partir de la réponse d'un organisme à son environnement, une direction intentionnelle non représentationnelle.

La téléosémantique de Millikan est une tentative de naturaliser l'intentionnalité, c'est-à-dire de montrer comment l'intentionnalité

peut être générée seulement à partir de notions naturelles non intentionnelles, en l'occurrence à partir de la sélection naturelle. Dans son évolution, un organisme peut devenir sensible à certains éléments de son environnement, au sens où plus ou moins à chaque fois qu'un élément  $x$  est présent, l'organisme est dans un certain état  $S$ . L'état  $S$  de l'organisme est alors corrélé de façon régulière à l'élément  $x$ . Mais il se peut qu'éventuellement, une telle corrélation fournisse un avantage évolutif quelconque à l'organisme, ce qui, à terme, ferait en sorte qu'elle soit sélectionnée pour cet avantage évolutif. L'état  $S$  de l'organisme acquiert alors la fonction d'être corrélé avec l'élément  $x$ , autrement dit d'indiquer cet élément, et l'organisme en vient à utiliser  $S$  comme une indication de la présence de  $x$ . Comme le résumait Hutto et Myin : « An inner state has the proper function of representing some item if it is used by the organism to indicate or track the presence of that item—if it is “supposed to” do such work for the organism<sup>19</sup> ». Millikan suggère qu'à partir de cette idée, on peut reconstruire les notions d'intentionnalité et de représentation. Selon Millikan, l'état qui a été recruté par la sélection naturelle pour indiquer la présence d'un élément en vient à représenter et à prendre cet élément comme condition de vérité ou de satisfaction, dans la mesure où on considère souvent que le contenu d'une représentation est constitué par ses conditions de vérité ou de satisfaction.

Cependant, Hutto et Myin soutiennent qu'un problème important, dont ils attribuent l'identification à Fodor<sup>20</sup>, se pose à toute théorie téléosémantique du contenu. Un état qui a une intentionnalité de contenu a un contenu spécifique par lequel il vise sa référence, distinct de tous les autres contenus qui peuvent viser la même référence. Or, l'histoire évolutionnaire d'un organisme n'arrivera jamais à spécifier un contenu unique pour un état donné. En effet, il y aura toujours plusieurs descriptions différentes par le biais desquelles l'état pourra représenter l'élément avec lequel il est corrélé. La proposition de Millikan n'arrive pas à rendre compte de cette *intentionnalité* de l'intentionnalité, c'est-à-dire de l'idée que l'intentionnalité produit un contexte intentionnel, ou opaque, dans lequel la valeur de vérité d'un énoncé peut changer si on remplace un de ses termes par un terme coréférentiel<sup>21</sup>. Aucune précision sur l'histoire évolutionnaire d'un

organisme ne peut individuer un contenu particulier, une description sous laquelle son état réfère à l'élément dans l'environnement.

Comme le remarquent Hutto et Myin, le problème de la théorie téléosémantique de l'intentionnalité n'est pas qu'elle n'arrive pas à rendre compte de ce qu'on appelle l'« aboutness », la directionnalité de l'intentionnalité, mais plutôt qu'elle ne parvient pas à individuer le contenu des états mentaux. Ils suggèrent donc de rejeter la téléosémantique en tant que théorie du contenu, mais de la conserver pour former la notion d'Ur-intentionnalité qu'ils recherchent. Le résultat est donc plutôt ce qu'ils appellent une *téléosémiotique*. Dans le cadre de la téléosémiotique, l'Ur-intentionnalité est une relation extensionnelle qu'entretiennent des états d'un organisme avec certains éléments de son environnement. Ces états visent, ou sont dirigés vers ces éléments, mais pas sous une description qui spécifierait leur contenu<sup>22</sup>. L'Ur-intentionnalité exemplifie également une forme minimale de normativité. Dans la mesure où un état *S* a acquis par la sélection naturelle la fonction d'indiquer la présence d'un élément *x* dans l'environnement, *S* ne doit advenir que lorsque *x* est présent. L'organisme peut, en un sens minimal, « faire erreur » s'il est dans l'état *S* sans que l'élément *x* ne soit présent. De plus, l'apprentissage au cours du développement des organismes plus complexes s'ajoute éventuellement à la sélection naturelle pour multiplier ce type de relations qu'un organisme peut entretenir avec son environnement. L'Ur-intentionnalité est en somme une sensibilité ou une direction vers des objets de l'environnement, non spécifiés sous une description particulière, générée chez des organismes à travers leur évolution et leur développement.

## *2. Les relations entre l'Ur-intentionnalité et l'intentionnalité énaïve*

### *2.1 Les différences entre l'Ur-intentionnalité et l'intentionnalité énaïve*

Il y a de nombreuses différences entre l'intentionnalité énaïve de Gallagher et l'Ur-intentionnalité de Hutto et Myin. Je propose de relever les trois différences les plus pertinentes, avant de tenter d'expliquer l'origine de ces différences et finalement de montrer

que ces deux conceptions de l'intentionnalité sont compatibles et complémentaires. Premièrement, l'intentionnalité éactive de Gallagher est le produit d'une interaction sociale, d'un échange avec d'autres membres de notre communauté. C'est à travers ces échanges que l'intentionnalité éactive émerge : « [intentionality] comes from the others with whom we interact, or more precisely, it is generated in our interaction<sup>23</sup> ». Il n'y a alors pas d'intentionnalité sans qu'elle ne soit « already directed to and by others<sup>24</sup> ». À l'inverse, l'Ur-intentionnalité est un phénomène explicable exclusivement en termes biologiques et qui ne requerrait pas la présence d'interactions avec d'autres organismes pour être générée. Il n'est donc pas à strictement parler nécessaire pour un organisme d'entretenir des relations sociales dans son développement pour manifester de l'Ur-intentionnalité puisque celle-ci est déjà, en grande partie, fixée par l'histoire évolutive de l'organisme.

Deuxièmement, l'Ur-intentionnalité n'exclut pas *a priori*, c'est-à-dire conceptuellement, que les états intentionnels de l'organisme soient uniquement des états internes du cerveau. Il est en effet concevable que l'histoire évolutive spécifiée pour un organisme fasse en sorte que les états de cet organisme corrélés de façon constante avec des éléments de l'environnement ne surviennent que sur certains de ses états neurophysiologiques. Hutto et Myin spécifient que, dans les faits, les états intentionnels des organismes sont souvent des réponses dynamiques axées sur l'action en relation avec un environnement en constante évolution. Les organismes « attune to the possibilities for action afforded to them in such circumstances over time and through practice<sup>25</sup> ». L'histoire téléosémantique de Hutto et Myin est donc effectivement compatible avec une compréhension éactive des états intentionnels. Mais rien dans cette histoire ne semble exclure non plus une interprétation internaliste des états intentionnels. L'intentionnalité éactive de Gallagher, au contraire, a notamment été conçue pour rejeter l'internalisme des états intentionnels. Le néo-pragmatisme combiné avec l'intentionnalité opérante de Merleau-Ponty fait en sorte que les états intentionnels de l'intentionnalité éactive sont nécessairement constitués non seulement d'états

neurophysiologiques, mais également de mouvements corporels et éventuellement d'éléments de l'environnement<sup>26</sup>.

Finalement, l'Ur-intentionnalité s'accompagne d'une explication montrant comment l'intentionnalité est générée dans la nature. L'Ur-intentionnalité se présente donc comme déjà naturalisée. Gallagher, quant à lui, ne fournit aucune indication qui permettrait de comprendre comment sa notion d'intentionnalité énative pourrait être naturalisée.

On pourrait être tenté de soutenir que la plupart des différences entre l'intentionnalité énative et l'Ur-intentionnalité proviennent du fait qu'elles s'inspirent de traditions philosophiques différentes. Je soutiendrai toutefois que les trois différences identifiées plus haut peuvent être dérivées plus précisément des deux fonctions que doit remplir l'Ur-intentionnalité selon Hutto et Myin. Dans *The Natural Origins of Content*<sup>27</sup>, Hutto et Satne suggèrent que l'Ur-intentionnalité offre une piste de solution au problème de la naturalisation de l'intentionnalité. L'Ur-intentionnalité joue donc deux rôles : en tant que notion d'intentionnalité non représentationnelle, elle permet premièrement de conserver une conception intentionnelle de la cognition énative et incarnée ; deuxièmement, elle sert de point de départ à la naturalisation de l'intentionnalité de contenu. Cette double fonction de l'Ur-intentionnalité explique les trois différences avec l'intentionnalité énative relevées plus haut. L'Ur-intentionnalité est déjà naturalisée étant donné qu'elle a été conçue à cette fin<sup>28</sup>. De plus, elle ne fait référence à aucune interaction sociale dans son explication du comportement intentionnel de l'organisme puisque si elle veut respecter les règles de la naturalisation, elle doit être absolument basique et ne doit présupposer aucune forme d'intelligence préalable de l'organisme dans la sensibilité à son environnement. Finalement, elle est compatible avec un internalisme des états intentionnels, car la problématique de la naturalisation de l'intentionnalité ne commande aucune forme de réponse prédéfinie à la question de la cognition énative et incarnée. Étant donné que les débats sur la naturalisation se déroulent dans une sorte de neutralité sur cette question, la notion d'Ur-intentionnalité avancée dans ce contexte par Hutto et Satne<sup>29</sup> et reprise telle quelle par Hutto et Myin<sup>30</sup> n'exclut pas d'emblée l'option de l'internalisme de la cognition<sup>31</sup>.

## *2.2 La compatibilité et la complémentarité de l'Ur-intentionnalité et de l'intentionnalité éactive*

Je soutiens que les notions d'intentionnalité éactive et d'Ur-intentionnalité sont compatibles, malgré toutes ces différences, du moment où on accepte qu'elles ne dénotent pas les mêmes classes de phénomènes. Si l'objectif de ces deux notions était de caractériser le même type d'intentionnalité, elles seraient manifestement incompatibles. De prime abord, elles semblaient identifier le même phénomène puisqu'elles répondaient à des motivations théoriques similaires, à savoir le besoin de développer une notion d'intentionnalité qui puisse supporter une cognition intentionnelle non représentationnelle. Mais l'Ur-intentionnalité a un double agenda qui inclut également un projet de naturalisation, ce qui pousse Hutto et Myin à chercher une intentionnalité à un niveau plus originaire que celui à partir duquel Gallagher élabore son intentionnalité éactive. L'Ur-intentionnalité est une sensibilité primitive d'un organisme à certains éléments de son environnement, tandis que l'intentionnalité éactive se fonde sur cette sensibilité de l'organisme pour générer un espace de significations sociales éactives à travers l'interaction de cet organisme avec autrui. Il y a donc, en quelque sorte, deux niveaux d'intentionnalité différents détenant des caractéristiques différentes<sup>32</sup>. Selon cette interprétation, l'intentionnalité éactive et l'Ur-intentionnalité ne sont pas incompatibles<sup>33</sup>.

Si l'intentionnalité éactive et l'Ur-intentionnalité sont compatibles, rien n'indique toutefois à ce stade qu'elles sont complémentaires. Je propose à présent d'indiquer les limites explicatives de ces deux notions pour tenter, par la suite, de montrer comment leur articulation correcte pourrait être en mesure de dépasser ces limites. L'intentionnalité éactive de Gallagher se fonde sur l'intégration implicite de normes sociales à travers une intersubjectivité corporelle. Pour Gallagher, c'est dans nos échanges intercorporels socialement constitués et orientés vers l'action qu'est générée l'intentionnalité originaire. Mais la constitution d'une telle intentionnalité semble déjà présupposer une forme de sensibilité ou de capacité à répondre à l'environnement. Gallagher dit : « I see the other's action as an affordance for my own possible responsive

action<sup>34</sup> ». Bien que l'usage du verbe « voir » peut être interprété de façon métaphorique, il indique néanmoins qu'une certaine forme de capacité de réaction aux éléments de l'environnement doit sous-tendre toute intégration de normes sociales, implicites ou explicites. Autrement, on ne voit pas vraiment comment qui que ce soit pourrait intérioriser une norme quelconque. Il semble alors qu'une forme minimale de cognition doive précéder l'intentionnalité énaactive afin de rendre compte de l'existence préalable d'une participation à des pratiques corporelles sociales lui donnant lieu. Dans le même sens, Hutto et Satne, interrogeant les limites d'une conception néo-pragmatiste de l'intentionnalité non dérivée, posent la question rhétorique suivante : « if all intentionality is of a piece and only derives from social practices, how is it possible that the sort of intelligent, recognitional capacities needed to explain participation in those social practices could be in place prior to their mastery? »<sup>35</sup> ». Pour y répondre, il faut supposer qu'une forme d'intentionnalité ou de cognition primitive rende possibles la participation aux pratiques intentionnelles sociales et l'intériorisation des normes qui la guident. L'Ur-intentionnalité peut parfaitement jouer ce rôle. Avec l'Ur-intentionnalité en arrière-plan, le développement de l'intentionnalité énaactive, à travers la participation à des interactions sociales corporelles, ne pose plus le problème de la capacité initiale de l'organisme à entrer dans de telles interactions.

L'Ur-intentionnalité, quant à elle, pourrait se voir reprocher le fait d'être trop primitive et trop faible pour supporter quelque cognition que ce soit<sup>36</sup>. En effet, telle que caractérisée par Hutto et Myin, elle s'apparente plus au réflexe qu'à une véritable cognition ou qu'à une interaction minimalement intelligente avec l'environnement. En ce sens, elle ne se distingue pas suffisamment d'un béhaviorisme simple<sup>37</sup>. De plus, Hutto et Myin distinguent peut-être de façon un peu trop simpliste l'intentionnalité de contenu de l'Ur-intentionnalité. Si cette distinction doit être comprise comme épuisant toute l'intentionnalité, alors elle n'a pas les moyens de rendre compte de toute la complexité du champ d'« affordances<sup>38</sup> », c'est-à-dire des possibilités d'action et des significations socialement déterminées qu'ouvre l'intentionnalité énaactive. Cet espace de significations

et d'« affordances », dépendant de pratiques sociales décrites par Gallagher, ne relève pas de l'intentionnalité de contenu, parce qu'il est non représentationnel et non conceptuel, mais il dépasse tout de même la simple Ur-intentionnalité. Comme le remarquent Kiverstein et Rietveld, « [t]he human landscape of affordances is one that is tightly interwoven with both material aspects and social and cultural practices local to different regions of this landscape<sup>39</sup> ». Hutto et Myin doivent donc prendre acte de l'existence de cet autre type d'intentionnalité non représentationnelle qu'est l'intentionnalité énaïve, au risque de ne pas être en mesure d'expliquer les cas d'intentionnalité socialement déterminée et non représentationnelle mobilisés par Gallagher<sup>40</sup>.

Certains des problèmes de l'intentionnalité énaïve peuvent être traités à l'aide de la notion d'Ur-intentionnalité, et certains angles morts de la conception de Hutto et Myin peuvent être éclairés par l'intentionnalité énaïve de Gallagher. L'intentionnalité énaïve et l'Ur-intentionnalité sont donc, dans une certaine mesure, complémentaires. Cela ne veut cependant pas dire qu'elles sont conceptuellement dépendantes l'une de l'autre. Je crois à l'inverse qu'il n'y a pas, du moins à première vue, de liens d'implication entre l'intentionnalité énaïve et l'Ur-intentionnalité, si ce n'est que l'intentionnalité énaïve semble impliquer l'existence d'une forme de sensibilité préalable non spécifiée à l'égard de l'environnement. Mais il apparaît néanmoins que les recherches en vue d'une meilleure compréhension de la notion d'intentionnalité externaliste et non représentationnelle, nécessaire aux conceptions intentionnelles, énaïves et incarnées de la cognition, auraient avantage à s'intéresser à un rapprochement entre l'intentionnalité énaïve et l'Ur-intentionnalité, étant donnée leur relative complémentarité.

### *2.3. Des degrés d'intentionnalité*

Je suggère à présent de proposer quelques pistes de réflexion relatives à une certaine conception de l'intentionnalité intégrée. Selon la discussion précédente, sous la définition générique de l'intentionnalité comme direction vers un objet, il y aurait trois niveaux d'intentionnalité : l'Ur-intentionnalité, l'intentionnalité énaïve et l'intentionnalité de

contenu. Ces trois niveaux sembleraient aller d'un phénomène simple, à savoir la réactivité d'un organisme à son environnement, à un phénomène de plus en plus complexe comme celui de la participation à des pratiques sociales normées ou encore celui de la représentation conceptuelle par le biais d'attitudes propositionnelles. Ainsi, il semble qu'on puisse concevoir l'intentionnalité comme un ensemble de relations qu'entretient un organisme avec son environnement, progressant en complexité à mesure que ses capacités cognitives et sa participation à des pratiques sociales de plus en plus élaborées se développent. Ces relations en arriveraient éventuellement à un tel niveau de complexité qu'on pourrait attribuer une interprétation sémantique unique à un état donné de l'organisme, ce qui revient à individuer un contenu déterminé à un état. On peut même imaginer que cette progression serait décelable autant au niveau ontogénique, relatif au développement individuel d'un organisme, qu'au niveau phylogénique, relatif à l'évolution de l'espèce. De plus, l'atteinte de certains stades, par exemple l'acquisition d'un langage ou d'une théorie de l'esprit ou la compréhension de certaines règles sociales, pourrait donner lieu à des décuplements massifs de la complexité de l'intentionnalité. Mais cette progression se ferait néanmoins de manière essentiellement continue.

À ce sujet, il importe de préciser qu'affirmer qu'il y a des degrés de complexité de l'intentionnalité et que celle-ci est, en un certain sens, continue ne signifie pas pour autant qu'on puisse dériver directement toute l'intentionnalité de l'Ur-intentionnalité. Comme je l'ai indiqué plus haut, le fait que l'Ur-intentionnalité soit naturalisable n'implique pas que l'intentionnalité énaïve, et *a fortiori* l'intentionnalité de contenu, soient elles-mêmes naturalisables. En ce sens, l'atteinte de certains stades de développement de l'intentionnalité pourrait faire en sorte que les pratiques intentionnelles de ces stades soient soumises à un type de normativité de nature différente de celle contraignant l'intentionnalité à un niveau inférieur, les rendant d'une certaine manière irréductibles. Il n'en reste pas moins qu'adopter la thèse du *continuum* de l'intentionnalité semble faire en sorte qu'on doive considérer les différents types d'intentionnalité comme des variétés d'un même phénomène fondamental, à savoir le fait pour un organisme

d'entretenir un ensemble de relations plus ou moins complexes avec son environnement. La conception de l'intentionnalité comprise comme un *continuum* croissant en complexité esquissée ici n'est qu'une suggestion, mais elle indique tout de même le genre de modèle d'intentionnalité auquel pourraient faire appel les défenseurs des conceptions éactives et incarnées de la cognition pour articuler l'Ur-intentionnalité et l'intentionnalité éactive dans un modèle unique<sup>41</sup>.

### *3. Conclusion*

La notion d'intentionnalité éactive de Gallagher et la notion d'Ur-intentionnalité de Hutto et Myin se distinguent sur plusieurs points importants, mais demeurent néanmoins compatibles parce qu'elles ne réfèrent pas nécessairement au même phénomène, ou au même niveau de développement du même phénomène. L'Ur-intentionnalité est une intentionnalité primitive caractérisée en termes de réponse d'un organisme à son environnement, tandis que l'intentionnalité éactive consiste en une participation à des pratiques sociales éactives et incarnées. Ces deux notions sont également complémentaires puisque certains des problèmes auxquels elles sont confrontées peuvent être solutionnés ou amoindris par leur association. À cet effet, j'ai suggéré brièvement que l'on pouvait concevoir l'intentionnalité comme un *continuum* partant de l'Ur-intentionnalité et se complexifiant progressivement, notamment par la socialisation et la conceptualisation, pour aboutir finalement à l'intentionnalité de contenu et aux attitudes propositionnelles.

Afin de développer une théorie unifiée et exhaustive de l'intentionnalité, il faudrait montrer comment passer des formes basiques d'intentionnalité à l'intentionnalité de contenu et l'intentionnalité conceptuelle, ce qui est encore obscur. Notamment, les questions concernant l'individuation du contenu des états intentionnels demeurent pressantes, au moins autant pour le genre de théorie présentée ici que pour les théories téléosémantiques. Il n'en demeure pas moins que la compréhension des formes d'intentionnalité non représentationnelle mises de l'avant par les approches éactives et incarnées constitue un pas crucial vers cette compréhension plus globale. Je crois pour finir que des recherches dans la direction d'un

modèle intégrant les notions d'Ur-intentionnalité et d'intentionnalité énaactive, par exemple sous la forme d'un phénomène continu croissant en complexité, pourraient être utiles à la caractérisation de la notion d'intentionnalité requise par les conceptions alternatives, énaactives et incarnées, de la cognition.

- 
1. Francisco Varela, Evan Thompson et Eleanor Rosch, *The Embodied Mind : Cognitive Science and Human Experience*, Cambridge, MIT Press, 1991.
  2. Il est important de distinguer le débat entre l'internalisme et l'externalisme du *contenu*, qui cherche à déterminer si le contenu d'un état mental est uniquement déterminé par les états internes d'un sujet (cf. Hilary Putnam, « The Meaning of "Meaning" » dans *Minnesota Studies in the Philosophy of Science*, vol. 7 (1975), p. 131-193), du débat entre ce qu'on pourrait appeler l'internalisme et l'externalisme du *véhicule*, qui cherche à savoir si l'état mental est constitué par d'autres éléments que les seuls états internes d'un sujet (cf. Andy Clark et David Chalmers, « The Extended Mind » dans *Analysis*, vol. 58, n° 1 (1998), p. 7-19 et Frederick Adams et Kenneth Aizawa, *The Bounds of Cognition*, Oxford, Wiley-Blackwell, 2008). Dans le présent article, il sera toujours question, le cas échéant, d'internalisme et d'externalisme du véhicule.
  3. Shaun Gallagher, *Enactivist Interventions : Rethinking the Mind*, Oxford, Oxford University Press, 2017.
  4. Daniel Hutto et Erik Myin, *Evolving Enactivism : Basic Minds Meet Content*, Cambridge, MIT Press, 2017.
  5. Franz Brentano, *Psychologie du point de vue empirique*, trad. M. de Gandillac, Paris, Vrin, 2008.
  6. *Ibid.*, p. 101.
  7. Voir Jean-Michel Roy, « Anti-Cartesianism and Anti-Brentanism : The Problem of Anti-Representationalist Intentionalism » dans *The Southern Journal of Philosophy*, vol. 53 (2015), p. 90-125, pour une défense de la thèse selon laquelle l'intentionnalité de Brentano ne peut être comprise que comme une forme de représentation.
  8. Shaun Gallagher, *Enactivist Interventions : Rethinking the Mind*, Oxford, Oxford University Press, 2017, p. 83.
  9. Daniel Hutto et Erik Myin, *op. cit.*, p. 103.
  10. Timothy Van Gelder, « What Might Cognition Be, if not computation ? » dans *Journal of Philosophy*, vol. 92 (1995), p. 345-381.

11. John Gibson, *The Ecological Approach to Visual Perception*, Boston, Houghton Mifflin, 1979.
12. Même si, comme j'entends le montrer, les conceptions de l'intentionnalité offertes par Gallagher et par Hutto et Myin peuvent effectivement être réconciliées, cela n'implique pas pour autant que les courants phénoménologique et naturaliste au sein du programme de la cognition éactive et incarnée peuvent eux-mêmes être réconciliés ou que leurs tensions disparaissent du même coup. Il est vraisemblable que d'autres positions méthodologiques ou théoriques de ces courants rendent une telle réconciliation impossible.
13. Shaun Gallagher et Katsunori Miyahara, « Neo-Pragmatism and Enactive Intentionality » dans J. Schulkin, *Action, Perception and the Brain*, Basingstoke, Palgrave-Macmillan, 2012.
14. Robert Brandom, *Making it Explicit : Reasoning, Representing and Discursive Commitment*, Cambridge, Harvard University Press, 1994 et *id.*, *Articulating Reasons : an Introduction to Inferentialism*, Cambridge, Harvard University Press, 2000.
15. Il faut préciser que le conceptuel n'est pas la même chose que le représentationnel. Certains soutiennent qu'il ne peut y avoir de contenu non conceptuel (John McDowell, *Mind and World*, Cambridge, Harvard University Press, 1994 ; Bill Brewer, *Perception and Reason*, Oxford, Oxford University Press, 1999), mais ce n'est pas une thèse triviale. Je laisserai ouverte la question de savoir s'il y a des représentations non conceptuelles. En tout cas, les approches éactives et incarnées rejetteraient la notion de représentation même s'il y avait des représentations non conceptuelles.
16. Maurice Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, Paris, Gallimard, 1945.
17. Daniel Hutto et Erik Myin, *op. cit.* Suivant notamment Daniel Hutto et Glenda Satne, « The Natural Origins of Content » dans *Philosophia*, vol. 43, (2015), p. 521-36.
18. Ruth Millikan, *Language, Thought and Other Biological Categories*, Cambridge, MIT Press, 1984.
19. Daniel Hutto et Erik Myin, *op. cit.*, p. 106.
20. Jerry Fodor, *A Theory of Content and Other Essays*, Cambridge, MIT Press, 1990.
21. Par exemple, il peut être vrai que Lois croie que Clark Kent travaille au Daily Planet, mais faux que Lois croie que Superman travaille au Daily Planet même si les deux termes ont la même référence. Dans le contexte extensionnel, qui est notamment celui des descriptions de la sélection

naturelle, une telle chose est impossible puisque la substitution dans un énoncé d'un terme par un autre terme coréférentiel ne changerait pas la valeur de vérité de l'énoncé.

22. En d'autres termes, la distinction entre sens et référence ne s'applique pas dans le cas de l'Ur-intentionnalité (cf. H. D. Muller, « Naturalism and intentionality » dans B. Bashour and H. D. Muller, *Contemporary Philosophical Naturalism and Its Implications*, London, Routledge, 2014, p. 177). Mais on pourrait alors se demander ce qu'il reste d'intentionnel dans l'Ur-intentionnalité, étant donné que certains penseurs croient que l'intentionnalité n'est en fait rien d'autre que le fait de spécifier un objet d'une certaine façon, donc de le subsumer sous un mode de présentation (Jean-Michel Roy, *loc. cit.*; Mark Rowlands, « Hard problems of intentionality » dans *Philosophia*, vol. 43 (2015)). Cette critique n'est pas négligeable, mais je suppose, dans le cadre de cet article, que la caractérisation très générale que donnent Hutto et Myin de l'intentionnalité (« being an attitude directed toward an object », *op. cit.*, p. 95) suffit à justifier l'utilisation du terme d'intentionnalité pour l'Ur-intentionnalité.
23. Shaun Gallagher, *op. cit.*, p. 81.
24. *Ibid.*, p. 82.
25. Daniel Hutto et Erik Myin, *op. cit.*, p. 118.
26. Gallagher avance que sa conception de l'intentionnalité est exactement celle requise par la thèse de l'esprit étendu : « [t]he enactive, neo-pragmatic, operative concept of intentionality is precisely the relevant concept needed to support the extended mind hypothesis » (Shaun Gallagher, *op. cit.*, p. 81). La notion d'Ur-intentionnalité ne serait au contraire pas en mesure de justifier à elle seule la thèse de l'esprit étendu parce qu'elle semble à première vue compatible avec l'internalisme.
27. Daniel Hutto et Glenda Satne, *loc. cit.*, p. 521-36.
28. Gallagher, quant à lui, ne discute pas de la question de la naturalisation de l'intentionnalité. Il est donc difficile de se prononcer sur sa position à ce sujet. Il pourrait à première vue tout autant soutenir qu'une explication réductionniste du comportement intentionnel éactif est disponible que suggérer, comme Brandom, dont il adopte en partie le néo-pragmatisme, que l'intentionnalité est constituée par des normes « *all the way down* » (Robert Brandom, *op. cit.*, p. 44).
29. *Ibid.*
30. Daniel Hutto et Erik Myin, *op. cit.*
31. On pourrait également en conclure que, des deux cibles de la conception éactive et incarnée de la cognition que sont le représentationnalisme et l'internalisme, Hutto et Myin priorisent le représentationnalisme.

32. Je crois cependant qu'il ne faut pas exclure la possibilité qu'ils se recourent. Hutto et Myin parlent en effet de l'impact de l'apprentissage sur les états Ur-intentionnels (*Ibid.*, p. 117). Il y aurait peut-être là la place pour développer une Ur-intentionnalité sociale, pouvant potentiellement être considérée comme une forme d'intentionnalité énaïve. Hutto et Myin n'élaborent toutefois que très peu sur ce sujet.
33. Dire que l'intentionnalité énaïve et l'Ur-intentionnalité sont compatibles n'implique pas que l'intentionnalité énaïve soit naturalisable au même titre que l'Ur-intentionnalité. Il est possible de rester neutre sur cette question tout en soutenant qu'il n'y a pas de contradiction à affirmer conjointement l'existence de l'intentionnalité énaïve et de l'Ur-intentionnalité.
34. Shaun Gallagher, *op. cit.*, p. 80.
35. Daniel Hutto et Glenda Satne, *loc. cit.*, p. 529.
36. Cf. Gerard O'Brien et Jon Opie, « Intentionality Lite or Analog Content? A Response to Hutto and Satne » dans *Philosophia*, vol. 43 (2015), p. 723-29 et Julian Kiverstein et Erik Rietveld, « The Primacy of Skilled Intentionality : on Hutto & Satne's the Natural Origins of Content » dans *Philosophia*, vol. 43 (2015), p. 701-21.
37. Cf. Gerard O'Brien et Jon Opie, *loc. cit.*, p. 724 et Jean-Michel Roy, *loc. cit.*, p. 121-123.
38. John Gibson, *op. cit.*.
39. Julian Kiverstein et Erik Rietveld, *loc. cit.*, p. 721.
40. Pour ce qui est du premier problème mentionné, à savoir l'accusation de béhaviorisme, il n'est pas certain qu'Hutto et Myin soient en mesure d'y échapper, même en faisant appel à l'intentionnalité énaïve. Et les possibles conséquences que cela pourrait impliquer pour leur position restent encore à déterminer.
41. Certains défenseurs des conceptions énaïves et incarnées de la cognition pourraient vouloir défendre l'idée assez radicale que la cognition n'est jamais représentationnelle et qu'il n'existe donc pas du tout d'intentionnalité de contenu. On n'aurait alors qu'à affirmer que le *continuum* intentionnel s'interrompt à quelque chose comme l'intentionnalité énaïve de Gallagher. Mais même Hutto et Myin, éminents représentants de l'antireprésentationnalisme, acceptent que certains types d'états mentaux de haut niveau, tels que croyances, soient des états représentationnels (Daniel Hutto et Erik Myin, *op. cit.*, p. 12-13 et p. 121-122).





## Politique éditoriale de la revue *Phares*

Tous les textes reçus font l'objet d'une évaluation anonyme par les membres du comité de rédaction selon les critères suivants : clarté de la langue, qualité de l'argumentation ou de la réflexion philosophique et accessibilité du propos. En outre, il est important pour les membres du comité que les textes soumis pour un dossier prennent en charge la question proposée de manière effective. La longueur maximale des textes recherchés est de 7 000 mots, **notes comprises**. Les textes soumis à la revue doivent respecter certaines consignes de mise en page spécifiées sur le site Internet de la revue, au [www.revuephares.com](http://www.revuephares.com). Un texte qui ne respecte pas suffisamment les consignes de mise en page de la revue ou qui comporte trop de fautes d'orthographe sera renvoyé à son auteur avant d'être évalué, pour que celui-ci effectue les modifications requises. Les auteurs seront informés par courriel du résultat de l'évaluation.

Les propositions doivent être acheminées par courriel à l'adresse électronique [revue.phares@fp.ulaval.ca](mailto:revue.phares@fp.ulaval.ca) avant la prochaine date de tombée. Toute question concernant la politique éditoriale de la revue *Phares* peut être acheminée au comité de rédaction à cette même adresse. Les auteurs sont incités à consulter le site Internet de la revue pour être au fait des précisions supplémentaires et des mises à jour éventuellement apportées à la politique éditoriale en cours d'année.