

# PHARES

Vol. XX n° 2 Automne 2020

Revue philosophique étudiante

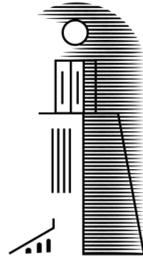
*Nous remercions nos partenaires :*

- 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)

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

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

ISSN 1496-8533



**P H A R E S**

**DIRECTION ET RÉDACTION**

Keven Bisson  
Romane Marcotte

**COMITÉS DE RÉDACTION**

Myriam Côté  
Arnaud Dufour  
Christophe Hamel  
Alexandre Leduc-Berryman  
Dominic Roulx  
Benjamin Descarries-Daigneault  
Benjamin Ganne  
Flavie Chevalier

**ÉLABORATION DU DOSSIER**

**«Actes de colloque :  
La XII<sup>e</sup> journée  
de la recherche»**

Keven Bisson  
Romane Marcotte  
Et le conseil exécutif  
de l'ACEP

**INFOGRAPHIE**

Marie-Pier Dubois

L'activité philosophique académique se déploie en grande partie dans les revues spécialisées. Qui plus est, l'écriture d'articles constitue un exercice tout particulièrement formateur au sein d'un parcours universitaire. La revue *Phares* s'inscrit dans cette démarche en offrant aux étudiant.e.s un espace pour publier leurs recherches. La qualité des travaux publiés est assurée par les comités de rédaction de la revue, composés d'étudiant.e.s en philosophie de tous les cycles qui peuvent, par leur implication, se familiariser avec la rigueur du processus de sélection et de correction imposé à un article universitaire. Ainsi, chaque numéro est le fruit d'un travail collectif minutieux, précieux pour la formation de tous ceux et celles qui s'y sont investi.e.s et, nous l'espérons, pour ceux et celles qui en feront la lecture.

Le contenu de la revue se compose de trois types de contributions. Dans la section *DOSSIER*, les publications sont centrées autour un thème et font généralement état des recherches des étudiant.e.s de la Faculté de Philosophie de l'Université Laval. Dans la section *VARIA* de la revue, les publications présentent des travaux rédigés par des étudiant.e.s de tous les cycles universitaires et d'affiliation institutionnelles diverses. Leurs thèmes varient et sont laissés au choix des auteurs et autrices. Dans la section *RÉPLIQUE*, les publications se présentent comme une réponse à un des articles de nos précédents numéros. Nous espérons que vous trouverez au sein de ces deux ou trois sections de quoi satisfaire votre curiosité philosophique !

Cette année, *Phares* fête les vingt ans de son premier lancement. Pour souligner la pérennité de la revue, notre infographiste, Lissa Fabien, a créé un tout nouveau logo représentant le phare d'Alexandrie. Ce symbole millénaire de la connaissance rappelle les débuts de la philosophie occidentale, invitant à l'examen ou la poursuite de cette tradition comme à son élargissement et sa critique.

Si vous souhaitez participer à la continuité de ce projet, nous vous invitons à soumettre un article pour les sections *VARIA* ou *RÉPLIQUE* de nos prochains numéros. Restez à l'affût de nos appels de textes !

Nous vous invitons à consulter notre site Internet ([www.revuephares.com](http://www.revuephares.com)), où vous aurez accès à tous les volumes publiés par *Phares*. Vous y trouverez également la politique éditoriale de la revue, qui saura vous guider dans la soumission d'un article.

Bonne lecture !

# Table des matières

## ***Dossier : Actes de colloque : La XII<sup>e</sup> journée de la recherche***

Dossier thématique élaboré par Keven Bisson et Romane Marcotte,  
en coopération avec le conseil exécutif de l'Association des Chercheur-e-s  
Étudiant-e-s en Philosophie (ACEP).

- 9 Introduction au dossier : La XII<sup>e</sup> journée de la recherche  
KEVEN BISSON, CASSANDRE BOIS, ROMANE MARCOTTE
- 15 Pourquoi faut-il réviser le critère explicatif de la HDA ?  
MAXIME F. GIGUERE
- 37 La valeur de Kuhn ou l'épistémologie contextuelle d'Helen Longino  
SAMUEL NEPTON
- 61 La situation de l'esthétique chez Fichte à la lumière de la loi de la réflexion  
MARIN CLOUET-LANGELIER
- 83 Dénaturaliser la femme : Le Deuxième Sexe,  
entre modernité et post-modernité  
CAPUCINE MERCIER
- 103 Le geste d'exclusion dans *L'Histoire de la folie* : une interprétation  
depuis Roger Caillois et George Batailles  
SIMON TREMPÉ



# ***Dossier :***

Actes de colloque : La XII<sup>e</sup> journée de la recherche



# Introduction au dossier :

## La XII<sup>e</sup> journée de la recherche

KEVEN BISSON, CASSANDRE BOIS ET ROMANE MARCOTTE, *Université Laval*

On conçoit généralement la recherche en philosophie comme un travail solitaire, principalement basé sur la lecture, la réflexion et la rédaction. Si ces activités sont bien essentielles pour le développement d'une pensée philosophique rigoureuse, il ne faudrait pas négliger l'importance des échanges au sein de la communauté académique. C'est en effet par la soumission de nos travaux aux commentaires, intuitions et critiques de nos pairs que nos idées peuvent s'enrichir, se préciser, se raffiner par plus de nuances. Par ailleurs, le fait de s'exposer aux recherches de nos collègues, de participer à des discussions communes, quand bien même celles-ci ne porteraient pas directement sur des sujets compris dans notre domaine de recherche, nous évite de développer une pensée étriquée ou trop abstraite. Au contact des idées des autres, nous découvrons parfois des avenues inexplorées pour répondre à nos propres questionnements, des apories dans nos raisonnements, ou encore des confirmations de nos intuitions. L'interaction, le partage et la critique ne sauraient donc être omis de la formation de futur-e-s chercheuses et chercheurs.

Pour toutes ces raisons, l'Association des Chercheur-e-s Étudiant-e-s en Philosophie (ACEP) juge crucial d'offrir à ses membres le plus d'occasion possible de procéder à de tels échanges. Parmi elles, les Journées de la Recherche : des journées d'étude permettant à des étudiant-e-s de tous cycles confondus de présenter le fruit de leurs recherches et d'en discuter avec leurs professeur-e-s et pairs. Toutefois, au cours de la session d'hiver 2020, la pandémie de Covid-19 et les mesures de confinement appliquées en conséquence ont empêché la tenue de cette journée d'étude. Puisque la revue *Phares* partage la mission de l'ACEP d'inviter à la

réflexion collective au sein des étudiants et étudiantes de la Faculté de Philosophie, nous avons jugé important de consacrer le présent dossier à la diffusion de ce qui aurait pu être les actes de colloque de la XII<sup>e</sup> journée de la Recherche.

Pour la réalisation de ce dossier, nous avons invité les conférenciers et conférencières qui auraient participé à cette journée d'étude à transmettre à la revue une version écrite, structurée à la manière d'un article académique, de la présentation qu'ils et elles auraient donnée à l'occasion. Ces textes ont été soumis à un processus de sélection à double aveugle, retravaillés par les auteur-e-s sélectionné-e-s et peuvent désormais être l'objet de vos lectures. Si nous ne pouvons pas par écrit restituer les discussions qui accompagnent une journée d'étude, nous espérons tout de même que les articles de ce dossier sauront garder vivant votre intérêt pour les recherches de vos collègues.

Le premier article de ce dossier, « Pourquoi faut-il réviser le critère explicatif de la HDA ? » est le fruit des recherches de Maxime Fleury-Giguère, à propos de l'analyse conceptuelle « HDA » (« *Harmful Dysfunction Analysis* »), proposée par Jerome C. Wakefield. Cette analyse se propose comme un compromis au sein d'un débat opposant deux manières de concevoir le trouble mental : la conception naturaliste, pour laquelle le trouble mental est le fruit d'une dysfonction biologique, et la conception normativiste, pour laquelle le trouble mental relève d'un jugement de valeur établi à l'aune d'une norme sociale. Selon Wakefield, il est possible de réconcilier ces deux postures à travers une analyse se basant à la fois sur un critère évaluatif (reconnaissant l'importance des préjudices causés par les normes sociales dans la définition du trouble) et explicatif (reliant l'origine du trouble à une incapacité d'un mécanisme à accomplir sa fonction naturelle). Cependant, Fleury-Giguère explique avec justesse que de nombreux aspects du critère explicatif de l'analyse de Wakefield en font en fait un critère évaluatif, et qu'ainsi cette analyse tendrait sans se l'avouer vers une conception normativiste du concept de trouble mental. Il plaide ainsi pour une révision de cette analyse, qui reste selon lui précieuse dans notre étude des troubles mentaux.

Le second article de ce dossier, «La valeur de Kuhn ou l'épistémologie contextuelle d'Helen Longino», expose la façon dont l'épistémologue féministe Helen Longino radicalise les affirmations de Thomas Kuhn quant au rôle des valeurs dans le choix de nouvelles théories scientifiques. En effet, en présentant la manière dont s'opèrent les révolutions scientifiques, Kuhn choquait déjà la tradition épistémologique en affirmant que l'évolution de la science n'était pas entièrement motivée par des critères empiriques et que des valeurs pouvaient diriger la communauté scientifique à adopter un nouveau paradigme. Cependant, il tenait tout de même à distinguer parmi ces valeurs celles dites épistémiques de celles dites non-épistémiques, ou contextuelles, afin de laisser à la rationalité une place importante dans ce processus. Selon Nepton, l'apport de Longino tiendrait à ce qu'elle démontre que la distinction entre valeurs épistémiques et non-épistémiques est moins clairement définie qu'il n'y paraît, et que l'influence des valeurs héritées de notre contexte social est plus importante que ne le laisse croire Kuhn. En dégagant les conséquences de ces propositions, l'article de Nepton retrace un dialogue qui nous aide à réfléchir sur la place et la possibilité de l'objectivité en sciences.

Le troisième article nous fait quitter le domaine de la réflexion sur les sciences pour nous présenter une interprétation novatrice de la valeur de l'esthétique chez Fichte. Ainsi, dans son article «La situation de l'esthétique chez Fichte à la lumière de la réflexion», Marin Clouet-Langelier s'intéresse à la théorie de l'esthétique que Fichte a développée dans son écrit de jeunesse, *Sur l'esprit et la lettre en philosophie*. Sa démarche s'inscrit dans une volonté de s'extraire du conflit entre deux interprétations traditionnelles de la valeur de l'esthétique chez Fichte, l'une affirmant que l'esthétique ne sert chez cet auteur que d'outil pédagogique, et l'autre prétendant que toute la théorie de Fichte trouve son fondement dans sa pensée esthétique. Pour cela, Marin Clouet-Langelier se propose de restituer la continuité de cette théorie esthétique à l'aune d'un principe guidant la pensée de Fichte : la loi de la réflexion. À travers cet article, il montre les multiples liens entre cette loi de la

réflexion et l'esthétique de Fichte, afin de montrer son originalité et la continuité de cette esthétique avec le reste de son œuvre.

Le quatrième article nous pousse quant à lui à réfléchir à l'impact que les réflexions sur la question du genre peuvent avoir sur nos conceptions philosophiques de la notion de sujet. L'article «Dénaturaliser la femme : *Le deuxième sexe* entre modernité et postmodernité», de Capucine Mercier, s'intéresse en effet à la démarche de dénaturalisation de la femme faite par Beauvoir dans *Le deuxième sexe*. Cette démarche fait émerger une tension au sein même de la pensée de Beauvoir entre deux conceptions du sujet. En effet, pour pouvoir répondre à la question «Qu'est-ce qu'une femme?» sans recourir à l'idée d'une essence féminine, Beauvoir se base sur une idée sartrienne du sujet, souverain et caractérisé par sa liberté. Cependant, l'enquête qu'elle mène dans le *Deuxième Sexe* ne peut que lui faire réaliser toute l'importance de la situation sur la constitution de la subjectivité, ce qui l'empêche d'adhérer complètement à la conception d'un sujet transcendantal qui ne soit que pure conscience et autonomie. En travaillant au travers de cette tension, Beauvoir proposerait selon Mercier une oeuvre à mi-chemin entre ces deux conceptions du sujet et initiant, quoiqu'à son insu, la transition d'un sujet existentialiste à un sujet postmoderne foucauldien.

Finalement, l'article «le geste d'exclusion dans *l'Histoire de la folie* : une interprétation depuis Roger Caillois et Georges Bataille» prend pour point de départ une perspective pleinement postmoderne en questionnant un réflexe profond de la culture occidentale : son geste d'exclusion de la folie. Si ce geste a été longuement présenté dans *L'Histoire de la Folie* de Foucault, Simon Trempe réalise que cet ouvrage laisse une question en suspens : qu'est-ce qui décide des choix et des rejets de la culture ? Puisque *L'Histoire de la folie* ne semble pas présenter de réponse claire à cette interrogation, Trempe propose de partir du sacré et de sa dualité pour expliquer la motivation du geste d'exclusion de la folie au sein de la culture occidentale. Pour illuminer cette possible explication, Simon Trempe rapproche le texte de Foucault d'avec celui de Caillois, *L'homme et*

*le sacré*, et celui de Georges Bataille, *La psychologie du fascisme*. La perspective de Caillois permet d'abord de comprendre qu'un geste d'exclusion peut être ancré dans une réaction de répulsion, et qu'ainsi l'exclu est rejeté pour sa qualité d'impur. Ensuite, le texte de Bataille nous permet de comprendre l'exclusion comme motivé par des réactions affectives nécessairement *hétérogènes*, c'est-à-dire ancrées dans un monde fait de tout ce qui va contre la convenance et la normalité.



# Pourquoi faut-il réviser le critère explicatif de la HDA?

MAXIME F. GIGUÈRE, *Université Laval*

**RÉSUMÉ :** Ce texte offre une lecture critique du critère explicatif de la HDA (*harmful dysfunction analysis*) proposée par Jerome C. Wakefield<sup>1</sup>. À l'origine, la HDA avait pour ambition d'offrir une issue au débat entre les positions normativistes et naturalistes en proposant une analyse hybride du concept de trouble mental. Or comme nous le montrons ici, le critère explicatif de la HDA rencontre deux difficultés issues de l'adoption par Wakefield d'une perspective évolutionniste. La première difficulté relève de l'impossibilité à définir le critère explicatif en termes strictement factuels, ce qui rend le critère en partie évaluatif et de manière globale fait pencher la HDA du côté normativiste. La seconde difficulté quant à elle relève de l'impossibilité qu'il y a à déterminer quels états pathologiques remplissent les conditions du critère en question. En définitive, nous défendons la thèse selon laquelle la solution à privilégier pour sauver la HDA consiste à réviser le critère explicatif, notamment en écartant la dimension évolutionniste sur laquelle il repose.

## *Introduction*

Les premières tentatives pour définir le concept de trouble mental devaient montrer que ce concept était significatif et que, contrairement à ce qui était affirmé par l'antipsychiatrie, la maladie mentale n'était pas un mythe. Une telle impulsion est particulièrement manifeste dans les textes de Boorse<sup>2</sup> et de Kendell<sup>3</sup>.

Le projet définitionnel a par la suite été repris par des philosophes de la psychiatrie cherchant à formuler une analyse conceptuelle satisfaisante du trouble mental. L'analyse conceptuelle est l'une des méthodes employées en philosophie des sciences ; elle consiste en l'articulation des concepts clefs d'une théorie scientifique<sup>4</sup>. Cette méthode permettrait de déterminer les valeurs épistémiques, les limites, les biais et le pouvoir explicatif d'une théorie scientifique<sup>5</sup>. L'analyse conceptuelle du trouble mental la plus influente aujourd'hui est la *Harmful dysfunction analysis* (HDA) proposée par le philosophe Jerome Wakefield<sup>6</sup>. Selon cette analyse, «trouble mental» est un concept hybride qui comprend un critère explicatif (*dysfunction*) et un critère évaluatif (*harmful*).

Selon nous, une telle analyse demeure insatisfaisante puisque sa dimension factuelle, c'est-à-dire son critère explicatif, fait intervenir des valeurs. Cette difficulté proviendrait de la thèse évolutionniste, dont la conséquence serait l'emploi d'un concept évaluatif de dysfonction. La première section de cet article présentera le contexte intellectuel dans lequel la HDA a été proposée afin de comprendre les difficultés auxquelles devait pallier une approche hybride. La section suivante présentera plus en détail les deux critères de la HDA en insistant sur la thèse évolutionniste qui sous-tend le critère explicatif. La dernière section, enfin, cherchera à montrer qu'en vertu de cette thèse, le concept de dysfonction - central pour le critère explicatif - n'est pas rigoureusement factuel et ne permet pas de distinguer le trouble de l'état normal. En conclusion, nous pensons que ces deux difficultés de la HDA justifient le recours à un concept non-évolutionniste de dysfonction dans la révision de cette analyse conceptuelle.

### *1. Le contexte d'apparition de la HDA*

Présenter le contexte d'apparition de la HDA permet de comprendre les intentions qui l'ont fait naître. Cela offre aussi l'occasion d'illustrer les raisons qui justifient l'emploi d'une analyse conceptuelle qui ne soit ni naturaliste, ni normativiste. Au début des années 90, lorsque Wakefield formule la HDA, le débat

entre les positions naturalistes et normativistes du trouble mental domine la littérature en philosophie de la médecine<sup>7</sup>. Ces positions se présentent comme étant mutuellement exclusives : pour elles, le «trouble mental» est ou bien un concept factuel, ou bien un concept évaluatif. Aucune commune mesure ne semble alors possible entre ces positions. L'impossibilité de trouver une définition consensuelle du trouble mental et la multiplication d'exemples problématiques comme l'illettrisme ou l'anomalie bénigne aurait précipité la formulation d'autres types d'analyses conceptuelles dans les années 90, dont la HDA.

Selon l'analyse naturaliste, le concept de «trouble mental» réfère à un état pathologique (*condition*) factuellement et naturellement distinct de l'état normal. Cette analyse s'appuie généralement sur l'approche évolutionniste, pour laquelle le trouble mental est une dysfonction biologique. Le trouble mental serait causé par des mécanismes mentaux dysfonctionnels, c'est-à-dire dont l'opération ne serait pas conforme à la raison pour laquelle ils auraient été naturellement sélectionnés dans le passé<sup>8</sup>. L'analyse conceptuelle de Boorse constitue l'exemple le plus influent d'approche naturaliste<sup>9</sup>, même si son approche n'est pas évolutionniste. Boorse croit qu'il faut distinguer le concept pratique, la maladie (*illness*) du concept théorique, la pathologie (*disease*)<sup>10</sup>. La santé, notion à laquelle on oppose le concept théorique de pathologie, serait un fonctionnement normal où «la normalité est statistique et les fonctions sont biologiques<sup>11</sup>». Une telle analyse conceptuelle ne laisserait aucune place aux valeurs des chercheurs et chercheuses et permettrait un concept strictement factuel de trouble mental en s'appuyant sur les données scientifiques. Les valeurs n'auraient alors aucune influence sur la détermination des états pathologiques.

Pour ce qui est de l'analyse normativiste, elle suggère plutôt que le concept de trouble mental relève d'un jugement de valeur. Le terme de «trouble mental» référerait à un état jugé indésirable et viendrait affirmer qu'un état est qualifié de pathologique lorsqu'il est généralement évalué négativement. L'analyse conceptuelle de Sedgwick selon laquelle «la maladie est essentiellement une

déviations [*deviancy*] à partir d'un état jugé plus désirable<sup>12</sup>» est un exemple d'analyse normativiste. Qualifier une condition de trouble mental selon cette analyse repose sur une comparaison entre la désirabilité de deux états. Une analyse normativiste ne laisse aucune place à la présence de faits déterminants, puisqu'ultimement ce qui est une maladie dépend de l'évaluation individuelle. La stérilité constitue un exemple paradigmatique de ce type d'analyse, puisque des interventions médicales comme la vasectomie ou la fécondation in vitro montrent qu'un même état peut être désiré ou évité, illustrant ainsi le caractère évaluatif du concept de maladie.

Malgré leur opposition, ces deux analyses conceptuelles cherchent à rendre compte du concept de «trouble mental» par un seul critère. S'excluant mutuellement, cette opposition conduit à l'impossibilité de parvenir à un consensus qui permettrait de résoudre les enjeux pratiques que devait clarifier l'analyse conceptuelle<sup>13</sup>. Autrement dit, de l'opposition frontale entre deux analyses mutuellement exclusives serait née, en raison de l'impossibilité à atteindre un consensus, une «controverse stérile<sup>14</sup>» menant ainsi à une insatisfaction générale face à la méthode de l'analyse conceptuelle. Un ensemble de cas problématiques touchant chacune des analyses contribuera aussi à cette insatisfaction généralisée. Les analyses normativistes font face à la difficulté de distinguer les troubles mentaux d'autres conditions évaluées négativement telles que l'ignorance, le manque d'adresse, le manque de talent, une faible intelligence, l'illettrisme, la criminalité, les mauvaises manières, la bêtise et la faiblesse morale<sup>15</sup>. En effet, une analyse conceptuelle qui définit le trouble comme une déviation à partir d'un état désirable explique difficilement pourquoi des états comme ceux que nous venons de nommer ne sont pas des troubles alors qu'ils sont jugés indésirables. L'approche naturaliste peine quant à elle à expliquer l'anomalie bénigne. Une déviation statistique qui ne se traduit par aucune conséquence préjudiciable chez l'individu devra être jugée pathologique, alors qu'une telle conclusion ne semble pas être l'intuition professionnelle<sup>16</sup>. L'impossibilité d'atteindre un consensus et l'accumulation d'exemples problématiques mèneront à une insatisfaction face à ces deux approches.

Cette insatisfaction précipitera la multiplication d'approches désireuses de se constituer en une troisième voie. Ces nouvelles analyses conceptuelles auront comme prétention d'éviter les exemples problématiques présentés ci-haut et de permettre un consensus. Une analyse proposée par Lilienfeld et Marino analyse le « trouble mental » comme un concept prototypique<sup>17</sup>. Selon eux, le « trouble mental » est un concept dont les frontières ne peuvent pas être clairement définies avec des critères nécessaires et suffisants<sup>18</sup>. Cette analyse s'inspire des jeux de langage wittgensteinien où il n'existe aucune règle nécessaire et suffisante pour qu'une activité soit considérée comme un « jeu ». Une autre analyse, développée par Reznek, définit le trouble mental par la conjonction de plusieurs critères nécessaires<sup>19</sup>. Selon Reznek, un trouble serait un état qui nécessite une intervention médicale et qui est préjudiciable pour un membre standard d'une communauté<sup>20</sup>. Une telle analyse conceptuelle fait appel à deux critères nécessaires plutôt qu'à un seul pour définir le trouble mental. Enfin, la HDA développée par Wakefield met en rapport le critère explicatif de dysfonction avec le critère évaluatif de préjudice.

## *2. Les deux critères de la HDA (Harmful dysfunction analysis)*

La HDA est d'abord développée dans deux textes publiés en 1992. Elle est une analyse conceptuelle hybride selon laquelle la conjonction d'un critère explicatif et d'un critère évaluatif permettrait de rendre compte du « trouble mental ». La HDA est le plus explicitement présentée dans ce passage :

Un état est un trouble pathologique si et seulement si (a) cet état produit un certain préjudice ou prive la personne d'un bénéfice au regard des attentes de la culture à laquelle elle appartient (critère évaluatif), et (b) cet état résulte d'une incapacité d'un mécanisme interne à réaliser sa fonction naturelle, où par fonction naturelle nous entendons un effet qui fait partie de l'explication évolutionniste de l'existence et de la structure du mécanisme en question (critère explicatif)<sup>21</sup>.

La structure hybride de la HDA est manifeste dans ce passage : la conjonction d'un critère évaluatif et d'un critère explicatif serait nécessaire et suffisante à la définition du trouble mental. Le premier critère est évaluatif puisqu'il dépend de jugements à propos des faits, alors que le second est explicatif puisqu'il dépend des faits eux-mêmes. Wakefield s'appuie sur la distinction classique entre les faits et les valeurs et propose un critère à chacun de ces niveaux<sup>22</sup>.

### 2.1. Le critère évaluatif (a) : l'état doit porter préjudice

Le premier critère est dit évaluatif puisqu'il dépend d'une interprétation plutôt que seulement des faits. Pour le critère évaluatif de la HDA (*Harmful dysfunction*), c'est le préjudice (*harm*) qui constitue la condition nécessaire pour qu'un état soit jugé comme un trouble. «Préjudice» est un terme évaluatif qui renvoie aux conséquences subies et jugées négatives selon les standards de la collectivité<sup>23</sup>. Ce sont les préjudices subis par l'individu plutôt que par la communauté qui sont significatifs pour ce critère. Les conséquences subies sont l'ensemble des symptômes qui découlent directement d'un état : la fatigue provoquée par la grippe constitue une conséquence subie, par exemple. La conséquence doit provenir directement de l'état pour qu'elle constitue un préjudice au sens de la HDA. Ainsi, la stigmatisation subie par une personne ne s'avère pas être un préjudice, puisqu'elle provient de la société plutôt que de l'état.

Pour Wakefield, l'évaluation des conséquences subies dépend des «standards de la collectivité»<sup>24</sup>. La conséquence subie doit être généralement considérée comme indésirable au sein d'une culture pour constituer un préjudice. Ce sont ainsi les valeurs sociales plutôt qu'individuelles qui permettent de déterminer s'il y a préjudice. Examinons l'exemple de l'infertilité : même si un individu peut se réjouir d'un tel état, celui-ci est généralement jugé préjudiciable selon les standards de la culture. Cet état constitue alors un préjudice puisqu'il est évalué comme tel par la collectivité et indépendamment de l'évaluation individuelle. Tout état préjudiciable dans ce sens remplit le critère évaluatif de la HDA.

*2.2. Le critère explicatif (b) : l'état doit provenir d'une dysfonction*

Le critère explicatif stipule que l'état doit provenir d'une dysfonction d'un mécanisme interne, soit d'une déviation par rapport à la fonction naturelle, pour être pathologique. La conception de la fonction employée est dite étiologique et sera développée par Neander en s'appuyant sur les travaux de Larry Wright<sup>25</sup>. La fonction naturelle correspondrait à l'effet qui explique la présence du mécanisme. Elle serait le résultat du processus d'adaptation par sélection naturelle. L'usage de la fonction naturelle est limité aux mécanismes et exclut une utilisation dérivée, par exemple pour qualifier une relation de dysfonctionnelle<sup>26</sup>. L'impossibilité pour un mécanisme d'accomplir sa fonction naturelle remplit le critère explicatif de la HDA.

L'attribution d'une fonction naturelle dépend de sa capacité à expliquer la présence et la structure d'un mécanisme interne<sup>27</sup>. Par exemple, l'évitement du danger serait la fonction attribuée au mécanisme de peur. Puisque l'évitement du danger explique la contribution du mécanisme de peur au succès évolutif, elle constitue la meilleure explication de la présence d'un tel mécanisme chez l'humain. Pour cette raison, l'évitement du danger est une fonction attribuée au mécanisme de peur. Pour illustrer le rôle explicatif de la fonction, Wakefield emploie l'analogie de l'artefact<sup>28</sup>. Chaque partie de l'artefact s'explique par sa fonction au sein du tout : la présence d'une roue sur un véhicule s'explique par sa contribution au succès du tout. Cette fonction fournit la meilleure explication de la présence de la roue. Cette analogie n'est toutefois pas entière, puisque seul l'artefact a un concepteur explicite<sup>29</sup>, alors que la conception des organismes serait le résultat de la sélection naturelle.

Wakefield défend une thèse évolutionniste selon laquelle la sélection naturelle fournit la meilleure explication de la présence de mécanismes mentaux et de leur fonction<sup>30</sup>. Selon lui, la présence de tels mécanismes ne pourrait être due au hasard ; la sélection naturelle est « une découverte scientifique capitale, et non une question de définition<sup>31</sup> ». Ces mécanismes favoriseraient la survie et la reproduction, qui seraient les buts du vivant indépendants

de toute valeur, constituant ainsi le critère explicatif de la HDA. Wakefield le résume de cette manière :

Pour le dire brièvement, les mécanismes qui se sont trouvés, il y a longtemps, avoir favorisé par leurs effets le succès reproductif de certains organismes sur un nombre suffisamment de générations ont vu leur fréquence augmenter; ils ont été «naturellement sélectionnés» et c'est ce qui explique leur existence dans les organismes présents. Par conséquent, expliquer un mécanisme par sa fonction naturelle est en quelque sorte la même chose, mais à l'envers, que de l'expliquer de manière causale par le processus de sélection naturelle<sup>32</sup>.

Les mécanismes mentaux présents chez l'humain auraient alors été sélectionnés par leur contribution au succès reproductif.

Une telle position suppose l'existence de mécanismes mentaux et d'un certain *design* de l'esprit. Ce *design* serait découvert par une méthode, à savoir, l'analyse fonctionnelle évolutive, et consisterait à «inférer les causes proximales du comportement (le fonctionnement des mécanismes proximaux) à partir de prémisses portant sur les causes ultimes de notre comportement<sup>33</sup>». Autrement dit, la méthode consisterait à supposer des avantages aux mécanismes mentaux passés afin de connaître leur fonction actuelle. Ces fonctions demeureraient toutefois toujours hypothétiques : pour des raisons épistémologiques, il ne sera jamais possible par principe d'effectuer l'inventaire des mécanismes mentaux. En effet, certains mécanismes spécifiques à l'espèce et produits lors du Pléistocène ne pourront jamais être découverts empiriquement<sup>34</sup>. L'on ne peut donc que supposer qu'il existe un éventail de mécanismes mentaux chez l'humain et que celui-ci aurait été façonné de manière relativement uniforme par l'évolution<sup>35</sup>. De telles affirmations ne peuvent pas, par principe, dépasser un statut hypothétique. Une telle thèse évolutionniste est défendue par Wakefield et sous-tend aussi la majorité des analyses conceptuelles naturalistes<sup>36</sup>.

### *3. Deux problèmes avec la thèse évolutionniste*

Nous avançons que la thèse évolutionniste ne permet pas de fournir un critère explicatif satisfaisant pour le projet explicatif de la HDA. Nous considérons, comme plusieurs auteurs<sup>37</sup>, que la thèse évolutionniste est la principale difficulté de la HDA. D'une part, le concept de dysfonction serait défini en termes évaluatifs. Pour cette raison, le critère explicatif serait en fait évaluatif et la HDA ne serait pas véritablement hybride. D'autre part, il serait difficile d'identifier les mécanismes mentaux et leur fonction naturelle, puisqu'il existe plusieurs hypothèses évolutionnistes probables. Sans une connaissance précise des mécanismes mentaux, la présence de dysfonction serait toujours indéterminée, rendant alors le critère explicatif inutilisable.

#### *3.1. « Dysfonction » est un concept évaluatif*

La première difficulté de la thèse évolutionniste est que le concept central de dysfonction serait évaluatif. Il ne constituerait pas un critère seulement factuel, rendant ainsi la HDA normativiste plutôt qu'hybride. À titre indicatif, il peut être utile de distinguer le projet descriptif du projet explicatif de Wakefield. Le projet descriptif vise à « rendre compte des jugements classificatoires largement partagés<sup>38</sup> ». Or, le concept de fonction naturelle, dans une perspective évolutionniste, est généralement considéré évaluatif<sup>39</sup>. Le concept de dysfonction employé dans un sens factuel par Wakefield ne permettrait alors pas d'atteindre les objectifs du projet descriptif. Sur le terrain du projet descriptif, Wakefield serait forcé d'admettre que « dysfonction » est un concept évaluatif et que la HDA n'est pas véritablement hybride. Nous croyons donc qu'il faille plutôt s'intéresser au projet explicatif de Wakefield qui vise à formuler un énoncé substantiel sur ce qui constitue véritablement un trouble<sup>40</sup>. Toutefois, nous croyons qu'une difficulté est aussi présente sur le projet explicatif : l'impossibilité de définir la dysfonction en termes factuels indiquerait que le concept de dysfonction est évaluatif.

Selon une exigence couramment employée dans la littérature, un terme doit être défini en termes seulement factuels pour être jugé factuel<sup>41</sup>. Autrement, le concept doit être jugé évaluatif. Comme le critère explicatif de la HDA se veut factuel, la dysfonction doit pouvoir être définie en termes seulement factuels. Wakefield juge qu'une telle exigence est pertinente pour déterminer la factualité d'un concept puisqu'il l'emploie lui-même pour critiquer le *Manuel diagnostique et statistique des troubles mentaux* (DSM)<sup>42</sup>, qui est l'ouvrage de référence de la psychiatrie. Wakefield affirme que le concept central de « trouble mental » du *DSM-III-R* (troisième version révisée du manuel) est évaluatif plutôt que factuel puisqu'il n'est pas formulé en termes factuels<sup>43</sup>. L'impossibilité d'une définition en termes seulement factuels en ferait un concept évaluatif. L'emploi d'une critique par Wakefield illustre son admission qu'une telle exigence est pertinente pour évaluer la factualité d'un concept. Nécessairement, Wakefield devrait donc pouvoir définir seulement en termes factuels le concept de dysfonction.

Or même si Wakefield croit que le concept de dysfonction est factuel, il ne réussit pas à remplir cette exigence. Ni le concept de dysfonction, ni le concept opposé, à savoir celui de fonction naturelle, ne sont définis en termes uniquement ou strictement factuels<sup>44</sup>. Dans un texte fondateur, Wakefield emploie un vocabulaire évaluatif pour décrire les fonctions des mécanismes naturels : « Les bénéfiques que procurent les mécanismes naturels, comme les artefacts, sont si remarquables et reposent sur des interactions *si harmonieuses et si intriquées* qu'il est souvent raisonnable de considérer que le bénéfice n'est pas accidentel<sup>45</sup> ». Selon l'exigence définitionnelle, les fonctions naturelles de ces mécanismes ne peuvent pas être factuelles, puisqu'elles sont définies en termes évaluatifs. En effet, l'« harmonie » étant un terme évaluatif, les fonctions des mécanismes seraient nécessairement évaluatives. Le critère explicatif de la HDA s'appuierait donc sur un concept évaluatif de « fonction naturelle » et constituerait plutôt un second critère évaluatif.

Afin d'éviter une telle difficulté (mise en évidence par Sadler et Agich<sup>46</sup>), Wakefield fournit une reformulation de son propos :

A natural function of a biological mechanism is an effect of the mechanism that is part of the explanation of the existence or structure of the mechanism; and a biological mechanism is dysfunctional when it does not perform one of its natural function<sup>47</sup>.

Malgré cette reformulation, nous croyons que la fonction naturelle demeure un concept évaluatif. L'« explication » sur laquelle s'appuierait une telle reformulation ne serait pas seulement factuelle puisqu'elle dépendrait d'au moins trois choix théoriques. En raison de ces choix théoriques, l'« explication » ne serait pas un terme factuel et la dysfonction ne serait alors pas définie en termes seulement factuels. L'exigence définitionnelle échouerait malgré la reformulation.

Un premier choix théorique opéré par Wakefield est l'adoption d'une explication évolutionniste des fonctions naturelles. Pour Wakefield, « la théorie évolutionniste fournit la seule explication scientifique plausible qui existe actuellement de la façon dont les fonctions normales d'un mécanisme peuvent expliquer l'existence et la structure de celui-ci<sup>48</sup> ». Contrairement à ce qu'affirme Wakefield, la théorie de l'évolution ne serait toutefois pas la seule explication possible des mécanismes mentaux. En effet, l'explication fonctionnelle pourrait aussi s'appuyer sur un critère biochimique, social ou anatomique<sup>49</sup>. La théorie de l'évolution n'est pas la seule théorie scientifique à employer le concept de dysfonction. Le concept de dysfonction tirée de la théorie de l'évolution ne serait donc pas le seul permettant de fournir une explication satisfaisante de la présence de mécanismes mentaux. Un physiologiste, par exemple, fournirait une explication fonctionnelle des mécanismes mentaux bien différente de celle choisie par Wakefield. Même si de bonnes justifications peuvent être présentées pour défendre une conception évolutionniste de la dysfonction<sup>50</sup>, il n'en demeure pas moins que l'adoption d'une telle conception est un choix, et qu'ainsi

le fait de favoriser une telle explication est un choix théorique effectué par Wakefield.

Toutefois, quand bien même la théorie de l'évolution serait la seule explication fonctionnelle possible, un second choix théorique s'opère au sein même de la théorie de l'évolution, puisque la survie et la reproduction ont été choisies comme buts théoriques par les biologistes de l'évolution. Comme Gammelgaard l'a signalé, la survie et la reproduction sont considérées les buts du vivant au sein de la théorie de l'évolution parce que ce sont les phénomènes que cherchent à expliquer les chercheurs<sup>51</sup>. Autrement dit, il y a déjà, au sein même de la théorie de l'évolution, un choix théorique<sup>52</sup>. Même si l'explication évolutionniste était la seule explication fonctionnelle, elle serait tout de même le résultat de choix théoriques.

Enfin, un troisième choix théorique consiste à identifier les buts des organismes aux buts de la théorie de l'évolution. Expliquer le trouble médical par la « dysfonction » et employer en médecine la théorie de l'évolution est un troisième choix théorique. Or, une telle équivalence n'est toutefois pas nécessaire. En effet, la biologie s'intéresse à plusieurs activités de l'organisme qui ne sont pas axées vers la survie et la reproduction, par exemple la sexualité non reproductrice<sup>53</sup>. Ainsi, la théorie de l'évolution n'indiquerait pas nécessairement que les troubles doivent être définis en termes évolutifs. En effet, les activités humaines n'étant pas toutes axées vers la survie et la reproduction, expliquer les troubles médicaux par la dysfonction serait un choix théorique<sup>54</sup>. Même si Wakefield présente de bonnes raisons d'employer un tel cadre, une définition de la santé par la biologie évolutionniste demeure un choix théorique.

En somme, l'explication favorisée par Wakefield dépend de choix théorique plutôt que de nécessité pratique. En définissant la dysfonction par l'explication de la présence de mécanismes, Wakefield ne formule pas une définition véritablement exempte de termes évaluatifs. L'« explication » serait un terme évaluatif puisque l'explication favorisée par Wakefield dépend de choix auxquels sont imbriquées des valeurs. Nous avons d'abord présenté l'exigence définitionnelle acceptée par Wakefield et l'échec d'une première

définition de la dysfonction. L'échec de cette seconde tentative confirme que «dysfonction» est un terme évaluatif. Il en découle que le critère de dysfonction n'est pas un seulement factuel : la HDA n'est donc pas véritablement hybride. S'appuyant ainsi sur des critères évaluatifs, elle serait sujette aux mêmes difficultés que les analyses normativistes du trouble mental.

### *3.2. L'impossibilité d'identifier les mécanismes mentaux*

Le second problème de la thèse évolutionniste est la difficulté à identifier quels sont les mécanismes mentaux et quelles sont leurs fonctions naturelles. Sans connaissance des mécanismes mentaux, il demeure impossible de déterminer à quel moment il y a dysfonction. Le critère explicatif serait ainsi inutilisable, ne permettant pas déterminer quels états sont pathologiques. Cette difficulté proviendrait de la coexistence de trois explications évolutionnistes plausibles et incompatibles : le *mismatch*, le *breakdown* et la *persistence*. Toutes trois expliquent la présence des mécanismes à partir de leur fonction naturelle<sup>55</sup>. Or, il n'est pas toujours clair laquelle fournit la meilleure explication de la présence des mécanismes mentaux. Notre présentation des trois hypothèses montrera qu'elles ont une capacité explicative équivalente, notamment pour expliquer le mécanisme causant la dépression. L'hypothèse évolutionniste choisie par Wakefield (aussi défendue par l'Association américaine de psychiatrie<sup>56</sup>) est celle du *breakdown*, selon laquelle les troubles sont dus à des dysfonctions des mécanismes mentaux. Par exemple, la dépression serait causée par une dysfonction du mécanisme mental, c'est-à-dire une réponse du mécanisme dont l'effet n'est pas explicable par une augmentation des chances de survie et de reproduction.

L'hypothèse du *mismatch* développée par Nesse et Williams<sup>57</sup> soutiendrait plutôt que les mécanismes mentaux seraient adaptés à l'environnement préhistorique et que les troubles seraient causés par le changement d'environnement depuis la préhistoire. Le contexte aurait changé rapidement et les mécanismes mentaux ne se seraient pas adaptés assez rapidement. Il en découle que les

états jugés pathologiques seraient le résultat de fonctions naturelles plutôt que de dysfonctions. Par exemple, la dépression serait issue d'un mécanisme naturel de conservation de l'énergie qui permettrait aux individus préhistoriques ayant accès à moins de ressources de survivre plus longtemps. Un tel mécanisme aurait contribué à la survie et à la reproduction des individus. Cette contribution en expliquerait la présence actuelle, même si ce mécanisme était jugé négativement aujourd'hui. Selon une telle explication évolutionniste, la fonction naturelle d'un mécanisme combinée au changement rapide d'environnement expliquerait la présence d'états pathologiques tels que l'état dépressif.

Selon l'hypothèse de la *persistance*, les troubles mentaux seraient occasionnés par des mécanismes mentaux qui suivent leur fonction naturelle même à notre époque<sup>58</sup>. Ce serait le fonctionnement naturel d'un mécanisme qui expliquerait le mieux sa présence et qui serait la cause du préjudice<sup>59</sup>. Comme dans l'hypothèse du *mismatch*, une fonction naturelle serait à l'origine du trouble mental, mais, ici, cette fonction contribuerait toujours à la survie et à la reproduction aujourd'hui. Par exemple, la dépression aurait comme fonction naturelle de permettre la « gestion des situations hostiles où la fuite est impossible<sup>60</sup> ». L'hypothèse de la *persistance* se démarque en maintenant que le mécanisme est toujours adaptatif de nos jours, ce qui signifie que le mécanisme suit sa fonction naturelle lorsqu'il est activé. En ce sens, la meilleure explication de la présence d'un mécanisme causant l'état dépressif serait sa fonction naturelle de gestion des situations hostiles.

Une réponse démesurée du mécanisme, la conservation de l'énergie et la gestion des situations hostiles seraient trois explications également plausibles de la présence d'un tel mécanisme. Puisque ces trois hypothèses seraient plausibles et qu'il n'y a que peu de connaissances sur les mécanismes mentaux, il ne serait pas possible de déterminer la meilleure explication<sup>61</sup>. L'indétermination du critère explicatif découle de cette coexistence : puisqu'il est impossible de déterminer précisément les fonctions des mécanismes mentaux, il n'est pas possible de savoir quels états

remplissent le critère explicatif de la HDA. Le critère explicatif est alors toujours indéterminé et inutilisable.

Wakefield juge toutefois que l'absence de connaissances précises ne rend pas les explications fonctionnelles inutiles<sup>62</sup>. Il juge que de telles explications sont utiles malgré l'absence d'une connaissance précise des fonctions des mécanismes. Il croit qu'il sera possible d'identifier, éventuellement, les mécanismes mentaux qui sont encore inconnus et demeure toujours optimiste quant cette possibilité. Nous croyons à l'inverse que l'imprécision des connaissances peut être la source de torts pour les individus. En ce sens, l'absence de connaissances précises limiterait l'action et les intuitions ne seraient pas suffisantes. Par exemple, sans connaissance des mécanismes fonctionnels de la fatigue, il serait possible de «soigner» la fatigue par une médication : l'individu ne subirait plus les conséquences de la fatigue, mais développerait probablement des conséquences bien plus graves<sup>63</sup>. De la même manière, il est possible que des états normaux soient jugés dysfonctionnels en vertu d'une connaissance imprécise des mécanismes mentaux. De telles erreurs mèneraient à des conséquences dommageables pour les individus. Nous croyons donc, par opposition à Wakefield, que les explications évolutionnistes ne sont pas utiles lorsque jumelées à des connaissances imprécises des mécanismes.

Nous sommes ainsi amenés à conclure que le critère explicatif demeure nécessairement indéterminé. Nous avons présenté trois explications évolutionnistes concurrentes et plausibles. L'impossibilité de déterminer précisément laquelle de ces explications est applicable rendrait la clause factuelle indéterminée. En ce sens, une telle clause serait inutilisable, ne permettant pas à la HDA d'être véritablement utile.

### *Conclusion*

Nous avons d'abord montré que l'intention initiale de laquelle est née la HDA était d'éviter les difficultés affectant les analyses normativiste et naturaliste. L'approche hybride devait fournir une troisième alternative. Nous avons ensuite montré que cette

alternative était problématique puisque le critère explicatif de la HDA s'appuie sur une thèse évolutionniste qui fait elle-même appel à des valeurs. En vertu de cette thèse, le critère évaluatif présente deux difficultés. Nous avons montré que la première concerne l'impossibilité de définir la dysfonction en termes factuels. Alors que la première formulation était explicitement appuyée sur des termes évaluatifs, la notion centrale d'« explication » de la reformulation serait elle aussi évaluative. Par conséquent, la HDA s'appuiera sur deux critères évaluatifs et rencontre les difficultés typiques des approches normativistes. De l'autre côté, trois explications évolutionnistes concurrentes de la présence des mécanismes mentaux rendent le critère explicatif constamment indéterminé. Il n'est alors pas possible de déterminer à quel moment le critère explicatif est rempli, ce qui rend ainsi la HDA inutilisable en pratique.

Puisque la thèse évolutionniste est à la source de ces deux difficultés, notre proposition consiste à remplacer le concept évolutionniste de fonction (au sens d'effet sélectionné) par un concept systémique. Cette proposition s'inspire du travail de Forest<sup>64</sup> qui constate que la conception systémique de la fonction a été écartée trop rapidement et mérite un examen plus approfondi. Selon lui, les médecins (et psychiatres) s'intéressent aux capacités des individus plutôt qu'aux mécanismes sélectionnés par l'évolution. Une conception systémique telle que développée par Robert Cummins<sup>65</sup> pourrait permettre de mieux rendre compte de cette intuition médicale<sup>66</sup>.

---

1. Cf. Jerome C. Wakefield, « Disorder as Harmful Dysfunction : A Conceptual Critique of DSM-III-R 's Definition of Mental Disorder. », dans *Psychological Review*, vol. 99, n° 2, 1992, p. 232-247.  
« Le concept de trouble mental : à la frontière entre faits biologiques et valeurs sociales », dans É. Giroux et M. Lemoine (dir.), *Philosophie de la médecine : santé, maladie, pathologie*, trad. Steeves Demazeux, Vrin, 2012, p. 127-176.

2. Christopher Boorse, «Le concept théorique de santé», dans É. Giroux et M. Lemoine (dir.), *Philosophie de la médecine : santé, maladie, pathologie*, trad. Élodie Giroux, Vrin, 2012, p. 61-119.
3. Robert Evan Kendell, «The concept of disease and its implications for psychiatry.», dans *The British journal of psychiatry: the journal of mental science*, n° 127, 1975, p. 305-315.
4. Kenneth C. Waters, «What Concept Analysis in Philosophy of Science Should Be (and Why Competing Philosophical Analyses of Gene Concepts Cannot Be Tested by Polling Scientists).», dans *History and Philosophy of the Life Sciences*, vol. 26, n° 1, 2004, p. 29.
5. Son efficacité n'est toutefois pas entièrement acceptée en philosophie de la psychiatrie. Cf. Rachel Valerie Cooper, *Psychiatry and philosophy of science*, Montreal, McGill-Queen's University Press, 2007. Maël Lemoine, «Defining disease beyond conceptual analysis: an analysis of conceptual analysis in philosophy of medicine.», dans *Theoretical Medicine and Bioethics*, vol. 34, n° 4, 2013, p. 309-325.
6. Forest et Faucher affirment que «Jerome Wakefield's work is at the center of the contemporary debate as to the nature of mental illness (and the related question of psychiatry's scope and limits), a decades-old debate in both scientific and philosophical literature. His key proposal, the "harmful dysfunction analysis" of mental disorders (HDA thereafter), has been greatly discussed by scientists and philosophers alike.» Cf. Denis Forest et Luc Faucher. «Introduction», dans L. Forest & L. Faucher (dir.), *Defining mental disorder*, Cambridge, MIT Press, 2021, p. ix.
7. Denis Forest, «De quel concept de fonction la philosophie de la médecine peut-elle avoir besoin?», dans *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, vol. 134, n° 1, 2009, p. 59.
8. Jerome C. Wakefield, «Fait et valeur dans le concept de trouble mental: le trouble en tant que dysfonction préjudiciable.», dans *Philosophiques*, trad. Sébastien Cloutier, vol 33, n° 1, 2006, p. 43.
9. Marc Ereshefsky, «Defining "health" and "disease".», dans *Studies in history and philosophy of biological and biomedical sciences*, vol. 40, n° 3, 2009, p. 222.
10. Christopher Boorse, «On the Distinction between Disease and Illness.», dans *Philosophy & Public Affairs*, vol. 5, n° 1, 1975, p. 49-68.

11. Christopher Boorse, «Le concept théorique de santé», *loc. cit.*, p. 62.
12. Peter Sedgwick, *Psychopolitics*, New York, Harper and Row, 1982, p. 32, nous traduisons.
13. Scott O. Lilienfeld et Lori Marino, «Mental Disorder as a Roschian Concept: A Critique of Wakefield's "Harmful Dysfunction" Analysis.», dans *Journal of Abnormal Psychology*, vol. 104, n° 3, 1995, p. 411.
14. Steeves Demazeux, «Présentation du texte de Jerome Wakefield», dans É. Giroux et M. Lemoine (dir.), *Philosophie de la médecine : santé, maladie, pathologie*, Vrin, 2012, p. 122.
15. Jerome C. Wakefield, «Fait et valeur dans le concept de trouble mental: le trouble en tant que dysfonction préjudiciable.», *loc. cit.* p. 42.
16. *Ibid.*, p. 41.
17. Scott O. Lilienfeld et Lori Marino, «Mental Disorder as a Roschian Concept: A Critique of Wakefield's "Harmful Dysfunction" Analysis.», dans *Journal of Abnormal Psychology*, vol. 104, n° 3, 1995, p. 411-420.
18. *Ibid.*, p. 416.
19. Rachel Valerie Cooper, *op. cit.*, p. 39.
20. Lawrie Reznek. *The nature of disease*, New York, Routledge & Kegan Paul, 1987, p. 163-164.
21. Jerome C. Wakefield, «Le concept de trouble mental : à la frontière entre faits biologiques et valeurs sociales», *loc. cit.*, p. 169.
22. Cf. Jerome C. Wakefield, «Fait et valeur dans le concept de trouble mental: le trouble en tant que dysfonction préjudiciable.», *loc. cit.*
23. *Ibid.*, p. 374.
24. Cf. Jerome C. Wakefield et Jordan A. Conrad, «Does the harm component of the harmful dysfunction analysis need rethinking?: Reply to Powell and Scarffe.», dans *Journal of Medical Ethics*, vol. 45, n° 9, 2019, p. 594-596.
25. Karen Neander, «The Teleological Notion of "Function.», dans *Australasian Journal of Philosophy*, vol. 69, n° 4, 1991, p. 454-468.
26. Jerome C. Wakefield et Jordan A. Conrad, *loc. cit.*, p. 594-596.
27. Jerome C. Wakefield. «The concept of mental disorder: diagnostic implications of the harmful dysfunction analysis.», dans *World psychiatry: official journal of the World Psychiatric Association (WPA)*, vol. 6, n° 3, 2007, p.152.

28. *Ibid.*, p. 152
29. Jerome C. Wakefield, «Dysfunction as a Value-Free Concept : A Reply to Sadler and Agich.», dans *Philosophy, Psychiatry, & Psychology* 2, n° 3, 1995, p. 235.
30. Jerome C. Wakefield, «Fait et valeur dans le concept de trouble mental.», *loc. cit.*, p. 47.
31. *Ibid.*, p. 49.
32. Jerome C. Wakefield, «Le concept de trouble mental : à la frontière entre faits biologiques et valeurs sociales», *loc. cit.*, p. 165.
33. David J. Buller. *Adapting minds : evolutionary psychology and the persistent quest for human nature*. Cambridge, The MIT Press, 2005, p. 69, nous traduisons.
34. Luc Faucher. «Facts, Facts, Facts : HD Analysis Goes Factuel», dans L. Forest & L. Faucher (dir.), *Defining mental disorder*, Cambridge, MIT Press, 2021, p. 63.
35. Cela constitue toutefois un présupposé questionné. Cf. Anne Gammelgaard, «Evolutionary biology and the concept of disease.», dans *Medicine, Health Care and Philosophy*, vol. 3, n° 2, 2000, p. 110.
36. Jerome C. Wakefield, «Fait et valeur dans le concept de trouble mental.», *loc. cit.*, p. 43.
37. Rachel Valerie Cooper, *Op. cit.*, p. 43. Steeves Demazeux, «The Function Debate and the Concept of Mental Disorder.», dans *Classification, Disease and Evidence : New Essays in the Philosophy of Medicine*, Dordrecht, Springer Netherlands, 2015, p. 79. Pierre-Henri Castel, «Toward a More Constructive (and Historical) View of the Harmful Dysfunction Theory?», dans *Philosophy, Psychiatry, & Psychology*, vol. 21, n° 4, 2014, p. 358.
38. Jerome C. Wakefield, «Le concept de trouble mental : à la frontière entre faits biologiques et valeurs sociales», *loc. cit.*, p. 39.
39. Cf. Karen Neander, «The Teleological Notion of “Function”.», *loc. cit.* «Les explications fonctionnelles.», dans *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, vol. 134, n° 1, 2009, p. 5-34. «Functional analysis and the species design.», dans *Synthese*, vol. 194, n° 4, 2017, p. 1147-1168.
40. Le projet descriptif est remis en question autant par les défenseurs que par les critiques de la conception évolutionniste de «dysfonction» et de la HDA. Cf. Paul E. Griffiths et John

- Matthewson. «Evolution, Dysfunction, and Disease : A Reappraisal.», dans *British Journal for the Philosophy of Science*, vol. 69, n° 2, 2018, p. 301-27. Maël Lemoine. «Is the Dysfunction Component of the “Harmful Dysfunction Analysis” Stipulative?», dans L. Forest & L. Faucher (dir.), *Defining mental disorder*, Cambridge, MIT Press, 2021, p. 199-212.
41. John Z. Sadler et George J. Agich, «Diseases, Functions, Values, and Psychiatric Classification.» dans *Philosophy, Psychiatry, & Psychology*, vol. 2, n° 3, 1995, p. 219.
42. *Ibid.*, p. 223.
43. Jerome C. Wakefield, «Disorder as Harmful Dysfunction», *loc. cit.*, p. 237.
44. Anne Gammelgaard, *loc. cit.*, p. 109.
45. Jerome C. Wakefield, «Le concept de trouble mental : à la frontière entre faits biologiques et valeurs sociales», *loc. cit.*, p. 162. Nous soulignons.
46. John Z. Sadler, et George J. Agich, *loc. cit.*, p. 219-231.
47. Jerome C. Wakefield, «Dysfunction as a Value-Free Concept : A Reply to Sadler and Agich.», *loc. cit.*, p. 234.
48. Jerome C. Wakefield, «Le concept de trouble mental : à la frontière entre faits biologiques et valeurs sociales», *loc. cit.*, p. 50.
49. Scott DeVito, «On the Value-Neutrality of the Concepts of Health and Disease : Unto the Breach Again.», dans *The Journal of Medicine and Philosophy*, vol. 25, n° 5, 2000, p. 554.
50. Griffiths et Matthewson, par exemple, présentent de bonnes raisons de défendre une conception évolutionniste de la dysfonction. Même s'ils évaluent un bon nombre de critiques de la conception évolutionniste de la fonction, la remise en question de son caractère factuel n'en fait pas partie. Appuyer le concept de fonction sur une «science mature» serait suffisant pour que le concept de dysfonction soit factuel. Nous ne partageons pas un tel présupposé. Cf. Paul E. Griffiths et John Matthewson. *loc. cit.*
51. Anne Gammelgaard, *loc. cit.*, p. 114.
52. L'on pourrait aussi défendre qu'un rapport à des buts est toujours évaluatif, montrant ainsi que le critère explicatif n'est pas véritablement factuel. Cf. Christopher Megone, «Mental Illness, Human Function, and Values.», dans *Philosophy, Psychiatry, & Psychology*, vol. 7, n° 1, 2000, p. 55.

53. Marc Ereshefsky, *loc. cit.*, p. 223.
54. *Ibid.*, p. 225.
55. Somogy Varga, «Defining mental disorder. Exploring the ‘natural function’ approach.», dans *Philosophy, Ethics, and Humanities in Medicine*, vol. 6, 2011, p. 1-10. Dominic Murphy, «Can Evolution Explain Insanity?», dans *Biology and Philosophy*, vol. 20, n° 4, 2005, p. 745-766.
56. Rachel Valerie Cooper, *op. cit.*, p. 33.
57. Somogy Varga, *loc. cit.*, p. 6.
58. Cf. Anne Gammelgaard, *loc. cit.*, p. 109-116. Randolph M. Nesse, «Natural selection and the regulation of defenses : A signal detection analysis of the smoke detector principle.», dans *Evolution and Human Behavior*, vol. 26, n° 1, 2005, p. 88-105. «Darwinian medicine and mental disorders.», dans *International Congress Series*, vol. 1296, n° C, 2006, p. 83-94.
59. Dominic Murphy et Robert L. Woolfolk, «The Harmful Dysfunction Analysis of Mental Disorder.» dans *Philosophy, Psychiatry, & Psychology*, vol. 7, n° 4, 2000, p. 241-52.
60. Somogy Varga, *loc. cit.*, p. 6.
61. Jonathan Y. Tsou, «Psychiatry in the Scientific Image», dans *Philosophical Psychology*, vol. 21, n° 1, 2008, p. 136.
62. Jerome C. Wakefield, «The concept of mental disorder : diagnostic implications of the harmful dysfunction analysis.», *loc. cit.*, p. 151. «Fait et valeur dans le concept de trouble mental.», *loc. cit.*, p. 47.
63. Randolph M. Nesse, «Darwinian medicine and mental disorders.», *loc. cit.*, p. 87.
64. Denis Forest, «De quel concept de fonction la philosophie de la médecine peut-elle avoir besoin?», dans *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, vol. 134, n° 1, 2009, p. 64.
65. Robert Cummins, «Functional Analysis.», dans *The Journal of Philosophy*, vol. 72, n° 20, 1975, p. 758.
66. Je souhaite remercier Marianne Vigneault, le comité de révision de la revue *Phares* et Pierre-Olivier Méthot pour leurs commentaires sur les différentes versions de ce texte.



# La valeur de Kuhn ou l'épistémologie contextuelle d'Helen Longino

SAMUEL NEPTON, *Université Laval*

RÉSUMÉ : Suite à la parution de *La structure des révolutions scientifiques*, l'influence des idées de Thomas Kuhn a été telle que nous caractérisons notre époque d'ère post-kuhnienne. L'une de ses contributions les plus notables sera la reconnaissance de l'usage des valeurs dans le changement des théories scientifiques. Néanmoins, plusieurs critiques l'accuseront de défendre avec cette thèse une forme d'irrationalisme en science. Kuhn s'en défendra en proposant une distinction entre des valeurs épistémiques, constitutives de l'entreprise scientifique, et des valeurs non-épistémiques qui lui seront extérieures. L'un des mouvements qui suivront Kuhn, l'épistémologie féministe, s'attardera spécifiquement à montrer comment les valeurs contextuelles s'immiscent malgré tout au sein de l'enquête, ce qui contribue ainsi à perpétuer des inégalités genrées. L'objectif de ce travail est d'exposer comment l'épistémologie contextuelle défendue par Helen Longino radicalise plusieurs idées kuhnienne vis-à-vis du rôle des valeurs. Pour ce faire, nous aborderons dans une première partie les rôles joués par les valeurs chez Kuhn, et ce, afin d'analyser, dans une seconde partie, comment Longino reprend ces idées pour en dégager les conséquences implicites afin de remettre en question les conceptions traditionnelles d'objectivité et de neutralité en science.

### Introduction

*La structure des révolutions scientifiques (Structure)* de Thomas S. Kuhn est sans contredit l'une des plus importantes publications scientifiques de la seconde moitié du vingtième siècle et marque le début de cette époque que nous caractérisons fréquemment de « post-kuhnienne<sup>1</sup> ». Toutefois, cette influence est loin de faire l'unanimité. Steve Fuller, par exemple, nous enjoint de réparer les dommages qui furent causés à l'entreprise scientifique, selon lui, par une acceptation non réflexive du portrait de la science dessiné par *Structure*<sup>2</sup>. Imre Lakatos récusait également cette œuvre pour avoir soutenu une forme d'irrationalisme en science<sup>3</sup>. Ici, cependant, c'est la relation de la théorie de Kuhn à l'épistémologie féministe qui nous intéresse : alors qu'une partie de ce courant s'inscrit également dans cette volonté de s'affranchir du système de Kuhn, plusieurs éléments de sa pensée vont inspirer nombre d'auteurs féministes. Ce sont conjointement la notion de paradigme et la reconnaissance du rôle joué par les *valeurs* dans les choix scientifiques, deux contributions kuhniennes, qui ont outillé des auteurs féministes afin de remettre en question les conceptions classiques d'*objectivité* et de *neutralité* en science<sup>4</sup>. Effectivement, afin de prétendre à la vérité et à l'universalité, la science est traditionnellement conçue comme une entreprise qui se doit d'être objective et neutre : le scientifique doit faire preuve d'un rejet de sa subjectivité qui pourrait biaiser ses résultats. Alors que Kuhn distingue les valeurs externes et les valeurs internes à la science, laissant ainsi intactes ses prétentions d'objectivité et de neutralité, la reconnaissance du rôle joué par les valeurs dans les choix des scientifiques servira d'ouverture aux féministes afin de révéler les influences des valeurs et des facteurs contextuels - supposément extérieurs - qui s'immiscent malgré tout dans la recherche scientifique, entraînant par le fait même des *biais*.

Dès lors, bien que les thèses de Kuhn demeurent aujourd'hui largement critiquées, nous croyons que leur pertinence ne peut être évaluée sans que soit prise en compte leur intégration au sein de la pensée des épistémologues féministes contemporaines. Nous affirmons à cet effet que, parmi la grande variété de perspectives

féministes sur la science, le travail d'Helen Longino représente non seulement une excellente illustration de la continuité des thèses kuhniennes, mais également une *radicalisation* de ces dernières. En effet, le travail de Longino est un cas intéressant pour qui souhaite évaluer la postérité de Kuhn, d'une part, parce que plusieurs de ses textes, tels que *Science as Social Knowledge* et «In Search of Feminist Epistemology», reprennent explicitement le vocabulaire et les thèses de Kuhn, indiquant par le fait même une influence directe du philosophe des sciences. D'autre part, il est pertinent de s'attarder à sa perspective parce qu'elle est une auteure féministe représentante de la tradition empiriste en épistémologie et que son propos possède donc le mérite d'être émis *depuis* la pratique scientifique, au contraire de certaines critiques qui abordent la science de manière extérieure, sans en connaître les rouages<sup>5</sup>. Finalement, si Longino témoigne d'une maturation de la pensée kuhnienne, son travail nous permet d'affirmer, au contraire de ce que défendent certains<sup>6</sup>, que Kuhn demeure un outil pertinent pour réfléchir sur la nature de l'entreprise scientifique.

Avec cet article, nous soutenons que l'épistémologie d'Helen Longino radicalise les thèses kuhniennes quant aux rôles des valeurs en science. Pour défendre cette thèse, nous montrerons en premier lieu comment Kuhn, en fonction de l'incommensurabilité des paradigmes - une déclinaison de l'argument de la sous-détermination (*underdetermination*) de la théorie par les faits -, reconnaît deux rôles aux valeurs : 1) elles servent de critères lors du choix entre paradigmes concurrents ; 2) elles sont constitutives de l'entreprise scientifique. Dans une seconde partie, nous tâcherons d'exposer comment l'épistémologie d'Helen Longino, en s'appuyant également sur la théorie de la sous-détermination, radicalise cette thèse kuhnienne : 1) en brouillant la distinction entre valeurs épistémiques et contextuelles ; 2) en élargissant le champ des instances où les scientifiques doivent choisir et mobiliser des valeurs au sein de leur pratique.

### 1. Thomas Kuhn et les changements de paradigmes

Pour plusieurs critiques et commentateurs de *Structure*, Kuhn aurait manqué de rigueur dans les analyses et les descriptions de ses idées philosophiques<sup>7</sup> : alors que la notion de paradigme s'est vue dotée d'une colossale influence dès la parution de l'œuvre, sa signification demeurait pour le moins ambiguë. C'est pourquoi sept ans plus tard, dans sa postface de 1969, le philosophe des sciences entreprit de répondre à ces critiques et de clarifier ce qu'il entendait par « paradigme ». Il renommra celle-ci « matrice disciplinaire » : « disciplinaire » puisqu'elle comprend ce que doivent partager les membres d'une communauté scientifique afin de se comprendre de manière satisfaisante et afin d'arriver à des jugements professionnels relativement unanimes<sup>8</sup> ; « matrice » puisqu'il s'agit également d'un ensemble de différentes composantes, soit des généralisations symboliques, des modèles, des exemples et - ce qui nous intéresse pour cette réflexion - des *valeurs*<sup>9</sup>. Ces dernières seront invitées à jouer deux rôles dans la théorie du changement scientifique de Kuhn.

#### 1.1. *L'incommensurabilité des paradigmes ; le saut des faits à la théorie*

En premier lieu, il est important de mentionner que les rôles que Kuhn reconnaît aux valeurs découlent de sa thèse à propos de l'*incommensurabilité* des paradigmes. Cet argument signifie qu'il est impossible de se référer à une mesure commune ou universelle afin de comparer parfaitement, sans reste, deux théories concurrentes. Cette absence de commune mesure s'explique, selon Kuhn, par le fait que ce sont les paradigmes qui *déterminent* les sens possibles que peuvent attribuer les scientifiques aux différents faits<sup>10</sup>. Or, il est parfaitement possible d'organiser de manière cohérente les *mêmes* faits avec des cadres théoriques *différents*<sup>11</sup>. Alexander Bird résume cette thèse de Kuhn par l'idée que « le monde, le monde phénoménal, est dépendant de la variabilité des paradigmes qui fournissent les concepts au travers desquels le scientifique regarde le monde<sup>12</sup> ». Ce que Bird signifie par ces propos, c'est qu'enquêter scientifiquement

au sein d'un cadre théorique implique, consciemment ou non, de recourir à des pratiques interprétatives, car le monde ne fournit pas lui-même les catégories avec lesquelles le diviser et l'organiser.

Par conséquent, lorsqu'on se retrouve dans une période de *crise*<sup>13</sup>, les scientifiques ne peuvent pas départager l'ancienne théorie de la nouvelle en déterminant uniquement laquelle « est en accord avec les faits » puisque toute théorie un tant soit peu importante historiquement a été en accord avec les faits selon des degrés divers<sup>14</sup>. Cela ne revient pas à affirmer qu'il est impossible pour les tenants d'un nouveau paradigme de le comparer avec l'ancien. Au contraire, ils pointeront inmanquablement les problèmes que la nouvelle théorie parvient à résoudre ou les prédictions qu'elle rend possibles. Il importe donc de bien comprendre le propos de Kuhn : la nouvelle théorie possède bel et bien des raisons logiques ou empiriques qui appuient sa prétention au rang de paradigme, mais « sa thèse est qu'elles ne sont pas des raisons *contraignantes* (*compelling*) vis-à-vis l'adoption de la nouvelle théorie : elles ne peuvent jamais s'élever au rang de *preuves*<sup>15</sup> ». Puisque le paradigme, en période de science normale, fournit à la fois les problèmes que l'on considère important de régler et les critères qui dictent les méthodes légitimes pour y répondre, en période de crise, lorsque ce cadre est remis en question, les standards de l'évaluation scientifique qui en dépendent ne permettent pas à eux seuls de gagner l'adhésion de la communauté.

En somme, puisqu'il n'existe en science aucune autre autorité supérieure à l'assentiment de la communauté scientifique pour résoudre un débat, « [l]a concurrence entre paradigmes n'est pas le genre de bataille qui puisse se gagner avec des preuves<sup>16</sup> », et ce, parce que ses preuves tiennent leur force de suppositions *non empiriques* qui les rendent valables<sup>17</sup>. Par conséquent, les raisons logiques ne peuvent pas être intrinsèquement contraignantes d'un paradigme à l'autre. Ce sont donc d'*autres* raisons qui détermineront l'adoption ou non d'un paradigme : « [c]e sont les arguments rarement entièrement explicités qui font appel, chez l'individu, au sens de la pertinence ou de l'esthétique<sup>18</sup> ». En d'autres termes, ce sont des raisons qui tiennent de l'ordre des *valeurs*.

## 1.2. Les rôles des valeurs

C'est donc parce que la fameuse notion de paradigme chez Kuhn a montré comment la science s'appuie sur des suppositions non empiriques, que les valeurs auront alors un rôle à jouer dans cette entreprise. Nous exposerons dans les prochaines sous-sections comment les valeurs chez Kuhn, en tant que critères d'une bonne théorie scientifique, jouent deux rôles dans sa pensée : celui de servir de critère de choix lors d'un affrontement entre paradigmes concurrents et celui d'agir comme critères dans la définition de l'entreprise scientifique.

### 1.2.1. Premier rôle : des critères de choix

Après avoir affirmé dans *Structure* que les choix entre les paradigmes incommensurables ne sont pas exclusivement appuyés par l'analyse de preuves, l'une des principales critiques envers Kuhn a été qu'il a fait d'« une révolution scientifique [...] quelque chose d'irrationnel<sup>19</sup> ». Pour répondre à cette critique, dans un texte intitulé *Objectivité, jugement de valeur et choix d'une théorie*, Kuhn présentera ce qu'il nomme les cinq critères d'une bonne théorie scientifique. Or, ces critères, nous dit-il, ne doivent pas être compris comme des *règles* à suivre pour faire le bon choix, mais « comme *valeurs* qui l'influencent<sup>20</sup> ». Il en soulève cinq soit : la *précision* ou l'adéquation empirique, la *cohérence* interne et externe, l'*envergure*, la *simplicité* et la *fécondité*<sup>21</sup>. L'avantage de ces valeurs, c'est qu'elles renvoient expressément à la connaissance : ce sont des valeurs épistémiques. Lorsque l'adéquation empirique ne permet plus de juger de la qualité d'une théorie, les scientifiques peuvent faire appel à ces valeurs afin de justifier leur choix. Ainsi, le modèle héliocentrique de Copernic n'était pas, à ses débuts, plus précis que le modèle géocentrique de Ptolémée, mais il était plus simple. C'est cette simplicité qui va entraîner certains chercheurs, notamment Kepler, à approfondir cette hypothèse pour la révéler ultimement comme étant plus précise. Ici, pour Kepler, la simplicité était plus importante que la cohérence externe du géocentrisme qui était en accord avec les idées de l'époque. De fait, en affirmant

que le choix entre les paradigmes concurrents repose bel et bien sur des critères, Kuhn peut donc se défendre d'avoir proposé une forme d'irrationalisme en science, car il montre qu'affirmer que les théories ne découlent pas logiquement des faits ne revient pas à prétendre *ipso facto* que les choix entre théories concurrentes sont sans fondements rationnels. Si ces critères relèvent de l'ordre des *valeurs*, parce qu'elles concernent strictement la nature de la connaissance et de la science, elles représentent tout de même, selon Kuhn, de bonnes raisons d'opter pour un paradigme plutôt qu'un autre.

### *1.2.2. Second rôle : des critères définitionnels*

En tant que critères d'une bonne théorie scientifique, ces valeurs épistémiques ont un second rôle chez Kuhn : celui de définir l'entreprise scientifique. Effectivement, Kuhn, tel qu'en témoigne sa notion de paradigme, est un défenseur du pluralisme scientifique<sup>22</sup>. Il serait illusoire, selon lui, de chercher une unique méthode scientifique partagée par les différentes disciplines. Bien au contraire, c'est plutôt l'adhésion à ces valeurs partagées par la communauté scientifique qui, en définitive, est constitutive de la science<sup>23</sup>.

Qui plus est, cette définition de l'entreprise scientifique comme adhésion à certaines valeurs possède une intéressante conséquence. Puisque ce sont ces valeurs qui déterminent ce qui constitue des pratiques scientifiques acceptables, l'utilisation d'un ensemble de valeurs différentes se solde généralement par une sortie de la science. En effet, Kuhn explique à ce propos que :

[s]i on modifie la liste des critères, par exemple en y ajoutant l'utilité sociale, alors certains choix pourront être différents et ressembler davantage à ceux que pourrait faire un ingénieur. Si on supprime la précision ou l'accord avec la nature, l'entreprise qui en résulte peut tout à fait ne plus ressembler à la science, mais, plutôt, à la philosophie. Différentes disciplines créatives sont caractérisées, notamment, par des ensembles de valeurs communes différentes<sup>24</sup>.

On voit donc que, chez Kuhn, des valeurs non-épistémiques - qui seront nommées par Longino et les épistémologues féministes les valeurs « contextuelles<sup>25</sup> », c'est-à-dire appartenant aux contextes social et culturel dans laquelle la science est pratiquée -, telles que l'utilité sociale, pourraient également avoir un rôle à jouer dans les décisions des scientifiques. En revanche, ce rôle ne pourrait se produire que lors de l'*application* des recherches, c'est-à-dire de manière *externe* à la recherche elle-même. En bref, le second rôle des valeurs chez Kuhn vise à instaurer une distinction entre les valeurs épistémiques qui constituent la pratique scientifique, qui lui sont *internes*, et des valeurs qui lui sont *externes*, c'est-à-dire qui, dans l'éventualité où influenceraient le *choix* d'un scientifique, l'écarteraient du terrain de la science. Grâce à cette distinction entre deux types de valeurs, Kuhn parvient à présenter un portrait de la science comme étant une entreprise en elle-même *objective* ou *neutre*, mais qui peut être *utilisée* à des fins intéressées et biaisées.

### 1.3. *Le choix du scientifique ; une question d'idiosyncrasie*

Si Kuhn est également reconnu pour l'accent qu'il a donné au jugement de la *communauté* scientifique en tant que lieu ultime de l'autorité rationnelle en science<sup>26</sup>, nous aimerions souligner son originalité et sa pertinence dans la perspective qu'il prend en soulignant l'importance des *choix* problématiques qui se présentent aux scientifiques en tant qu'individus situés : « [c]e sont les choix qui [causent des] problèmes que doivent comprendre les philosophes<sup>27</sup> ». En effet, si le premier rôle des valeurs en science chez Kuhn est de servir de critères dans le choix entre deux paradigmes concurrents, ces critères ne permettent pas d'élaborer une formule précise avec laquelle fournir une réponse irrépréhensible. Bien au contraire, on retrouve deux difficultés - soulignées par Kuhn lui-même - avec ces valeurs : elles ne sont ni bien définies, ni clairement hiérarchisées. Les individus qui composent la communauté scientifique varient donc dans leur compréhension et dans leur application des valeurs : tous ne s'entendent pas sur ce que signifie la simplicité, ou encore s'il s'agit d'un critère plus important que la cohérence. C'est ce qui amènera Kuhn à affirmer que, tout en restant dans la sphère

épistémique, certaines valeurs mobilisées lors du choix sont influencées par des facteurs idiosyncrasiques reliés à la *personnalité* des particuliers<sup>28 29</sup>.

Kuhn cherche ainsi à prémunir ses lecteurs de ce qu'il nomme « la science des manuels<sup>30</sup> », c'est-à-dire de cette perspective sur l'histoire des sciences qui s'attardent aux exemples qui ont *prouvé* les théories, comme le pendule de Foucault, mais qui n'ont pas servi aux scientifiques pour justifier leur *choix* de recherche. Ceux-ci, dit-il, avaient déjà été convaincus par des preuves nettement plus douteuses. « [L]es simplifications dont il est question sont une véritable émasculation, en ce qu'elles ôtent au *choix* tout caractère problématique. De fait, elles éliminent un élément essentiel de ces situations où les scientifiques doivent prendre une décision pour que leur science progresse<sup>31</sup> ». Or, ces « choix difficiles » sont les choix entre des théories concurrentes, incommensurables, que l'on ne peut résoudre sans faire appel à des facteurs idiosyncrasiques. « Ce que la tradition considère comme des *imperfections* éliminables dans les règles de choix, je le vois, moi, en partie, comme une réponse essentielle pour la nature de la science<sup>32</sup> ». Dès lors, nous montrerons dans la section suivante comment Longino radicalise cette idée kuhnienne du rôle des valeurs dans les choix du scientifique en dégageant les conséquences implicites de ces propos.

## *2. L'épistémologie d'Helen Longino et les valeurs contextuelles*

La postérité de l'œuvre de Kuhn est plus qu'importante. En abordant le rôle des valeurs dans la pratique scientifique, il a montré pour plusieurs comment la science n'avance pas uniquement à l'aide de preuves ou de raisons purement logiques. Il y a des « sauts » à certaines étapes du développement de la connaissance qui demandent aux scientifiques de faire des choix en fonction de facteurs individuels et partagés. Or, c'est dans cet espace créé par les sauts que les féministes ont pu chercher et trouver des *biais*.

En effet, les féministes voient les sciences comme étant un lieu important d'inégalités genrées<sup>33</sup> et comme une source clé de légitimation de ces inégalités<sup>34</sup>. L'une des sources de ces

inégalités serait à trouver dans la disparition du genre au sein de l'enquête : cet effacement est le témoin d'un pouvoir qui participe à la subordination des femmes<sup>35</sup>. C'est pourquoi Longino affirme que s'il y a une diversité de perspectives féministes sur la science, elles peuvent porter ce qualificatif en tant qu'elle partage une « maxime fondamentale (*bottom line maxim*) » : celle de révéler et de protéger de la disparition le genre au sein de l'enquête scientifique<sup>36</sup>. Cette maxime, Alison Wylie la décrivait également dans ces termes : « [ces perspectives féministes] ne prétendent pas que les considérations à propos du genre doivent être pertinentes, ou encore fondamentales, mais elles insistent sur le fait que le genre ne doit pas être assumé à l'avance comme étant non-pertinent vis-à-vis de la compréhension de ce qu'est la science<sup>37</sup> ». Cette simple maxime de base féministe de la non-disparition sera l'un des outils avec lesquels Longino radicalisera les thèses kuhniennes du rôle des valeurs en science. Effectivement, l'épistémologie contextuelle de Longino vise à comprendre comment les valeurs contextuelles participent à la science, soit dans l'optique de mieux en critiquer les influences négatives ou bien d'en justifier, parfois, la valeur épistémique. Ultimement, ce projet vise ainsi à repenser les conceptions traditionnelles d'objectivité et de neutralité en science. Dans les prochaines sous-sections, nous montrerons comment cette épistémologie s'inscrit dans la lignée des idées de Kuhn qu'elle amène encore plus loin : 1) en s'appuyant sur l'argument de la sous-détermination de la théorie par les faits ; 2) en affaiblissant la distinction entre les valeurs épistémiques et contextuelles ; 3) en révélant une multitude d'instances de choix du chercheur en science.

### *2.1. La sous-détermination de la théorie par les faits ; une assise commune*

Notre thèse de la radicalisation des idées kuhniennes par Longino vis-à-vis du rôle des valeurs s'appuie sur le fait que les deux auteurs partagent une même assise : la sous-détermination de la théorie par les faits. Bien que cet argument puisse prendre différentes formes, il affirme sommairement que les données servent

de preuves à des hypothèses ou à des théories ne sont pas suffisantes en elles-mêmes pour appuyer les théories en jeu *sans qu'il soit aussi possible de les utiliser pour appuyer d'autres théories concurrentes*<sup>38</sup>. Dans les termes de Longino : « [l]es données seules sont cohérentes avec hypothèses différentes et contradictoires et exigent des supplémentations<sup>39</sup> ». C'est la thèse défendue par Kuhn qui, comme mentionné, renvoie à l'incommensurabilité des paradigmes<sup>40</sup>.

En outre, dans « How Values Can Be Good for Science », Longino affirme que ce sont plutôt des suppositions de fond (*background assumptions*) - non des paradigmes<sup>41</sup> - qui instaurent la pertinence des faits à la théorie<sup>42</sup>. Une telle supposition serait, par exemple, la croyance qu'une corrélation entre un gène (ou une hormone) et un phénomène physiologique particulier consiste en une preuve que ce gène (ou cette hormone) *cause* le phénomène en question. Selon Longino : « de telles prétentions, ou hypothèses auxiliaires, sont le véhicule par lequel des *valeurs sociales* peuvent s'immiscer dans le jugement scientifique<sup>43</sup> ». Si elle l'affirme, c'est parce de telles suppositions ne sont ni parfaitement évidentes ni logiquement vraies. En d'autres termes, ce sont des hypothèses auxiliaires qui résultent fréquemment des *choix* des chercheurs et doivent, par conséquent, tout autant être justifiées<sup>44</sup>.

Qui plus est, c'est cette omniprésence des suppositions de fond qui explique pourquoi Longino est sceptique quant à la capacité présumée de la méthode scientifique d'éliminer complètement l'influence des valeurs contextuelles et de demeurer ainsi parfaitement objective. « If, in principle, there is no way to mechanically eliminate background assumptions, then there is no way to mechanically eliminate social values and interests from such judgment<sup>45</sup> ». Cette absence de procédé par lequel éliminer les suppositions de fond revient également à nier cette idée voulant qu'une inférence médiée par des valeurs contextuelles engendre *ipso facto* de la « mauvaise » science<sup>46</sup>.

## 2.2. La distinction entre valeurs épistémiques et contextuelles

Nous affirmons que Longino radicalise la thèse de Kuhn en parvenant à montrer comment non seulement les valeurs contextuelles ont un rôle à jouer en science, mais comment la distinction entre ces dernières, traditionnellement considérées comme simplement *extérieures* à l'entreprise scientifique, et les valeurs épistémiques, considérées comme *constitutives* de la science, est elle-même arbitraire. Pour le comprendre, soulignons d'abord un problème que certains commentateurs ont remarqué dans l'explicitation du rôle des valeurs chez Kuhn tel qu'explicité dans *Objectivité, jugement de valeur et choix d'une théorie* : le philosophe des sciences ne dit pas d'où il tire ces critères<sup>47</sup>. De plus, il mentionne qu'il y en a *d'autres* possibles. En réponse à Kuhn, Longino, dans son texte « In Search of Feminist Epistemology », propose précisément d'*autres* valeurs mobilisées par l'écriture des scientifiques féministes, moins évidemment épistémiques, pour le nuancer<sup>48</sup>. Par le fait même, elle cherche à montrer que cet ensemble de valeurs canoniques est le résultat d'un *choix* de la part de Kuhn - orienté, selon nous, par des valeurs d'*objectivité* et de *neutralité* - et donc que le choix des ensembles de valeurs épistémiques repose lui-même parfois sur des jugements menés à l'aide de valeurs contextuelles. Elle avance l'exemple de l'hétérogénéité ontologique, une valeur particulièrement chère aux féministes des sciences biologiques<sup>49</sup>. Cette valeur épistémique - une théorie qui se caractérise par une diversité d'approches sera épistémiquement plus fiable - peut aussi être sélectionnée en fonction de valeurs *contextuelles* telles que l'égalité puisque les modèles qui préservent l'hétérogénéité ontologique vont tendre à naturaliser l'hétérogénéité ontologique *dans le monde social* et inversement pour l'homogénéité ontologique. Ainsi, l'une des manières féministes de s'engager dans l'entreprise scientifique, c'est notamment de révéler les valeurs en jeu dans l'enquête plutôt que les nier, et ce, afin de déterminer, au cas par cas, si elles nuisent à l'enquête *ou* à un groupe social. La maxime de base féministe que nous mentionnions plus haut est donc appelée à jouer un rôle de critère - même en tant que valeur contextuelle - dans le choix des valeurs épistémiques<sup>50</sup>.

Outre cette idée que les valeurs contextuelles influencent le choix des valeurs épistémiques, Longino ira encore plus loin en affirmant qu'une analyse plus précise démontre qu'on ne peut pas aisément distinguer les valeurs épistémiques des contextuelles<sup>51</sup>. Chaque valeur avancée, y compris celles proposées par Kuhn, peut être appuyée par des considérations cognitives *et* par des considérations pratiques, esthétiques ou contextuelles<sup>52</sup>. Prenons comme exemple l'adéquation empirique. Il s'agit évidemment d'une valeur épistémique : une théorie, pour être adoptée, doit posséder un accord important entre ses énoncés et les données provenant des observations et des expériences ; sa véracité en dépend. Or, cette valeur *centrale* possède aussi, selon Longino, des fondements pratiques et sociaux. D'une part, l'adéquation empirique est nécessaire afin que les actions et les politiques sociales entreprises sur la base d'une théorie atteignent leurs visées. D'autre part, dans certains contextes, notamment lorsqu'on travaille avec le concept de *risque*<sup>53</sup>, cette exigence de précision est une demande *explicitement politique* de tenir compte de la vie des personnes impliquées<sup>54</sup>. De fait, Longino affirme que « cette variété dans leurs fondements signifie que ces critères eux-mêmes ne peuvent pas être classifiés entre cognitifs [ou épistémiques] et sociaux<sup>55</sup> ».

En somme, contrairement à Kuhn qui affirmait que la mobilisation de valeurs non-épistémiques telle que l'utilité sociale était *externe* à l'entreprise scientifique, Longino, en dégageant les conséquences implicites des thèses kuhnniennes, soutient qu'« une personne peut faire des engagements de valeurs explicites et tout de même pratiquer de la “bonne” science<sup>56</sup> ». L'usage des valeurs contextuelles ne signifierait donc pas automatiquement que nous sortons du domaine de la science ou que cette science est automatiquement à considérer comme étant « mauvaise<sup>57</sup> ».

### *2.3. Le choix d'une alternative*

Nous avons abordé jusqu'à présent la façon dont Longino radicalise les thèses de Kuhn à propos du rôle des valeurs en science en brouillant la distinction entre valeurs épistémiques

et contextuelles, et ce, en soulignant la manière dont les valeurs contextuelles influencent le choix des valeurs épistémiques et en montrant comment ses dernières peuvent également posséder des fondements pratiques et sociaux. Or, nous soutenons que Longino reprend et dépasse Kuhn sur un second point : les raisons qui rendent légitime le changement de théorie scientifique.

Effectivement, chez Kuhn, « les choix qui font problème », c'est-à-dire qui nécessitent d'être tranchés à l'aide des valeurs, se font sentir lors des périodes de crise, c'est-à-dire lorsque le paradigme semble cesser de fonctionner empiriquement tel que l'indique la multiplication ou la persistance d'anomalies. Or, l'anomalie ne se révèle précisément qu'au sein d'une recherche conduite sous un paradigme. C'est ce qui fera dire à Kuhn que : « cette entreprise traditionnelle [la science normale] prépare parfaitement la voie de son propre changement<sup>58</sup> ». Par ses propos, l'auteur de *Structure* signifie que les changements de paradigmes seront causés par des facteurs qui sont *internes* à la science. Kuhn affirmera dès lors que les scientifiques sont *rationnellement* justifiés de changer de paradigme lorsque *deux* conditions sont remplies : 1) les anomalies au sein du paradigme deviennent intenable ; 2) un nouveau paradigme alternatif est disponible<sup>59</sup>.

Pour Longino, au contraire, les scientifiques peuvent être justifiés de se distancer de la théorie en place en fonction des *conséquences* qu'elle peut avoir et donc en fonction de valeurs contextuelles supposément *extérieures* à l'entreprise scientifique.

Then, even if a given theory has impeccable evidentiary support, is justified in the narrow sense, that it has problematic or noxious social consequences (that is, its acceptance would advance or undermine the interests of one or more groups in society relative to others) is reason not directly to reject it but instead to develop an alternative approach that has *equivalent empirical validity*<sup>60</sup>.

En d'autres termes, si une théorie présente des conséquences sociales néfastes, cela peut soit indiquer des problèmes quant à sa validité empirique<sup>61</sup>, soit justifier l'exploration de théories

alternatives et empiriquement adéquates. La théorie de Claude Steele qui a révélé une baisse des performances des étudiants racisés affectées par l'anxiété<sup>62</sup>, nous rappelle Longino, s'est avérée une hypothèse alternative à des recherches, pourtant méthodologiquement impeccables, qui ont révélé une différence apparemment raciale dans les tests de QI. L'anomalie, pour ce cas, a émergé d'un trouble issu directement de la valeur de l'égalité raciale : Steele ne croyait pas que les facultés cognitives d'individus racisés pouvaient être moins performantes que celles d'individus non-racisés, et ce, à cause de leur appartenance ethnique<sup>63</sup>. Non seulement cette valeur contextuelle s'est avérée une bonne raison pour explorer une explication alternative, mais ultimement, elle a permis d'*enrichir* la connaissance collective en jetant la lumière sur un phénomène encore inconnu, plutôt que de nuire à l'enquête en biaisant la méthodologie du chercheur.

### *Conclusion*

Pour conclure, nous croyons que le rapport entre Thomas Kuhn et Helen Longino représente l'évolution de la réflexion sur l'objectivité et la neutralité en science. Afin de justifier la prétention scientifique à la vérité et, conséquemment, à l'universalité, le ou la scientifique devait traditionnellement être considéré. e comme un individu effacé, comme étant *n'importe qui*, et ce, afin de protéger son travail de ses biais. Piaget résumait cette conception traditionnelle par l'idée que :

l'objectivité consiste à pleinement réaliser les innombrables intrusions du soi dans la pensée de tous les jours et des innombrables illusions qui en résulte - illusions des sens, du langage, de point de vue, de valeur, etc. - de telle sorte que l'étape préliminaire à tout jugement est de faire l'effort d'exclure ce soi intrusif<sup>64</sup>.

Kuhn et Longino ont tous deux critiqué cette manière d'appréhender le travail du scientifique en arguant que les valeurs et les facteurs idiosyncrasiques ont bel et bien un rôle à jouer en

science. Ils ont travaillé tous deux à déconstruire, selon des degrés différents, cette idée que la science est une entreprise capable de rester imperméable face à son contexte social<sup>65</sup>. L'objectif de notre article aura été en définitive de montrer comment l'empirisme contextuel de Longino représente une radicalisation des thèses de Kuhn sur le rôle des valeurs dans le choix des scientifiques et, conséquemment, en une remise en question encore plus profonde de l'objectivité scientifique.

Pour défendre cette thèse, nous avons montré comment l'auteur de *Structure*, en exposant comment les dilemmes entre paradigmes ne peuvent se régler que par les preuves, fait appel aux valeurs épistémiques en tant que critère dans le jugement des scientifiques. Elles seront ainsi clairement mobilisées dans les choix qui posent problème aux scientifiques, c'est-à-dire lors des périodes de crise provenant de facteurs internes à la science. De plus, ces valeurs s'avèreront également les critères d'une bonne théorie et, par conséquent, définiront l'entreprise scientifique elle-même déclinée dans les multiples paradigmes. En outre, nous avons expliqué comment Longino prend appui sur la thèse de la sous-détermination en affirmant que les faits tirent leur pertinence pour une théorie de certaines suppositions de fond ou d'hypothèses auxiliaires. Si de telles notions n'ont pas la même envergure que celle de paradigme, tout comme chez Kuhn, c'est dans les sauts qu'elles engendrent entre faits et théorie que pourront s'infiltrer les valeurs contextuelles en science. Cela dit, Longino s'attardera à brouiller cette distinction entre les valeurs épistémiques et contextuelles qui ne rend pas compte de la réalité de la pratique scientifique : d'une part, puisque les valeurs contextuelles peuvent légitimement guider le choix des ensembles de valeurs épistémiques ; d'autre part, puisque les valeurs cognitives possèdent aussi des fondements pratiques et sociaux. Enfin, Longino soutient que les valeurs contextuelles, notamment les conséquences sociales d'une théorie, peuvent jouer le rôle d'anomalies scientifiques et donc représenter des raisons légitimes pour chercher à changer de théorie scientifique ou pour étudier une autre explication.

En somme, si Kuhn a montré que la science n'est rien de plus ni rien de moins que ce que font les scientifiques<sup>66</sup>, Longino, en soutenant que les scientifiques doivent être compris comme des agents situés pratiquant dans des interrelations particulières et complexes<sup>67</sup>, en conclut que la science est donc façonnée par les suppositions, les valeurs et les intérêts d'une culture<sup>68</sup>. Est-ce dire que la science doit donc abandonner l'idéal d'objectivité qui la démarque de l'opinion et de la croyance? Nous croyons qu'il faut répondre à cette question par la négative et souligner la nécessité apparente d'opter pour une conception de l'objectivité qui la comprendrait non pas comme étant une posture à adopter *au préalable*, comme indiqué précédemment par la citation de Piaget, mais comme étant le *résultat* d'une délibération où les points de vue subjectifs peuvent être contrebalancés les uns par les autres. Si la science prétend à l'universalité, nous croyons qu'elle ne saurait y parvenir en étant l'entreprise de *n'importe qui* : elle se doit plutôt d'être l'œuvre de *tous et toutes*.

- 
1. S. G. Harding, *The Science Question in Feminism*, Ithaca, Cornell University Press, 1986, p. 216.
  2. S. Fuller, *Thomas Kuhn: A Philosophical History for Our Times*, Chicago, University of Chicago Press, 2000, p. 380 - Fuller affirme que la pensée kuhnienne qui se propage au sein des diverses communautés scientifiques, tel qu'en témoigne la spécialisation accrue des recherches causée par une multiplication des paradigmes, représente une «croissance cancéreuse» (p. 13) qui obstrue la recherche pour une compréhension plus holistique de la réalité.
  3. I. Lakatos, *Histoire et méthodologie des sciences: programmes de recherches et reconstruction rationnelle*, Paris, Presses Universitaires de France, 1994, p. 129.
  4. C'est le cas notamment de Sandra Harding qui, dans *The Science Question in Feminism*, s'appuie explicitement sur Kuhn afin de réfuter le positivisme (p. 197-215) et de défendre le *standpoint epistemology*.
  5. S. Ruphy, «Rôle des valeurs en science : contributions de la philosophie féministes des sciences», *Écologie et politique*, vol. 2, n° 51, 2015, p. 47.

6. Voir : S. Fuller, *Thomas Kuhn : A Philosophical History for Our Times*, Chicago, University of Chicago Press, 2000, 472 pages, I. Lakatos, *Histoire et méthodologie des sciences : programmes de recherches et reconstruction rationnelle*, Paris, Presses Universitaires de France, 1994, 268 pages, ou E. Morris, *The ashtray (or the man who denied reality)*, Chicago ; London, The University of Chicago Press, 2018, 207 pages.
7. A. Bird, *Thomas Kuhn*, Princeton, Princeton University Press, 2000, p. ix, ou M. Masterman, «The Nature of a Paradigm», in I. Lakatos, et A. Musgrave (dir.), *Criticism and the Growth of Knowledge*, Cambridge, Cambridge University Press, 1970, p. 59.
8. T. S. Kuhn, *La structure des révolutions scientifiques*, Paris, Flammarion, 2018, p. 295 - c'est donc parce qu'ils diffèrent dans leurs paradigmes que des experts de disciplines différentes peuvent s'opposer sur certains sujets. Ainsi, un psychiatre pourrait s'opposer aux diagnostics et aux traitements d'un psychologue d'allégeance humaniste.
9. *Ibid.*, p. 296.
10. Ces idées kuhniennes sont également ce que nous pourrions nommer la thèse de la «*theory ladenness*» des observations, c'est-à-dire que le sens des faits observés dépend d'un cadre théorique en arrière-plan.
11. En guise d'exemple, le mouvement des planètes, à l'époque, pouvait servir à la fois à défendre la théorie géocentrique de l'univers formulée par Ptolémée, en faisant appel aux épicycles, et à défendre la théorie héliocentrique de Copernic.
12. «The world, the phenomenal world, is dependant on the variability of paradigms, which furnish the concepts through which the natural scientist sees the world». A. Bird, *op. cit.*, p. 269.
13. La crise est une période dans la structure des révolutions kuhniennes qui se caractérise par une absence de consensus envers le paradigme dominant causée par une accumulation d'anomalies, c'est-à-dire de problèmes considérés comme importants à résoudre, mais qui résistent à se voir attribuée une réponse légitime selon les règles du paradigme. La crise est donc opposée à la période de «science normale» caractérisée par une majorité de la pratique des scientifiques œuvrant selon les normes du paradigme.
14. T. S. Kuhn, *op. cit.*, p. 242. Nous retrouverons plus bas cette idée que nous aborderons l'idée de la sous-détermination de la théorie par les faits.

15. «[H]is claim is that they provide no *compelling* reason to adopt the new theory, they can never amount to *proof*». A. Bird, *op. cit.*, p. 47 - souligné dans le texte, nous traduisons.
16. T. S. Kuhn, *op. cit.*, p. 243.
17. *Ibid.*
18. *Ibid.*, p. 254.
19. I. Lakatos, *Histoire et méthodologie des sciences*, *op. cit.*, p. 129.
20. T. S. Kuhn, «Objectivité, jugement de valeur et choix d'une théorie», *La tension essentielle*, Paris, Gallimard, 1990, p. 438 - nous soulignons.
21. *Ibid.*, p. 426-427.
22. C. Green, «Where is Kuhn Going?», *American Psychologist*, vol. 59, n° 4, mai 2004, p. 271.
23. T. S. Kuhn, *La structure des révolutions scientifiques*, *op. cit.*, p. 301.
24. T. S. Kuhn, «Objectivité, jugement de valeur et choix d'une théorie», *op. cit.*, p. 439.
25. H. E. Longino, «Can There Be a Feminist Science?», *Hypatia*, vol. 2, n° 3, 1987, p. 54.
26. G. Gutting, «Introduction», dans Gutting, G. (dir.), *Paradigms and Revolutions: Appraisals and Applications of Thomas Kuhn's Philosophy of Science*, Notre Dame, University of Notre Dame Press, 1980, p. 3.
27. T. S. Kuhn, «Objectivité, jugement de valeur et choix d'une théorie», *op. cit.*, p. 435.
28. *Ibid.*, p. 430-443. Certains scientifiques, par exemple, vont accorder davantage de prix à l'originalité et seront donc plus enclins à prendre des risques. D'autres vont préférer les théories unifiées et globales au contraire de scientifiques portés vers des solutions précises et détaillées à des problèmes de moindre portée. On peut y voir dans ce dernier cas toute la différence entre le philosophe de l'éducation et l'éducateur.
29. Un exemple célèbre parlant de scientifique refusant des explications au nom de valeurs épistémiques est le cas d'Einstein qui résistait à l'interprétation probabiliste de la mécanique quantique en s'appuyant sur cette idée que «Dieu ne joue pas aux dés». Pour Einstein, *personnellement*, la probabilité ne pouvait pas consister en une explication légitime de l'organisation de l'univers. Le.la lecteur.rice intéressé.e pourra consulter: H. Laborit, *Dieu ne joue pas aux dés*, Paris, Éditions Grasset & Fasquelle, 1987.
30. T. S. Kuhn, «Objectivité, jugement de valeur et choix d'une théorie», *op. cit.*, p. 432.

31. *Ibid.*, p. 434-435 - nous soulignons.
32. *Ibid.*, p. 437 - nous soulignons.
33. Ces inégalités sont de plusieurs types. Nous mentionnerons, d'une part, une différence fondamentale qui est le nombre plus faible de femmes qui parviennent à pratiquer une carrière scientifique malgré des études dans le domaine. D'autre part, cette proportion plus faible de femmes entraîne un évincement du point de vue féminin dans la recherche. Certaines explications proposées véhiculent ainsi des stéréotypes genrés (voir Lloyd (2000) et Martin (1991) alors même que certaines hypothèses alternatives sont négligées (voir Fedigan (1986)).
34. S. G. Harding, *The science question in feminism*, *op. cit.*, p. 9.
35. H. E. Longino, «In Search of Feminist Epistemology», *The Monist*, vol. 77, n° 4, 1994, p. 481.
36. *Ibid.*
37. «They do not assume that considerations of gender must be relevant, much less fundamental, but they do insist that gender cannot be assumed, in advance, to be irrelevant to the understanding of science». A. Wylie, «Feminism in Philosophy of Science; Making Sense of Contingency and Constraint», 2004, p. 172, nous traduisons.
38. H. E. Longino, *op. cit.*, p. 475.
39. «Data alone are consistent with different and conflicting hypotheses and require supplementation», H. E. Longino, «How Values can be good for Science», in Machamer P. K. & G. Wolters (eds.), *Science, Values, and Objectivity*, University of Pittsburgh Press, 2004, p. 131, nous traduisons.
40. Le/la lecteur/trice pourra trouver intéressant ce passage où Longino mentionne à cet effet que : «the consequence of theory ladenness is incommensurability»; H. E. Longino, *Science as social knowledge: values and objectivity in scientific inquiry*, Princeton, N. J, Princeton University Press, 1990, p. 27.
41. Tel que mentionné, la notion de paradigme et le système dans lequel elle est déployée est fréquemment critiqué pour sa rigidité : les faits historiques ne cadrant pas toujours parfaitement avec le système kuhnien. Si Longino se distancie donc avec droit de cette notion, le rôle fondamental du paradigme comme cadre de recherche se retrouve néanmoins dans la théorie de l'épistémologue féministe sous la forme des suppositions de fond.
42. H. E. Longino, «How Values can be good for Science», *op. cit.*, p. 132.

43. «Such assumptions, or auxiliary hypotheses, are the vehicles by which *social values* can enter into scientific judgment». *Ibid.*, p. 132-133 - nous soulignons et nous traduisons.
44. Longino ne veut pas dire que toutes les suppositions d'arrière-fond sont liées à des valeurs contextuelles, mais bien que *certaines* peuvent l'être. Parfois, une telle hypothèse auxiliaire repose simplement sur un raisonnement inductif.
45. H. E. Longino, *op. cit.*, p. 132-133.
46. H. E. Longino, «Can There Be a Feminist Science?», *op. cit.*, p. 55 - autrement dit, Longino ne considère pas que ces valeurs et ses intérêts relèvent *nécessairement* d'«imperfections éliminables dans les règles de choix».
47. Le livre *Thomas Kuhn : A Philosophical History for Our Times* de Fuller aborde en détails ce point voulant que Kuhn aurait, ironiquement, lui-même a omis de se positionner historiquement. Kuhn serait ainsi un historien qui place son travail en dehors de l'histoire.
48. H. E. Longino, «In Search of Feminist Epistemology», *op. cit.*, p. 476 - Alors que Kuhn a révélé le rôle joué par les valeurs dans le choix des théories scientifiques, nous pourrions ainsi dire que Longino a révélé le rôle joué par les valeurs *dans les choix de Kuhn* à propos des critères d'une bonne théorie scientifique.
49. *Ibid.*, p. 477. Longino donne notamment comme exemple la cytogénéticienne Barbara McClintock ainsi que la primatologue Jeanne Altman.
50. *Ibid.*, p. 481.
51. *Ibid.*, p. 480.
52. Nous pourrions même parler, ici, de la théorie de la sous-détermination des valeurs par les considérations.
53. Le risque signifie un danger éventuel doté d'un degré de plausibilité plus ou moins élevé qui est inhérent à une situation ou à une action et qui est couru lorsque les avantages sont jugés être supérieurs aux conséquences estimées. Certaines sciences (tout particulièrement les sciences médicales) doivent tenir compte, lors de leurs décisions, de risques qui portent sur la vie d'individus. Un exemple aussi actuel qu'éclairant est la pandémie de COVID-19 : au début de la pandémie, les experts en épidémiologie ont jugé que le risque pour la santé des personnes âgées et fragiles était assez important pour justifier la nécessité d'un confinement généralisé à la grandeur de la province de Québec.

54. H. E. Longino, H. E. *op. cit.*, p. 481.
55. «This variety in their grounds means that the standards themselves can't be dichotomized into cognitive or social». *Ibid.*, nous traduisons
56. «[O]ne can make explicit value commitments and still do "good" science». H. E. Longino, «Can There Be a Feminist Science?», *op. cit.*, p. 56.
57. H. E. Longino, *Science as social knowledge*, *op. cit.*, p. 7 - nous pourrions à cet effet reprendre l'exemple d'Einstein et de «Dieu ne joue pas aux dés avec l'univers» afin de montrer que le rejet de l'explication probabiliste d'Einstein s'appuie, certes, sur des considérations de l'ordre des valeurs épistémiques, sur une compréhension personnelle d'une bonne explication, mais aussi sur des considérations *religieuses* reliées cette fois au contexte social d'Einstein. Sa croyance en un Dieu unique et omnipotent influence ce qu'il considère être une bonne explication de l'ordre dans l'univers.
58. T. S. Kuhn, *La structure des révolutions scientifiques*, *op. cit.*, p. 119.
59. S. Fuller, *op. cit.*, p. 308.
60. H. E. Longino, «How Values can be good for Science», *op. cit.*, p. 137 - nous soulignons.
61. Le/la lecteur. trice intéressé. e pourrait prendre comme exemple la naturalisation du viol en biologie tel qu'en traite Lloyd dans son texte E. A. Lloyd, «Science gone Astray: Evolution and Rape», in R. Thornhill et C. T. Palmer, *Review of A Natural History of Rape: Biological Bases of Sexual Coercion*, Cambridge, MIT Press, vol. 99, n° 6, 2000, p. 1536-1559.
62. C. Steele, *Whistling Vivaldi: and other clues to how stereotypes affect us and what we can do*, New York, Norton, 2011.
63. En d'autres termes, si Einstein affirmait que «Dieu ne joue pas aux dés avec l'univers», Steele aurait pu affirmer que «Dieu n'a pas lié la performance cognitive à la couleur de la peau».
64. «Objectivity consists in so fully realizing the countless intrusions of the self in everyday thought and the countless - illusions which result - illusions of sense, language, point of view, value, etc. - that the preliminary step to every judgement is the effort to exclude the intrusive self». J. Piaget, *The Child's Conception of the World*, 1972, N. J. Totowa, Littlefield, Adams & Co, dans E. F. Keller, «Feminism and Science», *Signs: Journal of Women in Culture and Society*, vol. 7, n° 3, 1982, p. 594.

65. *Ibid.* Longino affirme même que, sous certaines limites, nous dit-elle, le scientifique peut même *choisir* son contexte social et sa culture.
66. S. Fuller, *op. cit.*, p. 2.
67. H. E. Longino, «How Values can be good for Science», *op. cit.*, p. 133.
68. H. E. Longino, «Can There Be a Feminist Science?», *op. cit.*, p. 61.



# La situation de l'esthétique chez Fichte à la lumière de la loi de la réflexion

MARIN CLOUET-LANGELIER, *Université Laval*

**RÉSUMÉ :** Dans son écrit de jeunesse, *Sur l'esprit et la lettre en philosophie*, Fichte élabore une esthétique dont la valeur, par rapport à son œuvre philosophique, était interrogée par la tradition. Contre ces doutes et désirant restituer la continuité de cette théorie esthétique avec les principes guidant l'œuvre de Fichte, nous proposons d'en rendre compte à l'aune de la notion de réflexion, présente tout au long de son parcours philosophique. Pour ce faire, il s'agira d'abord de restituer la genèse et le sens de la loi de la réflexion dans la *Doctrine de la science*, pour ensuite en indiquer les différentes mises en œuvre à travers l'explicitation du procédé de réfutation. Finalement, nous tenterons de montrer les multiples liens entre l'esthétique de Fichte et la loi de la réflexion.

## *Introduction*

Qu'il y ait une esthétique chez Johann Gottlieb Fichte, cela n'est pas remis en question par la tradition. Mis à part les considérations ponctuelles dans ses œuvres complètes<sup>1</sup>, Fichte consacre un texte complet à la question : il s'agit de *Sur l'esprit et la lettre en philosophie*<sup>2</sup>. Ce qui fait en revanche l'objet d'un désaccord, c'est la valeur de cette esthétique dans l'ensemble de sa philosophie. Par exemple, pour l'école kantienne française<sup>3</sup>, la pertinence de Fichte en matière d'esthétique se résumerait à un outil pédagogique permettant de justifier le passage du point de vue commun au point de vue transcendantal, et ce, en amenant le lecteur à progresser peu à peu vers le kantisme plutôt que de lui exposer directement

les thèses<sup>4</sup>. Plusieurs commentateurs soutiennent la thèse opposée, celle d'un fondement philosophique dans l'esthétique. Pour ceux-ci, l'esthétique chez Fichte occupe une place tout aussi importante que la philosophie transcendantale kantienne, au point d'en être indépendante et fondée par un principe qui lui est propre, l'imagination productrice<sup>5</sup>.

À la différence de ces interprétations, nous tenterons dans ce texte de soutenir la thèse selon laquelle l'esthétique chez Fichte tient une place cohérente avec le reste de son œuvre puisqu'elle se comprend à l'aune de la *loi de la réflexion*, qui structure toute sa philosophie. Cela revient à dire que l'esthétique, au même titre que d'autres objets dans ses autres ouvrages, est appréhendée comme un objet à examiner d'après la loi de la réflexion. Cette dernière servira d'abord d'outil de réfutation pour repérer les théories esthétiques contradictoires et ensuite d'outil de construction pour en établir une qui soit non seulement valide, mais aussi cohérente avec l'esprit philosophique fiction.

Afin de restituer la continuité entre les thèses fichtéennes sur l'esthétique et la loi de la réflexion à l'œuvre dans sa philosophie, nous proposons d'aborder les points essentiels de l'écrit *Sur l'esprit et la lettre en philosophie* selon leur but visé. Dans un premier temps, il nous faudra expliquer de façon générale les principes établis dans la doctrine de la science de 1794 pour comprendre comment s'y fonde la loi de la réflexion. Dans un second temps, l'étude de la mise en pratique de la loi de la réflexion nous mènera à son procédé de réfutation d'énoncés et de principes philosophiques. Enfin, nous pourrons aborder les thèses de Fichte sur l'esthétique à l'aune de la réflexion et du procédé de réfutation.

## *1. Loi de la réflexion*

### *1.1. L'objet de la philosophie fichtéenne*

Tout au long de sa vie, Fichte s'est confronté à un certain kantisme orthodoxe dominant à son époque. Obnubilé par une lecture à la lettre des trois *Critiques*<sup>6</sup>, ce kantisme les a érigés

au titre de dogme<sup>7</sup>. Une telle lecture les menait inévitablement à de graves erreurs d'interprétation, au point de faire de Kant une figure anti-philosophique<sup>8</sup>. L'opposition à une telle dénaturation de Kant permit une convergence des premiers représentants du postkantisme, à qui Fichte s'est rallié en vue d'en défendre l'esprit. Le projet philosophique l'animant était de parvenir au point de vue à partir duquel les *Critiques* ont pu être écrites, c'est-à-dire qui puisse garantir leur propre point de vue. Il lui fallait donc en fonder les principes. Selon Kant, la source de la connaissance se trouverait dans les deux facultés de réceptivité et de spontanéité. Ces deux sources que sont la sensibilité (faculté de recevoir des représentations) et l'entendement (faculté de créer des concepts), sont liées dans la représentation, qui est le terme ultime et indépassable du savoir permettant de mettre en relation un objet et un sujet, un représenté et un représentant<sup>9</sup>. Or, tout au long des *Critiques*, Kant assumait ce principe de la représentation sans jamais le démontrer. Pour Fichte, il était nécessaire de fonder ce fait de la représentation dans un principe qui permette d'en restituer la genèse et la légitimité.

C'est justement l'objet de la « doctrine de la science » (*Wissenschaftslehre*). Dans cet ouvrage, il s'agit pour Fichte d'exposer la formation nécessaire à tout discours prétendant au savoir<sup>10</sup>. Cette doctrine a pour point de départ la représentation qui fondait la majorité des courants philosophiques de l'époque de Fichte. C'est un point de départ auquel il s'oppose en tentant de développer une doctrine ou une science du savoir, qui lui permettra en retour de réfléchir aux conditions de validité du rapport représentationnel et de le fonder. Dans le cours donné pour la doctrine de la science de 1794, les *Principes* ou *Fondements de la doctrine de la science*, Fichte enseigna le but guidant le développement de la doctrine :

Nous devons dégager le principe absolument premier, entièrement inconditionné de toute connaissance (*Wissen*<sup>11</sup>) humaine. Si ce principe doit être absolument premier, il ne peut être *ni prouvé ni défini*. Il doit exprimer cet acte (*Tathandlung*) qui n'apparaît pas selon les déterminations

empiriques de notre conscience et qui ne peut apparaître, mais qui plutôt est au fondement de toute conscience et seul la rend possible. Dans l'exposition de cet acte, il faut moins craindre de ne pas penser, ce que l'on doit penser - la nature de notre esprit y a veillé - que de penser, ce que l'on ne doit pas penser. De là la nécessité d'une *réflexion* sur tout ce qu'on aurait pu penser y appartenir et d'une *abstraction* de tout ce qui n'y appartient pas effectivement<sup>12</sup>.

La doctrine de la science doit partir d'un premier principe qui ne puisse être prouvé et qui soit au fondement de toute pensée. Contrairement à ce qui est conditionné<sup>13</sup>, un tel acte ne peut qu'être thétique, inconditionné. Par conséquent, on ne peut ni prouver ni définir ce qu'est l'activité de la pensée qui est toujours déjà première. Ce premier principe se dit de plusieurs manières : «sujet-objectivité», «Moi = Moi», «Je suis-je», «action-agie (*Tathandlung*)», «accord entre l'effectué et l'effectuation»<sup>14</sup>. Toutes ces formulations du premier principe réfèrent toujours à une seule chose : la loi de la réflexion ou de l'autoréférence. La loi de la réflexion décrit l'identité entre le sujet et l'objet et permet de fonder la connaissance par son caractère inconditionné.

### 1.2 *Abstraction et factualité*

Mais à présent comment démontrer de manière évidente ce principe ? En faisant abstraction de ce qui n'est pas interrogé et en s'enquérant de ce qui en serait constitutif. Autrement dit, l'enquête sur le premier principe se fait en deux temps, selon l'ordre correct des actes de l'esprit : il faut faire abstraction ou rejeter ce qui est étranger à la réflexion, puis, du point de vue de la réflexion, il faut voir comment elle se met à l'œuvre. Comme «la nature de notre esprit y a veillé», ce qui doit être pensé par réflexion le sera de toute évidence en raison de notre constitution d'êtres pensants, toutefois cette pensée doit être correctement orientée vers l'objet interrogé. Cela revient à dire que la réflexion, une fois décelée, doit être adéquatement utilisée afin de valider ou d'invalidier l'objet étudié et plus généralement le principe de représentation. Il y a donc

deux mouvements à l'œuvre dans la *Doctrine de la science* qui sont simultanés : d'un côté, il s'agit pour Fichte, dans une enquête que l'on pourrait dire génétique, de déceler le principe de réflexion en faisant abstraction de ce qui lui est étranger ; de l'autre, en recourant au principe de réflexion, Fichte conduit un travail de validation ou d'invalidation de ce dont il a fait préalablement abstraction.

Ce dont il faut faire abstraction pour déceler le principe de réflexion, c'est la factualité (*Tatsache*). Le caractère du fait ou du donné est la factualité, elle est ce qui se donne au sujet, ou du moins ce qui lui apparaît comme tel. Dans la relation sujet-objet du fait de la représentation, que Fichte tente de fonder, l'objet est justement un fait pour le sujet, il lui est donné. Le problème survient lorsqu'un fait est accepté tel quel, sans en examiner le fondement, puisqu'il fait courir le risque d'accepter des concepts dogmatiques<sup>15</sup>, des jugements autocontradictaires sur le monde. L'objectification du fait de la représentation par la conscience doit donc être validée avant d'être intégrée. Autrement dit, la thèse « l'objet se donne au sujet sous forme de représentation » est une factualité, un donné, un conditionné, dont on doit retracer la genèse depuis l'origine - la réflexion - afin de la valider ou de l'invalider. Une telle fondation consiste à identifier la pensée qui pose ce donné comme « donné à un sujet », pensée qui relève d'un acte présupposé par toute affirmation du caractère donné d'un être. En effet, l'objet - ce qui est posé devant (*objectum*) le sujet - nécessite une pensée qui le fait apparaître comme donné.

Ce travail de fondation permet de préciser ce dont il faut faire abstraction pour accéder au principe inconditionné ou au principe de réflexion. Il faut faire abstraction de l'objet ou de l'être, ce qui implique de sortir du rapport représentationnel de la pensée. La représentation met en relation les termes d'un jugement (l'objet et son prédicat). L'abstraction, prenant un tel jugement pour objet, vient faire abstraction de l'être, du posé (tel objet et tel prédicat), pour en abstraire le posant, l'activité déterminée, à savoir le sujet pensant ou plus exactement la pensée réflexive. Cette abstraction, Fichte la nomme l'*intuition intellectuelle*. Celle-ci rend compte des

conditions de possibilité pour poser l'existence d'un être ou d'un objet : elle fait abstraction de l'être, puisqu'il n'est pas question de savoir si l'on en admet un ou non, mais plutôt de ce qui nous mène à en admettre un. En effet, l'intuition intellectuelle est l'action de séparer dans la pensée ce qui est lié et inséparable dans notre expérience, à savoir la réflexion.

### *1.3. Réflexion et autocontradiction*

En quoi consiste cette réflexion, que l'on peut abstraire de tout fait de représentation comme le principe premier de toute connaissance ? Alors que « représenter » implique de mettre en relations les termes d'un jugement que sont l'objet et son prédicat, « réfléchir » signifie de prendre pour objet l'acte qui pose un certain rapport de représentation. Autrement dit, dans la réflexion, il ne s'agit alors pas de prendre pour objet un donné, mais plutôt l'acte de l'activité même qui pose ce donné<sup>16</sup>. *En un mot, la réflexion c'est référer la représentation au sujet non plus comme être représentant (de la triade représenté - représentation - représentant), mais comme libre activité posant cette même représentation.* La réflexion échappe à la logique de la représentation tout en la rendant possible toujours déjà. En retour, la pensée réflexive (le posant) comme fondement de tout être permet d'évaluer tout fait de représentation (le posé) selon qu'ils sont identiques ou contradictoires<sup>17</sup>. Nous nous situons donc à présent du point de vue de la réflexion qui peut être utilisée comme un outil de validation ou d'invalidation des autocontradictions.

À l'aune de la loi de la réflexion, la doctrine de la science surmontera les autocontradictions propres au régime de la représentation. Chez Fichte, l'autocontradiction servira de critère d'évaluation de thèses sur le monde. Il faut entendre l'autocontradiction au sens de la contradiction entre ce que l'on dit sur le monde et la possibilité de cette thèse à pouvoir faire partie de ce même monde. Par exemple : affirmer que la vérité est relative infirme directement ce qui est énoncé, puisque soit ce qui est dit est aussi compris dans l'énoncé et alors il est lui aussi relatif, ce qui rend sa prétention à la vérité caduque ; soit ce qui est dit n'est pas

compris dans l'énoncé, mais il ne fait alors plus partie du monde qu'il décrit. Dans les deux cas, l'énoncé est autocontradictoire, car il revient à affirmer quelque chose et faire en même temps son contraire. Tout comme si l'on dit «je ne parle pas», qui est évidemment contredit par le fait de l'avoir dit. La loi de la réflexion, c'est la saisie du fait que :

réfléchir, pour le philosophe, ce n'est pas refléter les mouvements d'une conscience déjà là, c'est interroger l'accord ou la contradiction entre le contenu d'un discours (Dieu est x, l'existence est y, la conscience est z) et l'acte de le dire. [...] Loi de l'identité du posant et du posé, reformulation non dogmatique de la *noésis noéseos* aristotélicienne, elle deviendra la matrice de la réfutation des systèmes philosophiques<sup>18</sup>.

Ainsi, la loi de la réflexion est donc le point de départ, mais aussi l'outil principal de toute doctrine de la science<sup>19</sup>.

En bref, la réflexion décrit l'activité de la pensée à l'origine de tout pensé ou de toute représentation. Comme principe premier, elle est ce qui rend possible toute connaissance et ce qui permet, à titre d'outil épistémologique, de valider comme d'invalider toute représentation en surmontant les autocontradictions. Nous pensons que ce travail de validation est notamment à l'œuvre dans l'esthétique de Fichte, rendant cette dernière cohérente avec le reste de son œuvre.

## *2. Le procédé de réfutation*

Avant de montrer de quelle manière l'esthétique de Fichte se comprend à l'aune du principe de réflexion, il faut s'intéresser à l'effectuation de ce principe que nous avons seulement identifié jusqu'à maintenant. La réflexion, comme outil de validation des représentations, se met en œuvre à travers le procédé de réfutation. Nous proposons de décrire ce procédé, et par-là l'effectivité de la loi de la réflexion, en abordant le problème du langage. Ce détour nous permettra de mieux comprendre la mise en œuvre de la réflexion, qui est notamment impliquée dans l'esthétique fichtéenne.

### *2.1. Le problème du langage*

Pour Fichte, le langage est une source particulièrement riche d'autocontradictions, susceptibles de nous conduire à une posture dogmatique. Le langage a tendance à réifier la pensée, à n'en retenir que l'être et à en faire oublier la genèse. En effet, en raison de sa nature le langage paraît extérieur, c'est-à-dire conventionnel et historiquement fondé, alors qu'il est plutôt forgé par l'activité même de la pensée. Quel risque engendre cette réification du langage ? Celui de prendre le langage pour une limite indépassable et fondamentale à l'aune de laquelle on juge le champ de la réalité et du connaissable. Fichte nous rappelle que lorsqu'il est question de langage, il n'est pas que question de mots et de phrases, il est aussi et surtout question de concepts. Or, tout concept est le résultat du processus de l'activité de la pensée, il est le résultat d'une fixation qui sert par la suite pour la pensée de point d'appui lui permettant de se comprendre encore davantage. Tel que nous l'avons vu avec la factualité, le problème de la réification survient lorsque la validité d'un tel concept n'a pas été vérifiée puisque cela risque d'engendrer des fixations conceptuelles illusives. Une telle attitude dogmatique ne parvient pas à voir que le langage, comme type de représentation, est un fait dépassable en tant qu'il est le résultat d'un processus actif réflexif dont il dépend<sup>20</sup>. C'est seulement la reconnaissance de ce fait qui permet de dissiper l'attitude chosifiante qui entache le langage. En revanche - et c'est ce qui fait toute la difficulté de cette dissipation -, le langage est le seul accès possible à cette genèse selon Fichte. Pour accéder à la réflexion et à la possibilité de fonder notre représentation, il est nécessaire de prendre pour point de départ une quelconque représentation, un fait de conscience. Rien n'oblige au passage vers le point de vue réflexif, c'est pourquoi son point de départ dépend de notre propre libre décision de l'effectuer<sup>21</sup>.

Dans le contexte du problème du langage, le vocabulaire de Fichte change : le concept d'esprit remplace la notion de réflexion et celui de la lettre remplace celle de représentation. Avec cette question, il s'agit pour Fichte d'éveiller le lecteur au travail de l'esprit (ou de la réflexion) à la source des constructions langagières, malgré

leur réification. L'esprit joue un double rôle : d'un côté, l'esprit se dit à travers toutes les formes que le langage peut prendre, de l'autre, l'esprit dévoile des conceptions erronées qui ne lui correspondent pas. Dans ce double rôle, l'esprit entre inévitablement en relation avec la lettre. Il y a ainsi un versant englobant et un versant critique de la relation entre l'esprit et la lettre. Si la lettre permet certes de communiquer l'esprit, elle est, de l'aveu même de Fichte, comme nous l'avons vu, source importante d'illusions et de tromperies. Fichte, dans sa dissertation *De la faculté linguistique et de l'origine du langage*<sup>22</sup>, suggère, relativement à la création de concepts, que tout passage du sensible à l'intelligible ne pourrait être garanti sans redoubler de méfiance, car il s'agit toujours d'une cause possible d'oubli du geste fondamental de la pensée. Ainsi, non seulement le langage (ou la lettre) masque le point de vue garantissant sa propre validité<sup>23</sup>, mais, en outre, il crée des apparences trompeuses (faux concepts), des êtres qui en réalité - selon le point de vue réflexif - n'ont aucune garantie de validité et qui viennent forger un rapport illusoire au monde<sup>24</sup>.

## *2.2. La ruse du langage et le polyglottisme*

Pour déjouer les tromperies du langage, Fichte a recours à la réfutation. Le principe de réfutation, que le commentateur Ives Radrizzani nomme la « ruse du langage », permet d'invalider la lettre ou la représentation dont le dogmatique prétendrait la juste fondation. Le spécialiste Xavier Léon avait déjà relevé ce procédé dans la réponse de Fichte aux critiques que lui adresse Schelling : le commentateur suggère qu'« il n'emprunte à Schelling sa forme et jusqu'à ses formules que pour le suivre et l'attaquer sur son propre terrain<sup>25</sup> ». En adoptant le langage de l'interlocuteur, la ruse du langage consiste à montrer sa contradiction interne entre l'énonciation de sa thèse et ses conditions de réalisation :

Par le truchement de cet artifice langagier, Fichte entre en quelque sorte dans le jeu de ses adversaires ou de ses interlocuteurs, emprunte par exemple leur terminologie, non pas qu'il veuille signifier par là une quelconque concession

ou un inflexionnement de sa pensée, mais parce qu'il estime qu'il s'agit du moyen privilégié pour se faire entendre d'eux et pour les amener dialectiquement à la Doctrine de la Science. Face aux Romantiques il parlera en romantique ; dans le contexte de l'occupation napoléonienne il mimera un langage nationaliste ; en Loge il adoptera la phraséologie maçonnique ; face à Jacobi il deviendra un philosophe de la vie ; face à Schelling et à Hegel il singera un discours ontologique<sup>26</sup>.

C'est d'après ce procédé que le commentateur Reinhard Lauth a pu aussi parler de « polyglottisme » chez Fichte, c'est-à-dire d'une capacité et d'une nécessité de s'adapter à tout champ conceptuel possible. Il faut donc porter attention à différencier ce qui relève de la position de Fichte de ce qui relève de la position qu'il critique. La ruse du langage n'est pas qu'une méthode négative, elle cherche évidemment à amener les différents points de vue de départ (ceux de langages *x* dogmatiques) peu à peu en direction de celui de la réflexion : « Ma théorie doit être présentée de façon infiniment variée, chacun la pensera - et devra la penser - autrement, pour la penser par lui-même<sup>27</sup> ». Le polyglottisme de Fichte est intrinsèque au rapport entre l'esprit et la lettre. Il vient à la fois garantir que l'objet s'adapte à la langue en orientant la lettre sur l'esprit, et que la langue s'adapte à l'objet en orientant l'esprit en une diversité de lettre. Ce double rapport de l'objet et de la langue, ou de la lettre et de l'esprit, effectue une révolution : la lettre garantit l'accès à l'esprit, et l'esprit permet l'ancrage de la lettre. Dans le premier geste, il s'agit d'assurer la validité de la lettre par rapport à l'esprit. Dans ce second geste, « il est question dès lors de briser l'inertie du discours, d'éviter que la lettre puisse se reproduire sans l'esprit qui l'anime, quitte à faire du lecteur une simple machine à calculer. [...] C'est ainsi que tout un vocabulaire lié à la création acquerra une dimension fondamentale dans les présentations du système de l'esprit<sup>28</sup> ». Ce double rapport entre la lettre et l'esprit est aussi celui de la ruse du langage et du polyglottisme, qui doivent être mis en relation, puisqu'au premier correspond une technique de réfutation

et au deuxième une adaptation au public auquel il s'adresse afin de communiquer le geste de la réflexion<sup>29</sup>. La distinction entre l'esprit et la lettre est donc essentielle pour comprendre le procédé de réfutation et le polyglottisme.

Ce procédé n'est pas seulement à l'œuvre dans le problème du langage. Nous pensons que Fichte y a également recours dans son traitement de la question de l'esthétique. Cela signifie que Fichte traite de l'esthétique à l'aune de la loi de la réflexion. C'est ce que nous proposons d'illustrer à présent.

### *3. L'esthétique*

C'est en 1795 que Fichte fit connaître son point de vue en matière d'esthétique dans son écrit *Sur l'esprit et la lettre en philosophie*<sup>30</sup>. Dans ce texte, Fichte propose de répondre et de s'opposer en partie aux *Lettres sur l'éducation esthétique* de Schiller<sup>31</sup>. Ce dernier suggère dans ses *Lettres* que l'erreur de Fichte aurait été d'avoir suivi la lettre du kantisme plutôt que son esprit, ce que Schiller aurait su faire. C'est avec la réponse de Fichte à Schiller qu'il devient manifeste que ce premier pense l'esthétique à l'aune de la réflexion. En effet, dans sa réponse, Fichte met déjà à l'œuvre les méthodes du polyglottisme<sup>32</sup> et de la ruse du langage en recourant au vocabulaire de celui à qui il répond : Fichte distingue les notions schillériennes de lettre et d'esprit, à partir de l'exemple de l'activité de la lecture, et il reprend sa théorie des pulsions. En sollicitant de tels concepts et de tels procédés de réfutation, c'est la loi de la réflexion que Fichte met à l'œuvre, comme nous l'avons suggéré plus haut. De manière plus importante, la théorie esthétique de Fichte priorise la réflexion : l'attitude de l'esprit est préférable à celle de la lettre parce qu'elle permet un accès à la pulsion esthétique ou la réflexion. C'est ce que nous aimerions montrer à présent.

#### *3.1. La lettre et l'esprit*

Dans *Sur l'esprit et la lettre en philosophie*, Fichte prend soin de distinguer les tendances esthétiques, celles de la *lettre* et de l'*esprit*, à partir de l'exemple de l'activité de la lecture présenté

par Schiller dans ses *Lettres*. Dans ce texte, Fichte s'intéresse également à deux rapports possibles à toute œuvre, écrite, peinte, narrée ou même dansée : l'attrait ou le désintéressement. Selon lui, il est toujours plus ardu de se plonger dans la lecture d'un texte pour lequel nous n'avons pas d'affinités. En revanche, quand une lecture nous plaît, nous sommes comme emportés et la contrainte s'applique plutôt à l'arrêt de la lecture qu'à sa poursuite : « Il semble donc assurément utile rechercher [...] en quoi peut bien au fond consister ce qui en l'occurrence nous attire si puissamment, que ce soit vers des frivolités ou des recherches sérieuses et importantes, ou au contraire nous repousse irrésistiblement, si important et utile que soit l'objet de ce traité<sup>33</sup> ». Voyons pourquoi l'esprit et la lettre sont respectivement rapportés aux deux attitudes volitives que sont l'attrait et le désintéressement.

Le point de vue de la lettre est vécu dans un rapport d'effort puisque, bien que nous cherchions à l'appréhender, l'œuvre expérimentée nous repousse et nous cache son sens. Pour reprendre l'exemple de la lecture difficile - mais il pourrait s'agir d'un autre type d'art que l'œuvre écrite -, le lecteur doit constamment revenir à la charge, lutter et répéter son effort de lecture en se surveillant, jusqu'au détournement ou à l'épuisement. Incapable de trouver un attrait dans l'expérience de la lecture, le lecteur s'en donne l'injonction tel un devoir imposé de l'extérieur. Il se retrouve alors divisé entre la volonté de continuer et le sentiment d'incapacité<sup>34</sup>. L'attitude de la lettre empêche l'accès à ce que l'expérience de la lecture a de plus propre, c'est-à-dire la capacité de s'y perdre. Elle recherche un autre but que le texte lui-même : celui de le décortiquer, de l'analyser, d'en retirer directement quelque chose.

La conséquence première d'un tel rapport au texte (ou à l'œuvre), en plus de ne pas ressentir d'attrait pour celui-ci, est l'échec de la rencontre avec l'objet esthétique. Le point de vue de la lettre, trouvant son origine chez les *Buchstabe* philosophes (les kantien de la lettre), échoue à rencontrer l'œuvre puisqu'elle s'en tient à une compréhension de fait des textes (*Tatsache*) - une compréhension dogmatique - ce qui l'empêche donc d'en

comprendre l'esprit (*Tathandlung*). Cette attitude réifie le langage de l'œuvre pour ensuite l'ériger en principe, sans jamais y voir la réflexion ; elle considère que la vérité de l'œuvre ne peut se trouver que dans ses parties constituantes, plutôt que par son esprit. De cette omission de l'objet esthétique découle le désintéressement de l'œuvre. Le lecteur ou le spectateur appréhende donc l'œuvre parce qu'il doit le faire (devoir extérieur) et à partir de ce qui lui est déjà familier. Toutefois, ce devoir, même accompli, n'obtiendra jamais une complète satisfaction.

Dans la lecture, l'attitude de l'esprit diffère de l'attitude de lettre par son mode de relation à l'objet. Contrairement à l'attitude de la lettre, le spectateur ou le lecteur entre cette fois-ci en relation avec l'objet esthétique. Celui-ci peut donc avoir un effet d'attrait sur lui, et le lecteur ne s'y attarde pas en raison d'une attente extérieure : « Il en va des livres comme des autres produits de l'art aussi bien que de la nature. L'un nous laisse froids et indifférents, ou même nous repousse ; l'autre nous attire, il nous invite à nous attarder à son étude et à nous oublier nous-mêmes en lui<sup>35</sup> ». Dans l'attitude de l'esprit, le spectateur ne se perd pas seulement dans l'œuvre, mais il y participe également. En effet, lorsqu'une œuvre attire ce dernier, il se surprend à comprendre d'avance les propositions de l'artiste, puisque la réflexion lui permet de saisir la création dans un effet d'entraînement, sans effort de sa part. Lorsqu'il fait l'expérience de l'œuvre, le public se voit investi du même mouvement créateur que celui de l'artiste, par mobilisation de sa réflexion esthétique. Dans cette attitude, le lecteur ou le spectateur entre donc en communion avec l'artiste par l'intermédiaire du rapport harmonique avec l'œuvre. C'est pourquoi, pour produire une œuvre d'esprit, l'artiste doit se désintéresser du monde de la représentation et se fier à son sentiment d'harmonie de l'œuvre.

Selon Fichte, l'attitude de l'esprit est préférable à celle de la lettre non seulement parce qu'elle garantit un accès à l'objet, et par là une communion avec l'artiste, mais aussi parce qu'elle nous met en contact avec la pulsion esthétique ou la réflexion.

### 3.2. La réflexion en matière d'esthétique et la pulsion esthétique

L'esthétique fichtéenne a pour point de départ, mais aussi comme point d'arrivée, la théorie des pulsions<sup>36</sup> reprise à Schiller, critiquée, puis transformée en vue de la réflexion. Fichte pense les pulsions en relation avec les représentations. Tel que nous l'avons vu, la représentation, pour être fondée, doit toujours être transie par la réflexion, et la réflexion, pour être communiquée, doit toujours être médiatisée par la représentation. Il en va de même pour la représentation esthétique (qu'elle soit ou non figurative) : l'esprit dépasse toujours la simple lettre par laquelle il s'extériorise. C'est cette idée que Fichte cherche à restituer dans sa conception de l'œuvre d'art : pour lui, l'œuvre d'art est le signe d'une pulsion dite « esthétique », irreprésentable, car source même de la capacité de représentation. Si l'on a des représentations, c'est bien parce qu'on se les représente et non parce qu'on les reçoit de l'extérieur en toute passivité (ce qui n'exclut pas pour autant une part de passivité). Cette faculté de se représenter à soi-même un objet est aussi celle de se représenter *par* soi-même ce même objet, exprimant du même coup le caractère actif de l'appréhension des choses par la conscience humaine, distinct d'une réception passive. En ce sens, la conscience humaine est comme sa propre poussée vers le monde. Une telle activité appréhensive dote le sujet d'une prise sur les représentations et leur organisation selon leur forme, leur utilisation possible et leurs causes - trois catégorisations qui correspondent aux objets des trois pulsions particulières : de connaissance, pratique et esthétique. En s'élançant au monde, toutes recherchent l'objet de leur juste satisfaction.

L'artiste exprime cette pulsion à travers toute production artistique et le spectateur la retrouve dans son contact avec l'art. Ainsi, l'artiste permet de communiquer la pulsion esthétique, il en est le médiateur. L'œuvre est de ce fait le produit d'une production, à la manière du concept qui est le produit de l'activité de la pensée. L'art est en ce sens producteur de modèles et non simplement d'images. Si la pulsion ne se révèle que dans son vécu et qu'elle est inobjectivable en elle-même, le rôle de l'artiste est d'éveiller

le spectateur à être réceptif à l'œuvre, puis d'en être transformé, et du même coup d'intercepter le travail de l'esprit en arrière-fond. En effet, le spectateur qui s'en tiendrait strictement à la production artistique ne pourrait pas voir au-delà de la fixité de l'œuvre, de sa factualité, et risquerait de s'empêcher l'accès à l'expérience de l'œuvre. De la même manière, un artiste qui ne ferait pas intervenir sa réflexion dans la création ne produirait pas des œuvres, mais ne pratiquerait que sa technique. Enfin, il importe autant pour l'artiste que pour le spectateur de ne pas imposer leurs concepts et idées à cette expérience, de faire abstraction des modalités d'appréhension et de création qu'on pourrait imposer à l'œuvre, mais d'en chercher plutôt de nouvelles<sup>37</sup>. C'est uniquement cette attitude, qui est la même que celle de l'esprit présentée plus haut, qui est réellement investie par la pulsion esthétique.

Contrairement à l'école soutenant la thèse d'un fondement philosophique dans l'esthétique de Fichte, mentionnée dans notre introduction, nous pensons que la pulsion esthétique n'est pas indépendante de la réflexion, mais qu'elle y est intrinsèquement liée ou, plus exactement, qu'elles sont synonymes. Nous trouvons l'indice de cette hypothèse dans l'emploi *provisoire* de l'épithète esthétique : « puisque [cette pulsion], en sa généralité, n'a pas encore de nom, nous voulons lui donner *provisoirement* le nom qui a été utilisé jusqu'à présent pour désigner l'un de ses rameaux, et l'appeler [pulsion] esthétique<sup>38</sup> ». Ce que Fichte indique ici, c'est que par pulsion esthétique, terme qu'il reprend à Schiller, il entend le caractère général de la pulsion, c'est-à-dire la réflexion, le geste fondamental de sa philosophie : « L'essence de la philosophie transcendante consiste [...] donc en ce que ce n'est pas le représenté, mais le représenter même qui est représenté [reflektirt]<sup>39</sup> ». Il faut toutefois prendre garde à cette traduction, qui comprend la réflexion en termes de représentation. Ici, « reflektirt » ne devrait pas être traduit par « représenté », mais plutôt par « réfléchi ». Le lien entre la pulsion esthétique et la réflexion devient donc plus évident. Puisque Fichte valorise l'attitude de l'esprit qui est investie par la pulsion esthétique ou la réflexion, on comprend mieux en quoi la réflexion est placée au centre de son esthétique.

### Conclusion

À la lumière de la loi de la réflexion et des procédés de réfutation, nous pensons que la valeur de l'esthétique dans l'œuvre de Fichte est à comprendre à l'aune de la loi de la réflexion, qui entraîne autant un procédé de réfutation qu'un procédé constructif, celui du rôle de l'esthétique comme apprentissage de l'esprit. Telle que Fichte la met en pratique dans la doctrine de la science de 1794, la réflexion est la loi à partir de laquelle la réfutation d'arguments et de fondements de systèmes philosophiques devient possible puisqu'ils se révèlent contradictoires avec le fait même de les dire. Cette mise en œuvre de la loi de la réflexion est notamment visible dans son écrit sur l'esthétique où il s'oppose à Schiller à partir des méthodes de la ruse du langage et du polyglottisme. La réflexion s'insère dans la pensée esthétique de Fichte également au niveau de son contenu : nous avons tenté de montrer qu'il valorise une certaine attitude esthétique, celle de l'esprit, qui garantit à l'artiste et au spectateur un accès à la pulsion esthétique ou la réflexion. L'esthétique de Fichte n'est donc ni un outil pédagogique à la compréhension de Kant, ni une originalité dans son œuvre, mais elle est plutôt en continuité avec l'ensemble de sa philosophie en tant que philosophie de la réflexion.

- 
1. *Fichte-Gesamtausgabe der Bayerischen Akademie der Wissenschaften. Fichte-Gesamtausgabe der Bayerischen Akademie der Wissenschaften*, éd. Reinhard Lauth, *et. al.*, Stuttgart-Bad Cannstatt, Frommann-Holzboog, 1981 [= *GA*].
  2. Johann Gottlieb Fichte, *Über Geist und Buchstab in der Philosophie*, *GA I*, 6, GA333-361 ; *Sur l'esprit et la lettre dans la philosophie* [= *ELP*], in *Essais philosophiques choisis (1794-1795)*, trad. Luc Ferry et Alain Renaut, Paris, Vrin, 1984, p. 83-109.
  3. Longtemps représentée par Alexis Philonenko, puis Alain Renaut.
  4. «L'art ne forme pas seulement l'entendement, comme le savant, ou seulement le cœur, comme l'instituteur moral du peuple, mais il forme l'homme tout entier, dans son unité [...] : *il convertit le point de vue transcendantal en point de vue commun* ». Fichte, *Le système de l'éthique selon les principes de la Doctrine de la science*, Paris,

- Puf, 1998, p. 330-331. Cf. Ives Radrizzani, « De l'esthétique du jugement à l'esthétique de l'imagination, ou de la révolution copernicienne opérée par Fichte en matière d'esthétique », *L'esthétique naît-elle au XVIII<sup>e</sup> siècle ?*, Paris, Puf, 2000, p. 138-141.
5. Radrizzani, *loc. cit.*, p. 138-141.
  6. La *Critique de la raison pure* (1781/87), la *Critique de la raison pratique* (1788) et la *Critique de la faculté de juger* (1790) d'Immanuel Kant.
  7. Isabelle Thomas-Fogiel, *Nouvelle présentation de la doctrine de la science, 1797-1798*. Introduit, traduit et annoté par Isabelle Thomas-Fogiel, Paris, Vrin (Coll. « Textes & Commentaires »), 1999, p. 19.
  8. *Ibid.*, p. 89-90 et notes de la p. 105 ; Xavier Léon, *Fichte et son temps*, vol. 1, Paris, Colin, 1922, p. 293-299 ; Une telle interprétation conservatrice et anti-philosophique n'était pas le fait d'une erreur, mais d'un intérêt politique et religieux des kantien de la philosophie populaire. À la tête des revues kantien des plus importantes et en raison de leurs liaisons avec le pouvoir politique et religieux en place, ils se sont assurés d'une influence intellectuelle dans les universités.
  9. La représentation, en tant qu'objet de la pensée, est le lieu de de la mise en relation du sujet et de l'objet, de l'entendement et de la sensibilité, du concept et de l'intuition, de la spontanéité et de la réceptivité, de la forme et de la matière.
  10. Nous pourrions de nos jours parler d'épistémologie. Ce n'est probablement pas dû au hasard que « Epistemology » ait été choisi pour traduire « Wissenschaftslehre » en anglais au début du 20<sup>e</sup> siècle, cf. James F. Ferrier, *Institutes of Metaphysics: the Theory of knowing and Being*, Édimbourg/Londres, William Blackwood and sons, 1854, p. 46 ; Thomas-Fogiel, *op. cit.*, p. 87.
  11. Le terme *Wissen* signifie plutôt « savoir » que « connaissance », qui trouve son correspondant dans « Erkenntnis ». Cette différence est importante pour Fichte, puisqu'elle marque un trait entre la science chez Kant et dans la doctrine de la science. Puisque chez Kant la connaissance est à rapporter à la représentation d'objet, Fichte fait usage du terme « savoir » pour s'en distancier et développer un savoir réflexif. Il va sans dire que Kant utilise le terme de la « réflexion », qui correspond parfaitement à celui de Fichte, mais Kant ne l'a pas élevé au niveau d'un principe fondationnel. Au sujet de la réflexion chez Kant, cf. Antoine Grandjean, *Critique et réflexion: essai sur le discours kantien*, Paris, Vrin, 2009 ; cf. Thomas-Fogiel, *Critique de la représentation: étude sur Fichte*, Paris, J. Vrin, 2000, p. 96.

12. Fichte, *Œuvres choisies de philosophie première*, trad. Alexis Philonenko, troisième édition augmentée, Paris, Vrin, 1999, *Principes de la doctrine de la science (Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre* (= GWL ou *Grundlage*); GWL, § 1. Du premier principe inconditionné absolument, p. 17 (nous soulignons).
13. Le conditionné s'oppose à l'inconditionné par le fait qu'il est possible de remonter à sa cause, qui est autre que lui-même, et qu'il présuppose comme raison de son existence.
14. La doctrine de la science de Fichte adopte un large vocabulaire, puisqu'elle adapte son discours à l'objet questionné. Nous reviendrons sur ce point important dans la section abordant le polyglottisme fiction.
15. Le dogmatisme est ici l'attitude philosophique des kantien orthodoxes, qui prennent à la lettre le texte kantien à la manière d'un donné non questionné.
16. Le terme allemand pour désigner la réflexion, *Tathandlung*, compose d'ailleurs ces deux sens de l'activité (*Tat* et *Handlung*) que n'a pas «réflexion», et permet d'en saisir le sens d'identité autoréférentielle : dans « Je suis-je » le posant et le posé, le sujet et l'objet, sont identiques.
17. L'accès à ce point de vue critique qui, chez Fichte est l'intuition intellectuelle, Kant l'avait déjà conçu, puisqu'«intellectuel» signifie déjà chez lui «ce qui a pour contenu un agir»; Kant, *Reflexionen*, n. 968, *AK*, XIV; Cité par Thomas-Fogiel, *op. cit.*, p. 15-16.
18. *Ibid.*, p. 50-51.
19. Il y a toujours un risque de mal saisir le sens de la réflexion. Cela reviendrait à interpréter les affirmations de la doctrine de la science selon les termes du régime de représentation; c'est risquer de la comprendre comme « la pensée qui se pense se pensant » au sens de « la représentation d'une représentation ». C'est d'ailleurs ce que les kantien de la lettre ont fait à la lecture de la *Grundlage*, puisque selon leur dogme rien ne pouvait être posé au-delà du fait de la représentation. Pour cette raison ils sont autocontradictoire, car du point de vue de la réflexion, ils posent, par leur libre activité de déterminer, qu'ils sont déterminés par un fait conditionné (la représentation est conditionnée par la réflexion) pris pour un inconditionné. Ils ne peuvent alors pas dire ce qu'ils disent sans se contredire.
20. *Ibid.*, p. 64 et 66.
21. Fichte, *Nouvelle présentation de la doctrine de la science, 1797-1798*, Seconde introduction, §5 «L'intuition intellectuelle». Fichte prend

un exemple de fait de conscience : le fait de penser à un objet «A». L'intuition sensible nous procure la suite de deux représentations dans le temps : (1) Je me dis de penser à un objet A, puis (2) je pense effectivement à cet objet A. Ce sont là deux représentations qui se suivent dans le temps, celle d'un devoir être à un être. Or, comment prouver que la seconde représentation découle de la première ? Que de devoir penser A découle effectivement la pensée de A ? Si je m'en tenais à ce que l'intuition sensible me fournit, alors je ferais l'expérience de deux représentations se succédant sans même pouvoir en saisir la liaison. Ce serait là deux «en soi» et non deux objets pour un même sujet. Le fondement de leur liaison se trouve dans une autre intuition, qui est intellectuelle et qui fournit la raison de leur succession. Par celle-ci je rapporte mes représentations extérieures à moi comme étant leur fondement actif, leur principe unifiant.

22. Fichte, *Von der Sprachfähigkeit und dem Ursprung der Sprache*, GA 1,3,114 ; cité par Wolfgang Janke, *Vom Bilde des Absoluten : Grundzüge der Phänomenologie Fichtes*, Berlin ; New York, de Gruyter, 1993, p. 166 : «Die Uebertragung sinnlicher Zeichen auf übersinnliche Begriffe ist indeß Ursache einer Täuschung».
23. *Ibid.*, GA 1, 3,103 ; cité par Janke, p. 158-159.
24. Fichte, *Sonnenklarer Bericht an das größere Publikum über das eigentliche Wesen der neuesten*, GA 1,7, 237 ; cité par Janke, p. 166.
25. Léon, *Fichte et son temps*, vol. I, Paris, Colin, 1922, p. 11.
26. Radrizzani, «Les raisons systématiques de l'inachèvement du système fichtéen», *Revista de Estud(i)os sobre Fichte* [en ligne], vol. 12, 2016, p. 5-6.
27. Lettre à Reinhold, Lettre à Reinhold du 21 mars 1797, GA III/3, 57 ; cité par Radrizzani, *loc. cit.*, p. 3.
28. Luis Felipe Garcia, *La philosophie comme Wissenschaftslehre : le projet fiction d'une nouvelle pratique du savoir*, Hildesheim, Georg Olms Verlag (coll. Europaea memoria. Reihe 1), 2018, p. 197 ; Comme le fait remarquer Garcia, Jean-Christophe Goddard a souligné la racine créatrice du terme lui-même «Wissenschaftslehre», qui est *Wissen-Schaffen* ou *Wissensschöpfung*, littéralement : créatrice du savoir, et ce, partant de son propre discours. Cf. Goddard, Jean-Christophe, «1804-1805. La désobjectivation du transcendantal», dans *Archives de Philosophie*, tome 72, n° 3, 2009, p. 427, note.
29. Luis Felipe Garcia, *op. cit.*, p. 196-199.

30. On nomma la confrontation entre Fichte et Schiller la «Horenstreit», la querelle des *Heures*, en référence au titre de la revue tenue par Schiller, *Die Horen*; pour une contextualisation de la genèse de l'essai en question cf. Fichte, GA, *Vorwort*, 315-332 et Radrizzani, «De l'esthétique du jugement à l'esthétique de l'imagination, ou de la révolution copernicienne opérée par Fichte en matière d'esthétique», p. 135-136; Pour un contexte sur les réponses, cf. la présentation de Jean-Louis Vieillard-Baron dans sa traduction de Fichte, *La destination du savant*, Paris, Vrin, 2016.
31. Restant privée, la querelle s'est restreinte à la réponse de Fichte aux *Lettres sur l'éducation esthétique* de Schiller, dont il refusa la publication dans sa revue *Die Horen*, parce que ce dernier la jugea hors-sujet et trop complexe pour les lecteurs. Ce n'est qu'en 1800 que Fichte la publia dans sa revue, le *Philosophische Journal*. Le texte *ELP* est le résultat de l'exposé de différents cours et de leur courte correspondance sur le sujet. Trois cours, qui deviendront, avec l'écrit ici étudié, la *Trieblehre* des *Principes de la Doctrine de la Science* dans une version retravaillée: *Ich will untersuchen, wodurch Geist vom Buchstaben in der Philosophie überhaupt sich unterscheidet*, 295 sq.; *Über Geist, und Buchstaben in der Philosophie*, 307 sq.; *Über den Unterschied des Geistes, und des Buchstabens in der Philosophie*, 315 sq.; GA II, 3, 295-342; Les lettres du 21 juin et du 3-4 août 1795: GA III, 2, 325-326, 328, 333-335, 336-340, 360-367.
32. Radrizzani suggère que la méthode du polyglottisme est déjà à l'œuvre en 1793, avant même la GWL. Cf. Radrizzani, «La "première" doctrine de la science de Fichte: introduction et traduction», dans *Archives de Philosophie*, vol. 60, n° 4, Paris, 1997, p. 623.
33. *ELP*, *op. cit.*, p. 85.
34. Elise Derroitte, «L'esthétique pulsionnelle de Fichte comme théorie de l'auto-création», in *Revue philosophie de la France et de l'étranger*, Paris, Puf, 2015/1, tome 140, p. 40-41.
35. *ELP*, *op. cit.*, p. 85.
36. Luc Ferry traduit le terme *Trieb* par «instinct»: *Sur l'esprit et la lettre dans la philosophie*, p. 83-109; Toutefois, à la fois pour restituer la cohérence sémantique avec la doctrine des pulsions (*Trieblehre*) de la GWL (puisque'elle la préfigure), et à la fois en accord avec Derroitte nous garderons le terme de «pulsion», cf. Derroitte, *loc. cit.*, p. 39, note 9; C'est en effet pour insister sur son caractère anthropologique,

c'est-à-dire radicalement différencié de la nature, que nous garderons celui de pulsion, alors que l'instinct évoque la proximité animale avec la nature.

37. *Ibid.*, p. 42-43.

38. Nous remplaçons aussi le terme d'instinct par celui de pulsion. Traduction et interprétation tirées de Giorgia Cecchinato, «Le problème d'une esthétique chez Fichte», dans *Fichte und die Kunst*, in *Fichte-Studien*, Amsterdam/New York, Rodopi, 2014/1, n° 41, p. 113 (nous soulignons); GA I/6, p. 340-341.

39. «Hierin nun, welches ich bloß im Vorbeigehen, vor die, denen es nöthig seyn könnte, erinnere, besteht das Wesen der transzendentalen Philosophie, daß nicht gerazu vorgestellt, sondern daß das *Vorstellen* vorgestellt werde, daß nicht, nach Art des gemeinen Menschenverstandes, unmittelbar über das vorgestellte, sondern über das vorstellende: und erst vermittelt dieses über das vorgestellte reflektirt werde», GA II/3, *Über den Unterschied des Geistes, und des Buchstabens in der Philosophie*, p. 325-326. Il s'agit ici de l'un des cours portant sur le même sujet que l'écrit. Trad. tirée de Cecchinato, *loc. cit.*, p. 114.



# Dénaturaliser la femme : *Le deuxième sexe* entre modernité et postmodernité

CAPUCINE MERCIER, *Université Laval*

RÉSUMÉ : En entreprenant d'étudier le sujet femme pour en dévoiler la signification dans *Le deuxième sexe*, Beauvoir est amenée à déborder son propre cadre théorique et à user d'une nouvelle méthode philosophique qui n'est pas sans évoquer la généalogie foucauldienne. Sa démarche de dénaturalisation de la femme fait émerger une tension entre deux conceptions du sujet : celle, existentialiste, d'un sujet souverain qui constitue la prémisse théorique de Beauvoir, et celle d'un sujet constitué par son environnement, comme l'est le sujet femme, qui surgit de l'analyse philosophique. *Le deuxième sexe* se présente ainsi comme un point de transition entre la pensée philosophique moderne et celle, postmoderne, qui remet en cause la souveraineté du sujet.

## *Introduction*

Ouvrage long, riche, et parfois déroutant, *Le deuxième sexe* de Simone de Beauvoir se présente comme une enquête sur le sujet femme. Il s'agit sans conteste d'un texte fondateur pour le féminisme, qui continue de susciter la réflexion encore aujourd'hui. La démarche de Beauvoir se laisse en effet difficilement cerner ; la philosophe fait appel à une multiplicité de sources (histoire, biologie, littérature, mythes, etc.) et de méthodes. Mais plus encore, c'est l'objet même de l'analyse qui déroute, puisqu'il n'est justement pas posé comme objet, mais mis en question. En analysant le sujet

femme, Beauvoir ne dissèque pas un objet donné, mais soulève un problème ; elle demande : « qu'est-ce qu'une femme ?<sup>1</sup> ». Sa démarche nous paraît avoir par là quelque chose de profondément original, et même de révolutionnaire, qui explique que *Le deuxième sexe* nourrisse encore la réflexion féministe aujourd'hui. Bien qu'elle soit certainement basée sur des préceptes existentialistes, humanistes et phénoménologiques, l'analyse déployée dans *Le deuxième sexe* déborde ce cadre, voire en révèle les contradictions, et pointe même vers un certain postmodernisme.

En effet, en essayant d'étudier le phénomène « femme » dans *Le deuxième sexe*, Beauvoir en vient à penser un sujet au moins en partie déterminé par sa situation, ce qui crée une certaine tension dans son œuvre entre deux notions distinctes du sujet : celle d'un sujet existentialiste (libre et transcendant) d'inspiration sartrienne, qui constitue l'une des prémisses théoriques de sa démarche et celle d'un sujet « constitué » par sa situation, qui est en quelque sorte le point d'arrivée de sa réflexion<sup>2</sup>. Nous soulignerons ici la particularité de la démarche de Beauvoir dans *Le deuxième sexe*, qui fait de cette œuvre un point de transition entre une conception moderne et humaniste du sujet souverain, et une conception postmoderne du sujet *constitué*. Cette analyse se fera en trois temps. Nous caractériserons d'abord brièvement la démarche féministe particulière de Beauvoir dans *Le deuxième sexe* comme une *dénaturalisation* de la femme. Puis, nous considérerons en quoi cette démarche s'éloigne des préceptes mêmes de l'existentialisme de par son objet d'analyse particulier : le sujet femme. Pour ce faire, nous ferons appel à diverses commentatrices qui examinent l'œuvre beauvoirienne dans la perspective du féminisme de la troisième vague, soit avec des outils théoriques inaccessibles à Beauvoir. Finalement, nous montrerons en quoi la démarche beauvoirienne peut être considérée comme une généalogie, et se rapproche en général du courant poststructuraliste qui la suit chronologiquement. Il apparaîtra alors non seulement que *Le deuxième sexe* anticipe certains aspects de la pensée philosophique postmoderne, mais aussi qu'à travers l'œuvre fondatrice de Beauvoir, c'est la démarche féministe elle-même qui ébranle la notion philosophique du sujet.

### *1. Dénaturaliser la femme*

*Le deuxième sexe* s'ouvre sur un constat, à savoir, qu'il existe des femmes, et sur une question : « qu'est-ce qu'une femme ? ». Beauvoir pose donc au départ non une thèse, mais un problème. Elle commence en constatant l'*existence* des femmes et en s'interrogeant sur sa *signification*, en vertu du précepte existentialiste « l'existence précède l'essence ». Beauvoir rejette donc à l'avance toute notion d'une *essence* de la féminité qui précéderait l'existence féminine. Mais elle nie aussi tout nominalisme ; affirmer que la signification de « femme » ne renvoie à aucune vérité éternelle n'implique pas que ce terme soit vide de sens. Le mot « femme » a bien un contenu. Car le social n'est pas rien ; au contraire, les significations humaines ont un sens absolu, quoique sujet à changement<sup>3</sup>. Simplement, le fait qu'une certaine catégorie d'êtres existe ne nous informe pas *a priori* sur sa signification ; la signification de l'existence féminine et de la catégorie « femme » doit plutôt être tirée de cette existence même.

Beauvoir commence donc, non en tenant la notion de « femme » pour acquise (en la considérant comme naturelle), mais en la problématisant. Par conséquent, son analyse ne présuppose pas l'oppression de la femme, mais met à jour ce problème à partir de son étude de l'existence féminine, en dévoilant cette existence comme *caractérisée par la domination masculine*. Cette démarche se distingue de celle des féministes de la première vague ; après Beauvoir, le féminisme n'est plus simplement un mouvement qui vise à obtenir des droits pour une certaine catégorie d'êtres : il devient une mise en cause de cette catégorie même. Des questions comme « la femme devrait-elle exister ? » et « quelle est sa signification ? » surgissent et compliquent le simple problème de l'égalité entre les hommes et les femmes. Afin de découvrir la signification de cet « être étrange » qu'est la femme, Beauvoir décrit donc en détail l'existence féminine, ainsi que les divers mythes qui définissent la signification de la féminité. Suspendant tout présupposé au sujet de la femme, elle l'étudie comme un *phénomène*, ce qui pousse certaines autrices à qualifier sa démarche de phénoménologique<sup>4</sup>.

Cette approche a pour effet direct et révolutionnaire de *dénaturaliser* la femme. En niant toute essence naturelle de la féminité, Beauvoir montre que la femme est le produit d'une situation sociale, un « produit élaboré par la civilisation<sup>5</sup> ». Elle s'attache ainsi, non à *comprendre* l'infériorité féminine, ce qui reviendrait en fin de compte à la justifier, mais plutôt à démontrer qu'elle est un fait humain contingent, et non naturel. L'oppression de sujets subalternes fait en effet souvent appel à la notion de nature, par exemple lorsque les caractéristiques « naturelles » des personnes opprimées sont évoquées pour justifier leur oppression<sup>6</sup>. Ce mécanisme est à l'œuvre dans la domination patriarcale que décrit Beauvoir. Les caractéristiques de la femme sont en effet considérées comme un fait naturel, une essence : c'est la notion d'« éternel féminin », que Beauvoir rejette dès l'introduction. Dans le deuxième tome du *Deuxième sexe* la philosophe montre que ces caractéristiques sont bien plutôt l'effet de la situation particulière de la femme. Elle résume ainsi le résultat de sa recherche : « les conduites que l'on dénonce ne sont pas dictées à la femme par ses hormones ni par les cases de son cerveau : elles sont indiquées en creux par sa situation<sup>7</sup> ». En plus d'être naturalisée comme catégorie, la femme est aussi fortement associée à la nature dans l'imaginaire collectif. Dans le chapitre « Mythes » Beauvoir explore la signification du féminin dans la culture occidentale et son association à la nature, à la chair et à la magie : « La femme nous est apparue comme *chair* : la chair du mâle est engendrée par le ventre maternel et recrée dans les étreintes de l'amante ; par là la femme s'apparente à la *nature* : bête, vallon de sang, rose épanouie, sirène, courbe d'une colline, elle donne à l'homme l'humus, la sève, la beauté sensible et l'âme du monde<sup>8</sup> ». Associée à l'immanence de la nature, la femme est comme elle subordonnée à l'homme, qui représente la transcendance et la raison.

La naturalisation de la femme a ainsi deux effets : elle légitime les rapports de pouvoir en place (les femmes sont subordonnées aux hommes parce qu'elles leur sont « naturellement » inférieures), et elle prévient à la racine toute possibilité de résistance. En effet,

ce qui est « naturel » paraît échapper à l'histoire : « une situation qui s'est créée à travers le temps peut se défaire en un autre temps [...] ; il semble au contraire qu'une condition naturelle défie le changement<sup>9</sup> ». La *dénaturalisation* est donc la première étape nécessaire pour combattre l'oppression des femmes : c'est par ce processus que Beauvoir lève l'illusion qui présente leur infériorité et leur subordination comme un destin inéluctable.

## 2. *Un sujet existentialiste ?*

Nous avons souligné que Beauvoir s'attaquait à la question du sujet femme en suspendant toute supposition d'une nature ou d'une essence féminine. Elle admet toutefois elle-même qu'il est impossible de traiter d'un sujet sans prendre parti pour certaines valeurs : « il n'est pas de description soi-disant objective qui ne s'enlève sur un arrière-plan éthique<sup>10</sup> ». Son approche n'est donc pas dénuée de présupposés ; au contraire, s'opposer à la *situation* faite au sujet femme requiert un certain cadre éthique. Beauvoir clarifie dès l'introduction du *Deuxième sexe* sur quelles bases elle entend analyser la situation de la femme : « la perspective que nous adoptons, c'est celle de la morale existentialiste<sup>11</sup> ». Cette morale, inspirée de l'opposition élaborée par Jean-Paul Sartre entre la transcendance de la conscience et l'immanence des objets, se fonde sur la reconnaissance de la transcendance comme caractéristique essentielle du sujet : « tout sujet se pose concrètement à travers des projets comme une transcendance<sup>12</sup> ». Elle permet donc à Beauvoir de condamner la situation faite aux femmes, par laquelle on les prive de leur transcendance et les condamne à retomber dans l'immanence.

Si Beauvoir s'appuie sur une conception sartrienne du sujet<sup>13</sup>, celle-ci ne se trouve pas pour autant simplement reproduite dans son œuvre. Plusieurs autrices ont au contraire relevé que Beauvoir dépasse le cadre de l'existentialisme sartrien ; pour certaines, loin de simplement imiter Sartre, Beauvoir le subvertirait<sup>14</sup>. En effet, Sartre conçoit la liberté comme *ontologique*, c'est-à-dire comme une caractéristique fondamentale de toute conscience : « ma liberté

est perpétuellement en question dans mon être ; elle n'est pas une qualité surajoutée ou une propriété de ma nature ; elle est très exactement l'étoffe de mon être<sup>15</sup> ». La conscience constitue pour lui un *pour-soi*, c'est-à-dire que contrairement aux objets qui ont en eux-mêmes leur essence, elle n'acquiert son sens qu'à travers son existence, soit en agissant dans le monde. C'est cette absence d'essence prédéterminée qui constitue la liberté fondamentale de la conscience ; son être est toujours à accomplir, en projet. Sartre reconnaît par ailleurs que la liberté ne se réalise que dans un monde intersubjectif : « le pour-soi ne peut se choisir qu'au-delà de certaines significations dont il n'est pas l'origine<sup>16</sup> ». Or, pour Beauvoir, cet aspect relationnel de la liberté prime sur son caractère ontologique. Amenant au premier plan l'élément intersubjectif de la liberté présent dans la pensée sartrienne, elle affirme qu'autrui seul peut m'offrir des possibilités concrètes de réaliser ma liberté, comme je peux en offrir à la réalisation de la sienne. Ou, à l'opposé, autrui peut me priver de toute possibilité concrète de me réaliser, ce qui se produit par exemple lorsqu'un groupe est opprimé. C'est pourquoi, si la liberté de la conscience est pour Sartre inaliénable, Beauvoir est quant à elle réticente à admettre qu'un être privé de toute possibilité concrète de réaliser sa liberté puisse encore être « libre ». Ainsi, dans *La force de l'âge*, Beauvoir relate un débat qu'elle eut avec Sartre sur l'importance de la situation pour la liberté. Alors que Sartre soutenait que même une femme enfermée dans un harem est encore libre<sup>17</sup>, Beauvoir arguait au contraire que dans une telle situation on ne pouvait plus parler de liberté. Elle conclut : « je m'obstinaï longtemps et je ne cédaï que du bout des lèvres. Au fond, j'avais raison<sup>18</sup> ».

Pour Linda Singer, cette sensibilité au rôle joué par autrui dans mes propres possibilités s'explique par la *situation* de Beauvoir elle-même. L'écriture de Beauvoir exprime selon elle le point de vue de la différence ; celui d'une femme dans un monde d'hommes, le monde de la philosophie. C'est d'ailleurs en pensant la situation spécifique des femmes que Beauvoir réalise qu'une notion abstraite de liberté ne suffit pas et que, dans certains cas,

il ne reste aucune liberté réelle. Elle s'oppose ainsi à un idéal de liberté caractéristique d'une situation privilégiée. En effet, remarque Singer, les personnes occupant une position de privilège, comme c'est le cas de Sartre, tendent à concevoir la liberté comme une caractéristique personnelle ; celles et ceux qui, au contraire, sont opprimé. e. s, savent que la liberté se situe dans les relations avec autrui. Un point de vue non privilégié entraîne donc une conscience accrue du rôle d'autrui dans la définition de la situation et des possibilités d'un individu. En effet, pour les personnes dont la liberté n'est pas socialement reconnue et appuyée, une éthique de l'autonomie qui définit les relations aux autres en termes de distance et d'indifférence ne suffit pas<sup>19</sup>. Beauvoir représente donc «une voix discordante, résistant à l'idée d'une liberté isolée<sup>20</sup>».

Ce faisant, elle mine à la racine la conception du sujet autonome qui est celle de l'existentialisme sartrien et de la tradition philosophique moderne en général. En effet, la tradition qui mène de René Descartes à la phénoménologie husserlienne et à Sartre met l'accent sur la transcendance de la subjectivité, ce qui l'amène à négliger l'importance d'autrui et de l'environnement dans la constitution de ce sujet. Le sujet transcendant est conçu comme premier et indépendant par rapport au monde. C'est ce qu'exprime Descartes lorsque, décrivant sa découverte d'un pur *cogito*, il écrit : «je connus là que j'étais une substance dont toute l'essence ou la nature n'est que de penser, et qui pour être n'a besoin d'aucun lieu ni ne dépend d'aucune chose matérielle<sup>21</sup>». Edmund Husserl reprend cette idée du sujet comme point de départ radical de toute connaissance en fondant la méthode phénoménologique. Comme Descartes, son approche philosophique l'amène à considérer le monde comme secondaire par rapport à la conscience, dont il tire son sens : «l'existence naturelle du monde - du monde dont je puis parler - présuppose comme une existence en soi antérieure celle de l'*ego* pur et de ses *cogitationes*. Le domaine d'existence naturelle n'a donc qu'une autorité de second ordre et présuppose toujours le domaine transcendantal<sup>22</sup>». Martin Heidegger, puis Sartre s'inscrivent dans cette tradition qui prend le sujet pour point

de départ absolu, reléguant les relations à autrui et au monde au «second ordre». Ces auteurs traitent bien sûr de l'intersubjectivité dans leur œuvre, mais ils l'envisagent comme l'une des composantes de l'expérience d'une conscience pure, qui constitue ses rapports au monde plutôt qu'elle n'est constituée par eux. Cette priorité et cette autonomie du sujet se trouvent radicalement mises en cause dans la seconde moitié du vingtième siècle par les philosophies postmodernes qui visent à décentrer le sujet, c'est-à-dire qui conçoivent le sujet comme produit par son environnement<sup>23</sup>. Michel Foucault, par exemple, théorise la constitution du sujet comme un assujettissement originaire aux normes d'un régime de pouvoir et de savoir. Le féminisme de la deuxième vague se fait lui aussi critique du sujet moderne en lui opposant un sujet situé, c'est-à-dire constitué par sa relation au monde et par la place qu'elle ou il y occupe. C'est ce mouvement de décentrement du sujet qui s'amorce selon nous à travers l'importance accordée par Beauvoir à la *situation*. En reconnaissant que la situation des femmes joue un rôle fondamental dans leurs possibilités de se réaliser dans le monde, Beauvoir ouvre la porte à un questionnement de l'universalité et de l'autonomie du sujet. En d'autres termes, il devient pertinent de se demander si tous les sujets ont vraiment les mêmes caractéristiques ontologiques fondamentales, et si la situation n'est peut-être pas aussi, sinon plus, originelle que la subjectivité.

Si la propre subjectivité féminine de Beauvoir l'amène possiblement à nuancer sa compréhension du sujet, c'est toutefois plus fondamentalement le sujet d'analyse très particulier que choisit Beauvoir dans *Le deuxième sexe* qui la force à s'éloigner radicalement du modèle du pur cogito cartésien. Beauvoir s'y éloigne d'ailleurs de façon plus marquée de l'existentialisme sartrien, auquel elle restait davantage fidèle dans ses travaux précédents. Susan Hekman avance ainsi que pour analyser l'existence féminine, Beauvoir doit ni plus ni moins inventer une nouvelle méthode philosophique, qui prend pour point de départ les êtres humains en tant qu'ils sont singulièrement situés, et non en les considérant comme des entités abstraites<sup>24</sup>. En effet, nous avons

vu que Beauvoir se refuse à définir la femme par une quelconque essence. Sa méthode consiste plutôt à considérer l'existence féminine pour tâcher d'en découvrir la signification. Or, considérer l'existence des femmes, c'est considérer celles-ci dans un contexte social concret, en interaction avec autrui ; d'autant plus que Beauvoir relève rapidement que c'est par rapport à l'homme que la femme se définit comme femme : « l'humanité est mâle et l'homme définit la femme non en soi, mais relativement à lui<sup>25</sup> ». Pour comprendre ce qu'est la femme, il faut donc nécessairement la considérer dans ses rapports avec autrui : elle est femme parce qu'elle n'est pas homme, parce qu'elle est subordonnée à l'homme. Or les méthodes philosophiques que Beauvoir a à sa disposition ne sont que partiellement adéquates : le sujet de l'analyse « fait effectivement éclater les limites de ces philosophies<sup>26</sup> ». Si la position de Beauvoir quant à la femme, et la méthode employée dans *Le deuxième sexe* peuvent sembler confuses ou dérouter le lecteur, ce serait donc en raison de la nature radicale de l'entreprise. Beauvoir est pour ainsi dire en terrain inconnu ; les outils philosophiques dont elle dispose commencent, face à la réalité à analyser, à montrer leurs limites et à révéler le besoin d'une nouvelle façon de penser l'interdépendance et la constitution du sujet à travers ses relations avec d'autres sujets et avec son environnement.

Beauvoir s'éloigne donc de la doctrine existentialiste en accordant un rôle important à la *situation* dans la définition du sujet et en relativisant la liberté ontologique sartrienne. C'est pourquoi Sonia Kruks propose de positionner le sujet beauvoirien entre le sujet moderne et le sujet postmoderne<sup>27</sup>. Elle le décrit comme un sujet *situé*, soit largement défini par sa situation : il ne s'agit pas d'une conscience pure, mais d'un être incarné existant dans un certain corps, à une certaine époque et dans un certain contexte social. Contrairement au sujet moderne, le sujet situé de Beauvoir ne peut pas être abstrait des caractéristiques contingentes qui définissent sa place unique dans le monde ; par conséquent, il n'est pas autonome, mais dépend des autres sujets dans ses possibilités.

### 3. Enquête généalogique

L'importance de la *situation* pour la formation du sujet dans le cas des femmes est donc telle qu'elle explose le cadre d'analyse moderne et force une certaine redéfinition du sujet lui-même. L'expérience vécue de la femme remet en cause l'idée de pure conscience, d'autonomie, de liberté comme caractéristiques du sujet ; elle interroge l'idée même d'un sujet préexistant à sa situation. La femme est constituée comme *femme* en relation avec d'autres sujets, elle est constituée comme *Autre* par un autre (l'homme). « On ne naît pas femme, on le devient » semble sous-entendre que le sujet est un devenir, ou du moins le produit d'un certain devenir, dans un contexte social et historique.

Tous ces éléments sont présents dans la pensée de Beauvoir, bien qu'elle-même ne les assume que par moments. Car Beauvoir n'abandonne jamais complètement la notion d'un sujet pur qui précéderait ce « devenir » femme : c'est en vertu de cette norme du sujet libre, caractérisé par sa transcendance, qu'elle s'oppose à l'oppression des femmes. Si elle peut écrire que les femmes sont maintenues indûment dans l'infériorité et privées de leur transcendance de sujet, c'est parce qu'elle compare le sujet femme à un modèle du sujet libre qui préexisterait à l'oppression ou continuerait d'exister potentiellement en chaque femme<sup>28</sup>. En d'autres mots, les femmes peuvent se libérer *parce que leur liberté est plus fondamentale que leur oppression* ; elle est une caractéristique universelle de tout sujet. Cette conception d'un sujet universel différencie la pensée beauvoirienne du postmodernisme et explique que Kruks place son « sujet situé » entre le sujet moderne et le sujet postmoderne, dont il évite selon elle les écueils, en en préservant toutefois la capacité<sup>29</sup>.

La pensée de Beauvoir n'en manifeste pas moins, serait-ce même à son insu, une certaine ouverture vers le postmodernisme. La méthode unique qu'elle emploie dans *Le deuxième sexe* pour dévoiler la signification de la femme, lue par certaines comme une phénoménologie, rappelle plutôt selon nous la *généalogie* que théorise Michel Foucault en s'inspirant de Friedrich Nietzsche<sup>30</sup>.

Cette méthode généalogique s'oppose au point de vue *métaphysique*, qui cherche en tout phénomène une essence qui soit sa cause et pourrait être retrouvée dans sa forme la plus pure à son « origine ». À l'opposé de cette attitude, la généalogie consiste à adopter un point de vue « radicalement historique » en supposant que les phénomènes qui nous apparaissent comme des objets stables n'ont pas de cause unique, mais sont constitués historiquement à partir de sources disparates<sup>31</sup>.

Ainsi, pour Beauvoir, comprendre la signification du phénomène « femme » ne peut pas consister à identifier une cause et ses effets<sup>32</sup>. L'infériorité de la femme n'a pas pour Beauvoir de cause fondamentale, elle n'est pas non plus « arrivée »<sup>33</sup> ; on tenterait en vain de la retracer à un événement historique. Comme Foucault après elle, Beauvoir a conscience qu'identifier la cause ou l'origine d'un phénomène, c'est déjà lui reconnaître une essence, et en un sens justifier son existence<sup>34</sup>. Dans le cas des femmes, vouloir attribuer leur subordination à un manque de force physique, à une nature plus docile ou sociable, ou encore la faire remonter à un événement historique précis, c'est déjà la rationaliser, lui accorder une substance qu'elle n'a pas. Tout ce qui peut être dit pour *expliquer* l'état présent des choses ne pourra que *justifier* cet état. C'est ce que Beauvoir exprime lorsqu'elle écrit : « mais précisément le seul fait que la femme est *Autre* conteste toutes les justifications que les hommes n'ont jamais pu en donner ; elles leur étaient trop évidemment dictées par leur intérêt<sup>35</sup> ». Voilà pourquoi Beauvoir ne tente à aucun moment d'*expliquer* l'oppression des femmes, soit d'en énumérer les « raisons » ; elle la constate et la décrit dans ses effets. Pour paraphraser Foucault, la question à poser n'est pas « pourquoi ? », mais « comment ? ». La *raison* de l'oppression doit demeurer à jamais mystérieuse, car cet état des choses n'est pas nécessaire, mais absolument contingent. Si Beauvoir pose la question « comment toute cette histoire a-t-elle commencé<sup>36</sup> ? » elle se garde bien d'y répondre et souligne plutôt que toutes les réponses qui y ont été faites à travers les âges sont suspectes, car, venant d'hommes, elles visaient avant tout à justifier l'état présent des choses.

La méthode de Beauvoir est donc généalogique en ce qu'elle ne cherche pas une origine ou une explication, mais fait plutôt la description de la constitution d'une réalité à travers la multiplicité de facteurs qui la composent : « nous essaierons de montrer positivement comment la "réalité féminine" s'est constituée<sup>37</sup> ». Beauvoir n'emploie pas non plus le terme « être » pour référer à l'essence d'une chose ; comme elle le souligne dans un passage traitant de l'infériorité des femmes, « être c'est être devenu, c'est avoir été fait tel qu'on se manifeste<sup>38</sup> ». Si elle fait une description aussi large de la femme, couvrant les mythes, les aspects biologiques, psychologiques et historiques et les différentes étapes de la vie féminine, c'est qu'elle considère que la femme est le produit d'une multiplicité de circonstances : « aucun facteur singulier ne définit son destin<sup>39</sup> ».

#### *4. Vers le sujet postmoderne*

En plus d'employer une méthode qui ressemble à la généalogie par sa volonté de ne supposer aucune essence au phénomène étudié, les conclusions auxquelles parvient Beauvoir semblent aussi devancer le travail de Foucault sur le sujet. Comme nous l'avons vu, Beauvoir révèle que la femme est le produit de sa situation : « car non seulement la femme ne choisit pas sa situation, selon Beauvoir, elle est le produit de cette situation<sup>40</sup> ». En reconnaissant que le sujet est constitué, du moins dans le cas d'une situation de subordination comme celle des femmes, la philosophe ouvre le chemin à la pensée foucauldienne. Foucault, en effet, s'intéressera à la constitution des sujets au sein de régime de pouvoir et de savoir qui déterminent à quelles conditions se constitue la subjectivité<sup>41</sup>. Le féminisme de la deuxième, et surtout de la troisième vague, sera quant à lui l'héritier direct du questionnement de Beauvoir sur le sujet à travers la « femme ».

Beauvoir elle-même ne va toutefois pas jusqu'à théoriser elle-même un sujet constitué. Comme nous l'avons montré, elle demeure attachée à une conception du sujet moderne qui fournit à son analyse un cadre éthique, celui de la morale existentialiste. Son ambiguïté

face à la naturalité des corps l'empêche également de franchir ce pas. Si elle montre que la féminité est une signification humaine contingente, elle semble toutefois (du moins par moment) considérer le corps femelle comme un donné naturel. Elle dénaturalise la femme en montrant que le caractère « féminin » est le produit d'une situation sociale, mais cette dénaturalisation ne s'étend pas au corps. Par exemple, elle écrit dans la conclusion du *Deuxième sexe* : « il demeurera toujours entre l'homme et la femme certaines différences [...] ses rapports à son corps, au corps mâle, à l'enfant, ne seront jamais identiques à ceux que l'homme soutient avec son corps, avec le corps féminin et avec l'enfant<sup>42</sup> ». Une telle affirmation présente les corps sexués comme des faits véritablement naturels, dont la signification n'est susceptible d'évoluer historiquement que dans une certaine limite ; bref, quelque chose de « naturel » demeurera toujours dans le sexe. En impliquant un certain lien de nécessité entre le corps sexué et l'expérience vécue, cette supposition rétablit la connexion entre « femelle » et « femme » que Beauvoir cherche par ailleurs à briser. Stevi Jackson résume ainsi l'ambivalence de Beauvoir par rapport aux « faits » naturels que constituent pour elles les différences physiologiques et biologiques entre les sexes : « alors même qu'elle traite les différences corporelles comme des “faits” et qu'elle ne parvient pas à une mise en question adéquate de la science patriarcale qui a produit ces faits, elle poursuit en affirmant “qu'en eux-mêmes, ils n'ont aucune signification”<sup>43</sup> ». Incapable de contester radicalement la naturalité des faits biologiques, comme le feront les féministes matérialistes, Beauvoir met du moins en cause leur signification.

Une tension demeure donc irrésolue dans son œuvre : Beauvoir entame le processus de dénaturalisation du sujet femme, mais ne le mène pas à bout. Le féminisme matérialiste et le féminisme *queer* radicaliseront la pensée beauvoirienne en avançant la thèse que le sexe biologique est lui aussi un construit social, achevant ainsi la dénaturalisation de la catégorie femme. Refusant de reconnaître une quelconque signification « naturelle » aux corps sexués, ces théories affirment que ce sont en tant qu'ils sont investis de significations

humaines façonnées par divers rapports de pouvoir que les corps sont perçus comme « mâle » et « femelle »<sup>44</sup>. Dans leur refus de tout fait naturel « brut », ces théoriciennes se situent dans le sillage direct de la pensée beauvoirienne. Beauvoir elle-même, toutefois, ne remet pas en cause l'évidente matérialité du sexe biologique et concentre plutôt sa critique sur la signification donnée à ses catégories.

### Conclusion

En somme, l'analyse que Beauvoir fait de la femme est révolutionnaire du point de vue du sujet : elle amorce en quelque sorte l'évolution de la conception moderne du sujet vers sa conception postmoderne dans la pensée féministe, sinon dans la philosophie même. Confrontée à toute une classe d'êtres constitués comme inférieurs au sein d'une société patriarcale, Beauvoir est amenée à interroger de façon radicale l'importance de la *situation* dans la constitution du sujet. La méthode même qu'elle développe pour analyser le sujet femme est entièrement nouvelle. Refusant de simplement définir la femme par son corps et mettant en suspens toute croyance en une essence de la féminité, son approche est moins phénoménologique (la phénoménologie husserlienne étant après tout la recherche d'une *essence*) que généalogique. Beauvoir cherche à cerner *comment* la femme est devenue (et continue à *devenir*) ce qu'elle est. Ce faisant, elle montre que les traits qui la caractérisent découlent de la situation d'infériorité dans laquelle elle est maintenue. La démarche de Beauvoir tire toutefois sa force critique d'une conception existentialiste du sujet, qu'elle est par conséquent incapable de remettre fondamentalement en cause.

Loin de l'invalider, cette tension entre le cadre théorique, issu d'une tradition philosophique moderne, et le résultat de sa réflexion se révèle fertile pour le féminisme. En effet, c'est cette contradiction qu'exploitent les théoriciennes qui suivent Beauvoir pour critiquer la conception humaniste d'un sujet universel. Dans le sillage du *Deuxième sexe*, la réflexion féministe sur le sujet se divise en deux tendances, qui mettent chacune à leur façon en cause la notion humaniste du *sujet universel*. Certaines penseuses

s'attachent à montrer que les valeurs supposément universelles de la transcendance et de la liberté sont de fait implicitement masculines, puisqu'elles sont le produit d'une société inégalitaire où le féminin, l'immanence et le corps sont dévalués. Ces féministes tentent d'habiter la position de la subjectivité féminine et d'en faire une force, un point de départ pour une contestation des valeurs masculines au nom desquelles les femmes (et bien d'autres catégories d'êtres, humains ou non) sont opprimées<sup>45</sup>. La démarche de Beauvoir ouvre ainsi la voie à une revendication du féminin que la philosophe elle-même n'a jamais tenté. Par ailleurs, d'autres héritières de Beauvoir tendront plutôt à radicaliser les éléments présents dans sa pensée que nous avons fait ressortir comme proches de la philosophie poststructuraliste<sup>46</sup>. Plutôt que de revendiquer une valorisation du féminin, elles radicalisent l'idée du sujet constitué par sa situation et définissent la femme et l'homme comme les produits d'un rapport hiérarchique. Elles soulignent ainsi que *tout sujet* est constitué en relation avec son environnement culturel, dans un contexte historique et social donné. À travers ces courants, la pensée féministe contemporaine continue à développer et à mener à terme les idées présentes en germes dans *Le deuxième sexe*, et à remettre en doute la conception philosophique du sujet. Assumant l'ambiguïté qui découle d'une prise en compte rigoureuse de la réalité des femmes, l'ouvrage de Beauvoir se révèle ainsi riche de ses contradictions.

- 
1. Simone de Beauvoir, *Le deuxième sexe, I*, Paris, Gallimard, 1949, p. 16.
  2. «Une conception différente du sujet est aussi évidente dans l'œuvre de Beauvoir : un sujet constitué plutôt que constituant, déterminé plutôt que déterminant», Susan Hekman, «Reconstituting the Subject: Feminism, Modernism, and Postmodernism», *Hypatia*, vol. 6, n° 2, 1991, p. 47, nous traduisons.
  3. «Dans le domaine terrestre, toute glorification de la terre est vraie dès qu'elle est réalisée. Que les hommes attachent du prix aux mots, aux formes [...] que dans l'amour, l'amitié ils s'accordent du prix les uns aux autres, et les objets, les événements, les hommes ont aussitôt ce prix, ils l'ont absolument», Simone de Beauvoir, *Pour une morale*

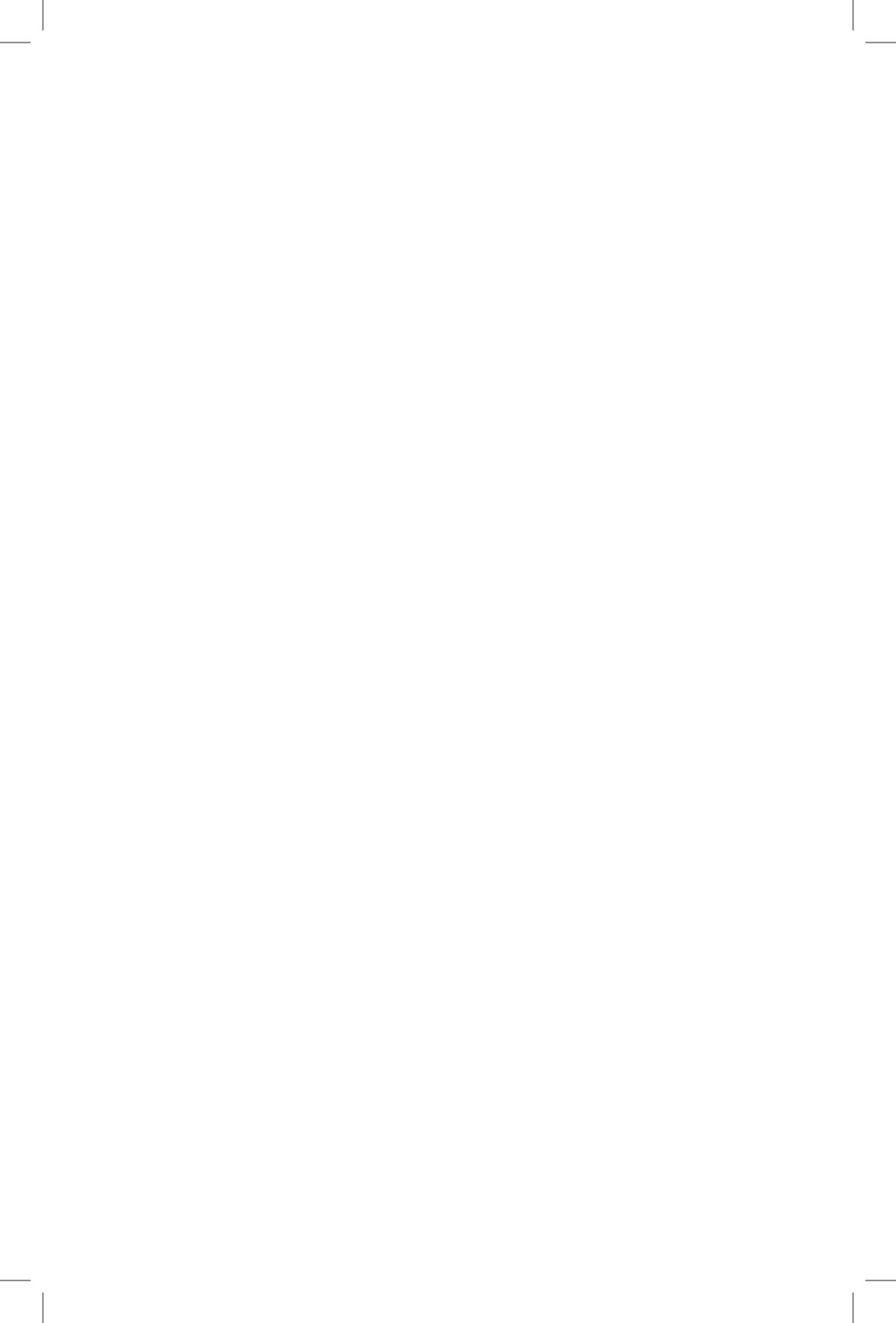
- de l'ambiguïté, Paris, Gallimard, 1947, p. 195.
4. Voir Sara Heinämaa, « Simone de Beauvoir's Phenomenology of Sexual Difference », *Hypatia*, vol. 14, n° 4, 1999, p. 114-132.
  5. Simone de Beauvoir, *Le deuxième sexe, II*, Paris, Gallimard, 1949, p. 644.
  6. C'est aussi, notamment, le cas du racisme, qui implique une « naturalisation » des caractéristiques raciales. On peut lire sur le processus de naturalisation de la race les articles « A Phenomenology of Racial Embodiment » de Linda Alcoff et « A Phenomenology of Hesitation » de Alia Al-Saji. Beauvoir elle-même souligne d'ailleurs que les mêmes processus de justifications sont à l'œuvre dans différents types d'oppression : « qu'il s'agisse, d'une race, d'une caste, d'une classe, les processus de justification sont les mêmes [...] quand un individu ou un groupe est maintenu en situation d'infériorité, le fait est qu'il est inférieur [...] le problème c'est de savoir si cet état de fait doit se perpétuer ». Simone de Beauvoir, *Le deuxième sexe, I, op. cit.*, p. 27.
  7. Simone de Beauvoir. *Le deuxième sexe, II, op. cit.*, p. 477.
  8. *Id.*, *Le deuxième sexe, I, op. cit.*, p. 389. Le rôle dévolu à la femme et à la nature dans cet imaginaire mythique est plus complexe que le simple aperçu que nous en donnons ici. Quoique la nature soit associée à l'immanence, elle garde un pouvoir mystérieux et incontrôlable, dont les différentes figures de la femme (mère, épouse, sorcière, etc.) se trouvent aussi investies. En somme, Beauvoir souligne que la relation de l'homme à la nature est trouble et ambiguë, et que par extension sa relation à la femme l'est aussi : « L'homme recherche dans la femme l'Autre comme Nature et comme son semblable. Mais on sait quels sentiments ambivalents la Nature inspire à l'homme ». *Ibid.*, p. 245.
  9. *Ibid.*, p. 21.
  10. *Ibid.*, p. 32.
  11. *Ibid.*, p. 33.
  12. *Ibid.*
  13. Voir à ce sujet les premières pages de *Pour une morale de l'ambiguïté*, où Beauvoir réfère directement à la conception du sujet développée par Sartre dans *L'être et le néant*.
  14. Linda Singer, « Interpretation and Retrieval: Rereading Beauvoir », *Women's Studies International Forum*, vol. 8, n° 3, 1985, p. 231.
  15. Jean-Paul Sartre, *L'être et le néant : essai d'ontologie phénoménologique*, Paris, Gallimard, 1943, p. 584.
  16. *Ibid.*, p. 685.

17. Sartre, en effet, n'hésite pas à affirmer que tout sujet est « absolument libre et responsable de [sa] situation », *Ibid.*, p. 672.
18. Simone de Beauvoir, *La force de l'âge*, Paris, Gallimard, 1960, p. 448.
19. Linda Singer, *loc. cit.*, p. 238.
20. *Ibid.*, p. 232.
21. René Descartes, *Discours de la méthode*, Les Échos du Maquis, 2011, p. 22.
22. Edmund Husserl, *Méditations cartésiennes*, trad. G. Peiffer et E. Levinas, Paris, Librairie philosophique J Vrin, 1966, p. 18.
23. Susan Hekman, «Reconstituting the Subject: Feminism, Modernism, and Postmodernism», *Hypatia*, vol. 6, n°2, 1991, p. 45.
24. *Id.*, «Simone de Beauvoir and the Beginnings of the Feminine Subject», *Feminist Theory*, vol. 16, n° 2, août 2015, p. 145.
25. Simone de Beauvoir. *Le deuxième sexe, I, op. cit.*, p. 21.
26. *Ibid.*, p. 138.
27. Sonia Kruks, «Gender and Subjectivity: Simone de Beauvoir and Contemporary Feminism», *Signs*, vol. 18, n° 1 1992, p. 92.
28. Ce modèle est concrètement représenté par les hommes, qui servent d'élément de comparaison tout au long de l'ouvrage, et ce, même si Beauvoir souligne que bien peu d'hommes assument pleinement leur transcendance et rencontrent l'idéal éthique existentialiste.
29. Pour Kruks, le sujet constitué postmoderne est problématique parce qu'elle comprend sa «constitution» comme une «détermination» qui exclut toute liberté réelle. On pourrait toutefois montrer que même le sujet constitué par le pouvoir de Foucault garde une part de liberté fondamentale. Foucault ne théorise pas cette liberté comme caractéristique intrinsèque d'un sujet universel, mais il la reconnaît pratiquement comme la résistance perpétuelle qui surgit partout où s'exerce un pouvoir.
30. Kruks remarque d'ailleurs que la méthode de Beauvoir ressemble à la déconstruction et à la généalogie postmoderne, en ce qu'elle œuvre à dé-essentialiser et dénaturaliser le concept de femme.
31. Voir Michel Foucault, «Nietzsche, la généalogie, l'histoire», dans *Philosophie : anthologie*, Paris, Gallimard, 2005, p. 393-423.
32. Sara Heinämaa. «What is a Woman? Butler and Beauvoir on the Foundations of the Sexual Difference», *Hypatia*, vol. 12, n° 1, 1997, p. 24.
33. «Elles [les femmes] ont toujours été subordonnées à l'homme : leur dépendance n'est pas la conséquence d'un événement ou d'un devenir,

- elle n'est pas arrivée.», Simone de Beauvoir, *Le deuxième sexe, I*, *op. cit.*, p. 20.
34. «Pourquoi Nietzsche généalogiste récuse-t-il [...] la recherche de l'origine ? Parce que d'abord on s'efforce d'y recueillir l'essence exacte de la chose, sa possibilité la plus pure, son identité soigneusement repliée sur elle-même.», Michel Foucault, *op. cit.*, p. 396.
35. Simone de Beauvoir. *Le deuxième sexe, I*, *op. cit.*, p. 24.
36. *Ibid.*
37. *Ibid.*, p. 34.
38. *Ibid.*, p. 27.
39. Susan Hekman, «Simone de Beauvoir and the Beginnings of the Feminine Subject», *Feminist Theory*, vol. 16, n° 2, août 2015, p. 142, nous traduisons.
40. Sonia Kruks, *loc cit.* p. 103, nous traduisons.
41. Voir : «Foucault» dans Michel Foucault, *op. cit.*, p. 42-49. Nous ne voulons pas insinuer ici que Beauvoir aurait inspiré Foucault, mais plutôt souligner une convergence d'idées entre ces deux auteurs.
42. Simone de Beauvoir, *Le deuxième sexe, II*, *op. cit.*, p. 651.
43. Stevi Jackson, «Théoriser le genre : l'héritage de Beauvoir», *Nouvelles questions féministes*, vol. 20, n° 4, s. d., p. 12.
44. Il nous est impossible de rendre ici pleinement justice à la thèse de la construction sociale du sexe, et notre but est simplement de souligner qu'elle se situe en continuité directe avec la démarche de Beauvoir dans *Le deuxième sexe*. Pour en apprendre davantage sur cette thèse on peut consulter *Trouble dans le genre*, de Judith Butler et *Penser le genre* de Christine Delphy. Notons simplement au passage que ces théoriciennes ne nient à aucun moment la matérialité du corps, mais soutiennent que cette matérialité ne contient *en elle-même* aucune signification. Notre perception du sexe, comme notre perception de la race, d'ailleurs, doivent selon elles être comprise comme la perception d'un *sens*, soit de la sédimentation de normes et de significations au sein d'une société, plutôt que d'un fait brut. Ce qui ne revient pas à nier l'existence du sexe : le sexe a certainement une réalité indéniable, mais il ne constitue pas le fondement du genre, sinon son effet.
45. Le mouvement de l'éthique du *care*, qui conteste directement les valeurs masculines en valorisant le *care*, ce soin nécessaire à tous les êtres vivants, est un bon exemple de cette approche. Les valeurs masculines traditionnelles sont effet fondée sur le déni du soin nécessaire à toute vie. Idéalisant l'indépendance, elles nient la

fondamentale interdépendance du vivant, invisibilisent le travail de soin et dévalorisent celles qui l'accomplissent.

46. Pensons aux féministes postmodernes anglo-saxonnes (Judith Butler, Joan Scott, Donna Haraway, Gayatri Spivak, etc.), et, du côté européen, aux féministes matérialistes (Monique Wittig, Christine Delphy, Colette Guillaumin, etc.).



# Le geste d'exclusion dans l'*Histoire de la folie* : une interprétation depuis Roger Caillois et Georges Bataille

SIMON TREMPÉ, *Université Laval*

RÉSUMÉ : Dans l'*Histoire de la folie*, Foucault décrit comment la culture occidentale vient à exclure la folie et parallèlement à se définir par la raison. Mais qu'est-ce qui ce qui décide des choix et des rejets de la culture ? Dans la préface de 1961, nous trouvons exposée une conception de la culture : celle-ci ne pourrait se poser qu'en s'opposant à ce qu'elle n'est pas. Toutefois cette conception, si intéressante qu'elle soit, ne parvient pas selon nous à rendre compte d'un geste concret qui, dans l'*Histoire de la folie*, porte sur des êtres réels. En revenant sur les exclus qui occupent le premier chapitre de ce livre (lépreux, vénériens, fous), nous croyons déceler une explication du geste d'exclusion : celui-ci serait lié au dualisme du sacré. C'est pour approfondir cette hypothèse que nous nous proposons de rapprocher le texte de Foucault avec deux autres textes, à savoir ceux de Roger Caillois, *L'homme et le sacré*, et de Georges Bataille, *La psychologie du fascisme*.

## *Introduction*

En 1961, Michel Foucault publiait son premier ouvrage : l'*Histoire de la folie*<sup>1</sup>. Comme il le dit plus tard, en 1970, il avait tenté dans ce livre « de faire une sorte de critique sociale<sup>2</sup> » à partir de l'étude des conditions économiques, politiques et institutionnelles ayant permis l'exclusion des fous à la fin du Moyen Âge, puis leur enfermement à l'âge classique.

Si ce livre possède encore aujourd'hui quelque résonance, c'est peut-être notamment en raison d'une interrogation qui s'en dégage et que l'on peut formuler ainsi : qu'est-ce qui *décide* des choix et des rejets d'une culture ? Pourquoi, par exemple, la culture occidentale a-t-elle choisi la raison et parallèlement rejeté la folie ? On trouve bien dans la préface de 1961<sup>3</sup> à l'*Histoire de la folie* une conception de la culture selon laquelle celle-ci se définit par le rejet de ce qu'elle n'est pas, mais sans que l'on sache ce qui décide de ce rejet. De même, dans l'*Histoire de la folie*, Foucault décrit comment la raison exclut et maîtrise la folie, mais reste un peu imprécis sur la nature de cette exclusion. On dira qu'il existe, comme l'avance Foucault dans la préface, « une structure de refus<sup>4</sup> ». Structure de refus, aussi vieille que la raison, qui articulerait « la perception que l'homme occidental a de son temps et de son espace<sup>5</sup> », et à partir de laquelle on discriminerait ce qui est raison *et* ce qui est folie, ce qui est digne *et* ce qui est indigne de la culture.

Toutefois, à relire attentivement la préface et l'*Histoire de la folie*, en particulier son premier chapitre, on constatera, d'une part, que la postulation d'une structure de refus est insatisfaisante pour penser le geste d'exclusion, et, d'autre part, que Foucault, lorsqu'il traite de l'exclusion dans le premier chapitre de son ouvrage, paraît faire un usage implicite d'une donnée anthropologique qui ne semble pas relever d'une structure. On peut dire que ni dans l'*Histoire de la folie* ni dans sa préface, il n'est abordé *explicitement* la source du geste d'exclusion commun à la raison et à la culture occidentale.

Cet article se propose d'éclairer ce qui motive le geste d'exclusion dans l'*Histoire de la folie*. Notre hypothèse est que Foucault, dans ses analyses, mobilise ce geste en prenant implicitement appui sur une donnée de l'anthropologie sociale, à savoir le *sacré*. Selon nous, c'est d'après le sacré et sa dualité, on y reviendra, que s'expliquerait l'exclusion d'une chose plutôt qu'une autre hors de la culture. Or cette donnée, loin de l'inventer, Foucault la trouverait dans une littérature qui en fait état. Deux textes nous ont paru en rendre compte : il s'agit du livre de Roger Caillois,

*Le geste d'exclusion dans l'Histoire de la folie :  
une interprétation depuis Roger Caillois et Georges Bataille*

*L'homme et le sacré*<sup>6</sup> (1939), et du texte de George Bataille, *La structure psychologique du fascisme*<sup>7</sup> (1933).

On sait que Foucault fût lecteur de Bataille<sup>8</sup>. Il faut aussi savoir la proximité intellectuelle entre Bataille et Caillois, comme ce dernier l'écrit dans l'avant-propos de *L'homme et le sacré* :

Je dois enfin exprimer ma gratitude à Georges Bataille : il me semble que sur cette question [le sacré] s'est établie entre nous une sorte d'osmose intellectuelle, qui ne me permet pas, quant à moi, de distinguer avec certitude, après tant de discussions, sa part de la mienne dans l'œuvre que nous poursuivons en commun<sup>9</sup>.

Cette œuvre en commun, riche malgré la brièveté du Collège de Sociologie<sup>10</sup>, renferme un certain nombre de réflexions sociologiques et philosophiques, en particulier sur le sacré et son rôle dans la communauté humaine<sup>11</sup>. Quant à ce qui rapproche Foucault et Caillois, on peut dire avec Maurice Blanchot qu'il existe une certaine proximité tant intellectuelle que stylistique ; et Blanchot rappelle également que Caillois a joué un rôle dans la publication du manuscrit de *l'Histoire de la folie*<sup>12</sup>. Enfin, il nous a semblé que le premier chapitre de *l'Histoire de la folie*, qui porte en outre sur l'exclusion du lépreux, comporte plusieurs indices permettant de penser que Foucault s'est intéressé aux travaux de Bataille et de Caillois ayant trait au sacré. En ce qui concerne le choix des deux textes - *La structure psychologique du fascisme* et *L'homme et le sacré* -, il se justifie par le fait que ces derniers traitent de l'exclusion en rapport avec le sacré.

Dans un premier temps, nous reviendrons sur la préface de *l'Histoire de la folie*, texte court et dense dans lequel Foucault pose une conception de la culture où celle-ci se pose en rejetant ce qu'elle n'est pas. Dans un second temps, nous aborderons le geste d'exclusion tel qu'il est décrit par Foucault dans le premier chapitre de *l'Histoire de la folie*. Il s'agira de clarifier ce qui est commun aux trois exclus que sont le lépreux, le vénérien, le fou. Dans un troisième temps, à l'aide du livre de Caillois nous présenterons le

sacré et son dualisme. Nous tenterons alors de montrer comment ils permettent l'articulation du geste d'exclusion. Dans un quatrième temps, enfin, il s'agira avec Bataille de préciser l'efficace du sacré ainsi que les réactions affectives qui lui sont liées.

### 1. Une conception négative de la culture

La préface de l'*Histoire de la folie* est intéressante à plusieurs égards. On y trouve en outre une conception de la culture avancée par Foucault : la culture ne se définirait pas d'abord par ce qu'elle affirme, mais par ce qu'elle rejette. Par rapport à l'*Histoire de la folie*, ouvrage qui repose en partie sur des descriptions positives et des faits concrets, la préface est un texte à la fois abstrait et elliptique dans lequel Foucault relate la naissance gémellaire de la raison et de la folie, leur opposition initiale ainsi que leur séparation définitive et dramatique. En ce sens, nous pouvons dire avec Frédéric Gros, un de ceux qui ont le mieux commenté l'*Histoire de la folie*, que la préface confère à l'étude de Foucault « la dimension d'un drame métaphysique<sup>13</sup> ».

Le drame dont il est question concerne avant tout la genèse de la raison : celle-ci, d'après Foucault, n'a pu se développer qu'en s'opposant à ce qu'elle n'est pas. Mais il ne s'agit pas, pour la raison, de simplement s'opposer à ce qu'elle n'est pas comme à un objet devant elle. Davantage, Foucault dénie à la raison d'être née une et entière ; celle-ci n'existerait que dans la distance de ce qu'elle n'est pas, la non-raison. « Est originaire la césure qui établit la distance entre raison et non-raison ; quant à la prise que la raison exerce sur la non-raison pour lui arracher sa vérité de folie, de faute ou de maladie, elle en dérive, et de loin<sup>14</sup> ». Autrement dit, c'est la raison qui, étant originairement dans la distance de la non-raison, n'étant que sous cet horizon négatif, se distingue et s'affirme par la négation de son autre - la non-raison - et ses visages de folie, de faute et de maladie. Il s'ensuit dans cette situation que la raison ne peut se poser que de manière négative : la raison se distingue de tout ce qu'elle n'est pas (la non-raison).

Ces considérations, bien qu'un peu abstraites, sont d'importance pour saisir la conception de la culture qui se dégage de la préface. Car non seulement Foucault fait jouer à la raison un rôle central dans le développement de la culture occidentale<sup>15</sup>, mais en attribue aussi la conception négative à l'entièreté de la culture : celle-ci, comme la raison, ne peut se poser qu'en s'opposant à ce qu'elle n'est pas.

La culture, pour Foucault, se constitue au moyen de *partages*. C'est par ce terme que Foucault, dans la préface, nomme le geste d'exclusion : « Est constitutif le geste qui partage la folie, et non la science qui s'établit, ce partage une fois fait, dans le calme revenu<sup>16</sup> ». Le partage est ce par quoi la culture, en rejetant ce qu'elle n'est pas, se désigne. Le geste qui partage la folie et la rejette hors de la culture signifie donc en même temps le choix essentiel, pour celle-ci, de se définir par la raison. *L'Histoire de la folie* est ainsi l'histoire du partage de la folie, et comme dit Foucault : « Il faudra aussi raconter d'autres partages<sup>17</sup> ». Au total, ce dernier en identifie cinq : partage du tragique, de l'Orient, du rêve, du désir et, enfin, de la folie.

Dans sa fonction la plus élémentaire, le geste de partage doit établir pour le compte de la culture une séparation première, distance ou limite sans laquelle elle ne peut exister : séparation entre un Extérieur où elle repousse ce qui lui est inassimilable et un Intérieur où elle se reconnaît et s'affirme, « dans le calme revenu », à travers sa science et sa raison. Les partages sont précisément ce qui permet à la culture de se *délimiter* :

On pourrait faire une histoire des *limites*, avance Foucault, - de ces gestes obscurs, nécessairement oubliés dès qu'accomplis, par lesquels une culture rejette quelque chose qui sera pour elle l'Extérieur ; et tout au long de son histoire, ce vide creusé, cet espace blanc par lequel elle s'isole la désigne tout autant que ses valeurs...

Que l'espace blanc et les valeurs désignent tout autant » la culture, cela n'empêche pas que l'élément négatif du partage intervienne avant toute positivité :

Car, poursuit Foucault, ses valeurs, elle les reçoit, et les maintient dans la continuité de l'histoire; mais en cette région dont nous voulons parler, elle exerce ses choix essentiels, *elle fait le partage qui lui donne le visage de sa positivité*; là se trouve l'épaisseur originaire où elle se forme<sup>18</sup>.

La culture trouve ainsi une existence positive en accomplissant des partages, lesquels établissent ses limites, c'est-à-dire espace blanc, vide creusé entre la culture et ce qu'elle n'est pas. Toutefois, et même à supposer que l'on accepte cette conception, on pourra se demander : qu'est-ce qui fait que la culture exclut la folie et choisit la raison ? La culture se constitue par partages, par exclusions, soit, mais qu'est-ce qui *décide* ses rejets et ses choix ? Faut-il penser la culture naissante comme déjà acquise à la rationalité ? Ou faut-il remettre au hasard ou la relativité la cause de ses choix ? Peut-on penser possible une culture qui aurait fait place à la folie plutôt qu'à la raison ?

Or, à lire attentivement la préface, on constate que Foucault donne la raison comme *originellement* négative, *originellement* condamnée à se déterminer à n'être pas la non-raison. Plus précisément, comme nous l'avons vu plus haut, ce dernier invoque une « césure » qui provoque la coupure *originnaire* entre la raison et la non-raison (cité plus haut : « Est originaire, la césure qui établit la distance entre raison et non-raison... »). C'est peut-être ici que nous touchons au plus près du drame de la préface : l'acte *originnaire* de la césure établit non seulement la raison dans la distance de la non-raison, mais elle en consacre aussi la logique négative et implacable, le principe identitaire par lesquels doit s'unifier la culture : x se distingue de tout ce qu'il n'est pas, - identité toujours seconde, toujours dérivée d'un procédé négatif, parce que *négative elle-même*. Tel est le drame de la préface : la culture serait tout entière dans l'ouverture de la césure originaire et la négativité de la

raison, condamnée à opérer des partages, des exclusions et des rejets pour s'assurer d'elle-même.

Cependant, cette césure, observons-le, est conçue ex nihilo. La préface nous présente en effet une sorte de grande coupure fondatrice, laquelle advient, mais sans que l'on sache pourquoi elle advient, sinon qu'elle est dite originaire. Cela nous paraît insatisfaisant pour saisir ce qui motive la culture à choisir la raison et à rejeter la folie, et plus généralement pourquoi elle choisit telle chose et rejette telle autre.

La préface, pour résumer, exprime bien la logique négative et exclusive qui est au cœur de l'identité de la culture, mais elle demeure, à notre avis, quelque peu abstraite pour rendre compte d'un geste - l'exclusion - qui, dans sa réalité effective, est concret, sensible, et porte sur des êtres réels. C'est cette réalité de l'exclusion que l'on voit davantage être traitée dans *l'Histoire de la folie*. L'exclusion du lépreux qui ouvre le premier chapitre en rend compte en particulier : ce n'est pas en effet au nom d'un défaut de rationalité qu'on rejetait les lépreux au Moyen Âge ; et ce n'est ni non plus entièrement au nom d'un motif médical, comme le dit Foucault : « La léproserie, écrit-il, n'avait pas de sens que médical ; bien d'autres fonctions avaient joué dans ce geste de bannissement qui ouvrait des espaces maudits<sup>19</sup> ».

Mais pourquoi la communauté des hommes exclut-elle tel être plutôt qu'un autre ? Si Foucault se propose d'examiner préliminairement l'exclusion du lépreux, c'est, à notre avis, parce que celui-ci incarne l'*extérieur* de la communauté - extérieur menaçant qu'elle doit tenir à distance. En abordant l'exclusion du lépreux, mais aussi celle du vénérien et du fou qui occupent le premier chapitre de *l'Histoire de la folie*, nous tenterons de dégager ce qui leur est commun. Nous verrons que Foucault lie leur exclusion à une certaine forme de déchéance ; et c'est cela, pensons-nous, qui constitue l'élément obscur sur lequel Foucault s'appuie pour informer le geste d'exclusion.

## 2. L'exclusion dans le premier chapitre de l'Histoire de la folie

Dans l'*Histoire de la folie*, le geste d'exclusion porte sur des personnes ayant le statut de réprouvés : à la fin du Moyen Âge, on rejette aux confins de la communauté humaine les lépreux. Quelques siècles plus tard, et de la même façon qu'avec le ladre, on exclut « pauvres, vagabonds, correctionnaires et “têtes aliénées”<sup>20</sup> ». Au XVII<sup>e</sup> siècle, il se produit ce que Foucault nomme « le grand renfermement<sup>21</sup> ». On procède alors à l'internement de tous les marginaux, c'est-à-dire tous ceux qui sont dans l'impossibilité de travailler.

Chose intéressante à noter, dans le premier chapitre de l'*Histoire de la folie*, le geste d'exclusion porte sur une série de maudits (lépreux, vénériens, fous) qui se succèdent par *héritage*<sup>22</sup>. Foucault explique en effet que, par exemple, la folie hérite de la lèpre, c'est-à-dire qu'elle prend *le rôle* de la lèpre<sup>23</sup>, et devient « cette nouvelle hantise » qui, éventuellement, suscitera « comme elle [la lèpre] des réactions de partage, d'exclusion, de purification<sup>24</sup> ». Ce qui est donc transmis, de la lèpre à la folie, c'est d'abord un certain statut - celui de l'exclu ou du paria - indissociable des *réactions* de partage, d'exclusion et, ajoute Foucault, de *purification*. L'exclu ou le paria, « cette figure insistante et redoutable qu'on ne s'écarte pas sans avoir tracé autour d'elle un cercle sacré<sup>25</sup> », appartient au rapport complexe que la communauté des hommes entretient avec ce qui lui est *autre*, inquiétant, inhumain, bref avec ce qu'elle n'est pas.

Foucault se montre ici fidèle à au moins un principe établi dans la préface : comme pour la culture, un certain geste négatif semble être essentiel à la communauté humaine, comme le montre le cas des opérations de purification entourant la lèpre : « Ces rites, écrit Foucault, qui n'étaient point destinés à la supprimer, *mais à la maintenir dans une distance sacrée*, à la fixer dans une exaltation inverse<sup>26</sup> ». Semblablement à la culture qui, dans la préface, maintient son unité dans la distance qui la sépare d'un Extérieur, la société européenne de la fin du Moyen Âge décrite par Foucault, par ses rites et ses opérations symboliques, entretient une relation avec ce qui lui est *extérieur*.

C'est ainsi que ce qui est hérité du rôle de la lèpre tient aussi, et plus généralement, à une extériorité de la présence ; c'est paraître, comme le fou, provenir d'un « autre monde<sup>27</sup> ». Et c'est contre cet *autre monde* peuplé de dangers qu'au moyen de rituels et d'interdictions de contact l'on cherche à se protéger : le ladre est retiré de la communauté, retenu dans une léproserie, souvent située à l'extérieur des murs de la ville, dans ce « monde de l'horreur<sup>28</sup> ». Quant au fou, on va jusqu'à le confier aux marins pour qu'ils l'emportent aux confins des mers, mélange de raisons pratiques et de nécessités rituelles comme l'explique Foucault :

D'un côté, il ne faut pas réduire la part d'une efficacité pratique incontestable ; confier le fou à des marins, c'est éviter à coup sûr qu'il ne rôde indéfiniment sous les murs de la ville, c'est s'assurer qu'il ira loin, c'est le rendre prisonnier de son propre départ. Mais à cela, l'eau ajoute la masse obscure de ses propres valeurs ; elle emporte, mais elle fait plus, elle *purifie* [...]. C'est vers l'autre monde que part le fou sur sa folle nacelle ; c'est de l'autre monde qu'il vient quand il débarque<sup>29</sup>.

Dans ses formes multiples, l'exclusion doit signaler et établir le partage entre un intérieur et un extérieur, la communauté et ce qui, à ses limites, a valeur d'*autre monde*. Et si Foucault évoque « une distance sacrée » ou encore « un cercle sacré » pour caractériser le geste d'exclusion qui a alors cours, c'est parce que l'objet de cette exclusion *est lui-même* sacré. Cet objet, c'est la misère. Or, il s'agit d'une misère qui possède encore, selon Foucault, une « positivité mystique<sup>30</sup> », quelque chose comme « un pouvoir de manifestation<sup>31</sup> ». Par exemple, à propos du fou, ce dernier écrit :

On a l'habitude de dire que le fou du Moyen Âge était considéré comme un personnage sacré, parce que possédé. Rien de plus faux. S'il était sacré, c'est avant tout que, pour la charité médiévale, il participait aux pouvoirs obscurs de la misère<sup>32</sup>.

Nous touchons ici au rapport étroit qui unit la misère à la violence de l'exclusion. Dans l'*Histoire de la folie*, ce qui est en effet commun aux trois exclus (lépreux, vénérien, fous), c'est la participation *aux pouvoirs obscurs de la misère* ; c'est aussi tout ce que cette misère suppose de menaces et de périls, appelant à être conjurée, écartée, purifiée ; c'est enfin, et conséquemment, se voir dénier son appartenance au cercle de l'humain et être exilés aux marges du monde où pâtit l'inhumain :

À la fin du Moyen Âge, écrit Foucault, la lèpre disparaît du monde occidental. Dans les marges de la communauté, aux portes des villes, s'ouvrent comme de grandes plages que le mal a cessé de hanter, mais qu'il a laissées stériles et pour longtemps inhabitables. Des siècles durant, ces *étendues appartiendront à l'inhumain*. Du XIV<sup>e</sup> siècle au XVII<sup>e</sup> siècle, elles vont attendre et solliciter par d'étranges incantations une nouvelle incarnation du mal, une autre grimace de la peur, des magies renouvelées de purification et d'exclusion<sup>33</sup>.

Ces étendues dont parle Foucault doivent être entendues comme ce qu'elles sont d'abord, c'est-à-dire des *lieux*. On comprendra ainsi que le rôle de la lèpre n'est pas seulement celui d'un personnage ou d'un type, l'exclu, mais relève aussi d'un lieu ou d'un espace, « géographie du mal<sup>34</sup> » dit Foucault, où se jouent « les jeux de l'exclusion<sup>35</sup> », les exiles rituels et autres pratiques de purification. Toutefois, si Foucault s'applique à montrer comment les fous « assureront dans le monde classique le rôle que tenait la lèpre à l'intérieur de la culture médiévale<sup>36</sup> », jamais il n'explique avec précision *la nature* des réactions d'exclusion ou de purification qui entourent la lèpre. Jamais non plus il n'approfondit le statut de la misère médiévale, qui après l'avoir fugacement rapprochée du sacré, lui attribue des « pouvoirs obscurs ».

Autant dans les exemples d'exclus choisis par Foucault (ladre, vénérien, fou) que dans l'attention qu'il porte à leur misère, il nous est apparu une proximité avec la notion centrale que Caillois développe dans *L'homme et le sacré*, à savoir *le dualisme du sacré*. « Distance

sacrée», «cercle sacré», «pouvoirs obscurs de la misère» - nous pensons que ces termes, pour ne prendre que les plus significatifs d'entre eux, impliquent toute une thématique du sacré. Implicite dans son ouvrage, cette thématique donnerait à Foucault les moyens d'articuler le geste d'exclusion selon l'extérieur et l'intérieur de la communauté d'une part, et d'après des réactions sensibles d'autre part. C'est cette articulation que nous voulons éclairer au moyen de Caillois et de son livre, *L'homme et le sacré*. Ajoutons qu'en plus d'éclairer ce qui lie intérieur et extérieur, le dualisme du sacré permet de préciser la nature des réactions d'exclusion. Le livre de Caillois, rappelons-le (voir notre note onzième), est une synthèse des principaux travaux sur le sacré établi par l'anthropologie et la sociologie françaises de la première moitié du XX<sup>e</sup> siècle. Foucault, croyons-nous, en était tout à fait familier<sup>37</sup>.

### *3. Le dualisme du sacré*

C'est parce que le dualisme du sacré donne au geste d'exclusion son articulation fondamentale que *L'homme et le sacré* nous a paru à propos. Par dualisme du sacré, il faut d'abord entendre la coexistence de deux qualités différentes ou de deux «côtés» différents: «le droit et l'adresse, écrit Caillois, manifestent la pureté et la faveur divine, la gauche et la gaucherie la souillure et le péché<sup>38</sup>». Est autant sacré la pureté (sacré «côté droit») que la souillure (sacré «côté gauche»), ce qui est pur et ce qui est impur, tel est la première chose à comprendre. Quand Foucault dit que le fou est sacré, c'est en effet en raison de la misère à laquelle il participe: les formes misérables de l'existence appartiennent au sacré «côté gauche». Le fou comme le lépreux, en tant que *formes sacrées impures*, sont ainsi rejetés hors de la vie profane que constitue le groupe social. Car le sacré s'oppose avant tout au profane<sup>39</sup>. Et ce sont les deux «côtés» du sacré qui demandent à ne pas être confondus avec la communauté profane des hommes:

L'usage des biens naturels, écrit Caillois, et la participation à la vie du groupe constituent et définissent en effet l'existence profane: le pur s'en exclut pour approcher des

dieux, l'impur en est banni afin qu'il ne communique pas sa souillure à ce qui l'entoure. De fait, la communauté prend toujours un soin extrême de tenir ce dernier à l'écart<sup>40</sup>.

Dans l'*Histoire de la folie*, Foucault rapporte le cas d'un prêtre devenu fou en 1421 à Nuremberg, qui «est chassé avec une solennité particulière, comme si l'impureté était multipliée par le caractère sacré du personnage<sup>41</sup>». Est sacré ce qui est pur ou impur : le prêtre étant pur, la souillure est d'autant plus grave. Mentionnant le cas de la vestale impure qu'on enterrait vive, Caillois fait part de la gravité que constitue, de manière générale, la souillure de l'être pur : «Le cas est particulièrement grave. Il s'agit d'un être consacré : la sainteté du coupable accroît le poids de la faute autant que la grandeur des péchés donne parfois la mesure de la sainteté à venir<sup>42</sup>». Ainsi, le prêtre devenu fou multiplie-t-il l'infraction au sacré du fait qu'il se trouve déjà consacré (sacré «côté droit») par son statut.

Mais le sacré n'est pas réductible à un statut ou à des valeurs. En effet, le sacré se comprend comme un élément affectif ; et c'est de la psychologie humaine qu'il tire concrètement son efficace<sup>43</sup>. C'est pourquoi le dualisme du sacré est aussi une polarité qui s'exerce selon des mouvements affectifs contraires : le respect et le dégoût ; la reconnaissance et le désaveu ; l'attraction et la répulsion. Le sacré ne repose pas sur des normes, c'est précisément l'inverse<sup>44</sup>. Il est bien plutôt un monde de puissances qui s'impose à l'homme, au sens où il s'agit d'une énergie qui le dépasse et le soumet à l'ambivalence des mouvements d'attraction et de répulsion. Le sacré est une expérience ineffable qui concerne la sensibilité humaine. Et comme le souligne Caillois, «le sacré apparaît [...] comme une catégorie de la sensibilité<sup>45</sup>». Le sacré se comprend comme un élément irrationnel, en deçà de toute formulation rationnelle ; c'est un état de conscience qui transcende la réalité profane.

On pourrait toutefois penser que ce qui est attirant ou repoussant se trouve attaché à des normes ou à des valeurs. Mais il ne s'agit ici nullement d'attirance ou de répulsion déterminées par le jugement, l'appréciation subjective ou les normes en cours. Il s'agit de ce qui,

profondément, est à la source de nos *réactions* affectives ; qu'on s'imagine être devant une *idole* ou au contraire devant un cadavre. Le sacré se manifeste par le sentiment de se trouver devant quelque chose de *tout autre*, comme le fou décrit par Foucault, qui semble venir d'un *autre monde*, ou comme un cadavre en décomposition, qui ne se regarde pas sans un certain vertige. Les mouvements d'attraction et de répulsion que commande le sacré ne sont pas réfléchis ni commandés par quelque prescription<sup>46</sup>. On dira peut-être que les choses répugnantes (« impures ») que l'on rencontre sont nécessairement frappées de contingence, mais on pourra douter que le sentiment de répugnance, lui, le soit :

Il n'est rien, écrit Caillois, qui, dans l'univers, ne soit susceptible de former une opposition bipartite et qui ne puisse alors symboliser les différentes manifestations couplées et antagonistes du pur et de l'impur. Énergies vivifiantes et forces de morts se rassemblent pour former les pôles attractif et répulsif du monde religieux<sup>47</sup>.

Alors que le profane correspond à un monde de substances, le sacré correspond à un monde d'énergies<sup>48</sup>, tranché en deux parties : d'un côté, la vie, la santé, l'ascension ; de l'autre, la mort, la maladie, la déchéance. Dans sa forme primitive, le geste d'exclusion trouve dans le dualisme du sacré sa raison d'être : les formes de la misère, de la déchéance ou de l'impureté qui signalent le sacré « côté gauche », sont perçues comme dangereuses pour la vie du groupe et doivent être repoussées avec prudence hors de celui-ci, à la limite du monde humain. Intérieur et extérieur de la communauté se trouvent donc également être mis en relation par les deux « côtés » du sacré :

R. Hertz, écrit Caillois, a remarqué avec raison que l'opposition du droit et du gauche s'articule avec celle du dedans et du dehors. La communauté se regarde comme enfermée dans une sorte d'enceinte imaginaire. À l'intérieur du cercle, tout est lumière, légalité et harmonie, espace repéré, réglé, distribué. Au-delà s'étendent les ténèbres extérieures, le monde des embûches et des pièges, qui ne

connaît ni autorité ni loi, et d'où souffle une constante menace de souillure, de maladie et de perdition<sup>49</sup>.

C'est cette articulation fondamentale que détermine le dualisme du sacré entre un dedans et un dehors, ou un intérieur et un extérieur, qui donne à Foucault le sol primordial sur lequel s'érige une *géographie du mal*, un espace d'exclusion qui accueille les êtres dégradés, les êtres déchus de leur humanité - les *impurs*. Quant au geste de rejet, il trouve ses directions dans l'opposition du pur et de l'impur, puisque c'est elle qui consacre les mouvements contraires de répulsion et d'attraction. Ainsi, à la question : qu'est-ce qui décide de l'exclusion de tel être plutôt qu'un autre ?, nous pouvons répondre : c'est la qualité d'impur qui fonde la réaction d'exclusion, qui signale une présence comme étrangère, dangereuse, répulsive. Toutefois, ceci une fois dit, on se demandera comment cette qualité parvient à susciter de telles réactions : qu'est-ce qui en effet explique que la misère humaine détienne un tel *pouvoir de manifestation* ? Or, comme nous le prétendons, si le sacré permet de comprendre le geste d'exclusion autrement que d'après des normes ou des valeurs, il faut alors expliquer la raison des *pouvoirs obscurs de la misère*. C'est ce nous tenterons brièvement de faire dans un quatrième et dernier temps en nous appuyant sur le texte de Bataille, *La structure psychologique du fascisme*.

#### 4. Les réactions affectives

Quand, dans l'*Histoire de la folie*, Foucault explique le passage entre le geste d'exclusion (celui qui concerne le ladre, le vénérien et le fou) et le geste de renfermement (la pratique de l'internement qui concerne les désœuvrés, les pauvres, les miséreux), il fait part d'un changement dans l'ordre de la sensibilité sociale : « Si la folie, au XVII<sup>e</sup> siècle, est comme *désacralisée*, écrit-il, c'est d'abord parce que la misère a subi cette sorte de déchéance qui la fait percevoir maintenant sur le seul horizon de la morale<sup>50</sup> ». Et quand il ajoute, à propos du fou, qu'« une sensibilité nouvelle est née à son égard : non plus religieuse, mais sociale<sup>51</sup> », il s'agit d'un changement général qui touche la sensibilité sociale dans son rapport à la misère : celle-

ci n'est plus vue sous les espèces d'une impureté redoutable, mais sous la forme désacralisée de l'avilissement moral<sup>52</sup>.

Sans doute faut-il s'accorder avec Foucault sur la *désacralisation* de la misère, sa *déchéance*, la disparition de ses *pouvoirs obscurs*. On dira du même coup que c'est le sacré lui-même qui, dans un monde dominé par la rationalité, n'est plus effectif. Mais le sacré repose également sur des réactions affectives, lesquelles ne se trouvent peut-être pas entièrement asséchées. Il est vraisemblable qu'une charogne mutilée, pour prendre cet exemple brutal, conserverait un pouvoir de manifestation même dans un monde complètement déchanté.

Dans *La structure psychologique du fascisme*, Bataille propose une théorie du développement de l'organisation politique de la société européenne et plus précisément, le développement de ses formations de type autoritaire, à savoir la monarchie et le fascisme. Pour établir « la description psychologique de la société<sup>53</sup> », Bataille a recours aux deux réactions affectives liées au dualisme du sacré (« il y a, dit-il, tantôt attraction, tantôt répulsion<sup>54</sup> »), qu'il voit à l'œuvre dans la société sous la forme de tendances - flux affectifs par lesquels un ensemble d'individus en viendrait à s'unir et à vivre sous un ordre politique autoritaire. Là où le texte de Bataille nous intéresse, c'est lorsqu'il décrit les effets psychologiques de la misère qu'il associe à la réaction de répulsions et au sacré<sup>55</sup>. Il se réfère entre autres aux classes misérables qui, par exemple en Inde, sont regardées comme « intouchables », dénotant une prohibition de contact à l'instar des choses sacrées<sup>56</sup>. Or, Bataille n'entend pas se référer à la culture indienne pour traiter la misère, mais à l'indice de dégoût qu'elle dénote, à l'intensité de son pouvoir de subjugation qu'aucune justification rationnelle ne peut expliquer :

Les formes nauséabondes de la déchéance provoquent un sentiment de dégoût si insupportable qu'il est incorrect de l'exprimer ou seulement d'y faire allusion. Le malheur matériel des hommes a de toute évidence, dans l'ordre psychologique de la défiguration, des conséquences *démesurées*<sup>57</sup>.

Que l'aspect frappant, violent de la misère soit en partie désamorcé, comme le note Bataille (on « oppose à la misère une justification légale » ou alors ce sont « les honteuses tentatives de fuite [...] telles que la pitié charitable<sup>58</sup> »), il n'empêche pas que la misère conserve un pouvoir de répulsion qui la rend capable de produire un *choc*<sup>59</sup> sur autrui, parce que *tout autre* et sortie du cercle de l'humain : c'est « un homme dont la misère matérielle aurait altéré le caractère humain, l'aurait rendu *tout autre*<sup>60</sup> ».

D'après Bataille, nos réactions affectives seraient profondément liées à ce que la société « homogène » - c'est-à-dire, à ses yeux, acquise à la raison, à la science, à l'utilité, au mode de vie bourgeois<sup>61</sup> - refoule et rejette dans ses marges : les formes violentes, frappantes de l'existence, ce qui est *tout autre*, ce qui ne peut être assimilé aux exigences de la vie sociale, ce qui ne peut ni aimer ni travailler normalement, ce qui est « d'une nature aussi incompatible avec son homogénéité que les criminels nés, par exemple, avec l'ordre social<sup>62</sup> ». Cette réalité que nie la société policée et respectable, Bataille la nomme « hétérogène ». Pour ce dernier, cette réalité est un monde « constitué, pour une partie importante, par le monde sacré<sup>63</sup> », mais aussi par toutes les choses non sacrées exerçant une réaction affective - d'où cette hypothèse : « il est possible de supposer que l'objet de toute réaction affective est nécessairement *hétérogène*<sup>64</sup> ». Bataille nous invite ainsi à penser l'éventualité que nos réactions affectives ont pour objet fondamental ce qui empiète sur la convenance sociale et la normalité humaine, soit l'*extériorité* de la société ou de la culture, la part inassimilable qu'elle rejette. Mais aussi, et cela n'est pas normatif, que nos réactions affectives établissent un rapport de participation avec le monde hétérogène - monde dans lequel ce qui est attirant et ce qui est répugnant se trouvent déterminés dans un rapport dualiste irréductible<sup>65</sup>.

### Conclusion

Nous avons vu que le geste d'exclusion est abordé par Foucault de deux façons différentes : de façon abstraite lorsqu'il est thématisé

dans la préface selon une conception de la culture où celle-ci se définit par le rejet de ce qu'elle n'est pas ; et de façon concrète lorsqu'il porte, dans le premier chapitre de l'*Histoire de la folie*, sur des êtres réels : lépreux, vénériens et fous. Dans sa version abstraite, le geste d'exclusion est posé de telle sorte qu'on ignore ce qui le motive, ce qui détermine son orientation effective : les choix et les rejets de la culture étaient laissés dans une certaine relativité. Pourquoi, en effet, la culture occidentale choisit-elle la raison plutôt que la folie ? Est-ce le hasard ? On ne saurait dire d'après la préface. Au contraire, dans sa version concrète, le geste d'exclusion trouve dans l'élément du sacré ses divisions et ses coordonnées fondamentales : pur et impur, droit et gauche, attraction et répulsion. Nous avons vu, avec Caillois, que le dualisme du sacré articule la culture avec son extérieur, son geste d'exclusion avec sa réaction de répulsion ; que l'exclu n'est pas d'abord exclu selon une norme, mais d'après sa qualité d'impur, sa déchéance humaine. Enfin, avec Bataille, qui élargit les propriétés du sacré aux choses inassimilables à la vie normalisée, il est possible de penser que toute réaction affective est hétérogène. Cela signifierait que les réactions affectives qui orientent l'existence humaine sont aussi irréductibles que le haut et le bas, le jour et la nuit, la vie et la mort. Était-ce donc un *choix* de la culture de ne pas s'être reconnue dans les formes de déchéances humaines, ou plutôt appartient-il, dès sa formation première, à d'obscures forces de décider à tout jamais ce qui appartiendra d'un côté à l'humain et de l'autre à l'inhumain ?

1. Michel Foucault, *Histoire de la folie à l'âge classique*, Paris, Gallimard, 2016, 663 pages.
2. Michel Foucault, *Dits et écrits*, tome II, Paris, Gallimard, 1994, p. 115.
3. Foucault supprima la préface de la première édition, celle de 1961, et la remplaça, lors de l'édition de 1972, par une autre qui ne retient rien du précédent contenu. Sur la question de la suppression de la préface, qui excède notre propos, on se référera à l'article de Laurent Mattiussi, « Michel Foucault et le déni de préface », *La relecture de l'œuvre par ses écrivains mêmes : Se relire contre l'oubli ?*, tome II, Paris, Kimé, 2007, p. 169-181.

4. Michel Foucault, «Préface», *Dits et écrits*, tome I, Paris, Gallimard, 1994, p. 163.
5. *Ibid.*
6. Georges Bataille, «La structure psychologique du fascisme», *La Critique Sociale*, Paris, La Différence, 1983, p. 137-160.
7. Roger Caillois, *L'homme et le sacré*, Paris, Gallimard, 1961, 254 pages.
8. En témoigne le texte célèbre qu'il écrit sur Bataille : «Préface à la transgression», *Dits et écrits*, tome I, *op. cit.*, p. 233-250.
9. Roger Caillois, *op. cit.*, p. 13.
10. Denis Hollier, *Le collège de sociologie, 1937-1939*, Paris, Gallimard, 1995, 911 pages.
11. Autour de celles-ci, toute une filiation est repérable. De *L'homme et le sacré*, Caillois écrit : «Le lecteur verra, chemin faisant, tout ce que doit cet ouvrage aux recherches et aux synthèses qui ont illustré les noms de Durkheim, de Hubert et de Hertz, comme à celles que MM. Mauss, Granet et Dumézil continuent à mener à bien», *op. cit.*, p. 13.
12. «Toutefois, son premier livre [*Histoire de la folie*], qui lui a apporté la renommée, m'avait été communiqué, alors que ce texte n'était encore qu'un manuscrit presque sans nom. C'est Roger Caillois qui le détenait et le proposa à plusieurs d'entre nous. Je rappelle ce rôle de Caillois, parce qu'il me semble être resté ignoré», Maurice Blanchot, *Michel Foucault tel que je l'imagine*, Paris, Fata Morgana, 1986, p. 10-11.
13. Frédéric Gros, *Foucault et la folie*, Paris, Puf, 1997, p. 29.
14. Michel Foucault, «Préface», *Dits et écrits*, tome I, *op. cit.*, p. 159.
15. Dans l'*Histoire de la folie*, il y a non seulement «la belle rectitude de la raison qui conduit la pensée rationnelle jusqu'à l'analyse de la folie comme maladie mentale» (*op. cit.*, p. 48), mais aussi la raison entendue comme «labeur» (*ibid.*, p. 55) ou comme «travail», c'est-à-dire comme dialectique immanente au développement de la culture occidentale, laquelle depuis le monde grec chemine vers un monde de plus en plus rationalisé et de plus en plus exclusif des phénomènes non-rationnels. Dans un entretien de 1961, à propos de l'*Histoire de la folie*, Foucault dira : «J'ai tenté surtout de voir s'il y a un rapport entre cette nouvelle forme d'exclusion [l'internement] et l'expérience de la folie dans un monde dominé par la science et une philosophie rationaliste [il s'agit des XVII<sup>e</sup> et XVIII<sup>e</sup> siècles]», «La folie n'existe que dans une société», *Dits et écrits*, tome I, *op. cit.*, p. 168.
16. Michel Foucault, «Préface», *ibid.*, p. 159.
17. *Ibid.*, p. 162.

18. *Ibid.*, p. 161, nous soulignons.
19. Michel Foucault, *Histoire de la folie, op. cit.*, p. 77.
20. *Ibid.*, p. 19.
21. «Le grand renfermement» correspond au chapitre II de l'*Histoire de la folie*, et désigne l'opération politico-économique, d'abord en France puis ailleurs en Europe, de l'internement de la partie oisive de la population.
22. «Le relais de la lèpre fut pris d'abord par les maladies vénériennes. D'un coup, à la fin du XV<sup>e</sup> siècle elles *succèdent* à la lèpre comme par droit d'héritage», nous soulignons. Et un peu plus loin : «En fait le véritable *héritage* de la lèpre, ce n'est pas là qu'il faut le chercher [dans la maladie vénérienne], mais dans un phénomène fort complexe, et que la médecine mettra bien longtemps à s'approprier. Ce phénomène, c'est la folie», nous soulignons, *ibid.*, p. 21.
23. Foucault écrit par exemple : «Dans les mêmes lieux souvent, les jeux de l'exclusion se retrouveront, étrangement deux ou trois siècles plus tard. Pauvres, vagabonds, correctionnaires et "têtes aliénées" reprendront *le rôle du ladre*», nous soulignons, *ibid.*, p. 19
24. *Ibid.*
25. *Ibid.*, p. 18.
26. *Ibid.*, nous soulignons.
27. «Si le fou apparaissait familièrement dans le paysage du Moyen Âge, c'était en venant d'un autre monde», *ibid.*, p. 89.
28. *Ibid.*, p. 19.
29. *Ibid.*, p. 26, nous soulignons.
30. *Ibid.*, p. 80.
31. *Ibid.*, p. 88.
32. *Ibid.*, p. 88-89.
33. *Ibid.*, p. 13, nous soulignons.
34. *Ibid.*, p. 448.
35. *Ibid.*, p. 19.
36. *Ibid.*
37. Dans un article qu'il consacre à une leçon inédite de Foucault sur la magie datant de 1950, Jean-François Bert note, à propos de ce dernier, qu'«au début des années 1950, ses lectures attentives de Marcel Mauss et de Claude Lévi-Strauss, de Maurice Leenhardt et d'Abram Kardiner, de Margaret Mead et de Ruth Benedict ou encore de Robert Hertz, d'Émile Durkheim et de Pierre Métais, indiquent [...] que, dès ses années de formation, et alors qu'il était étudiant à l'École

- normale supérieure, Foucault a voulu créer un rapport de proximité avec des approches de type anthropologique», et plus loin: «c'est durant ces années qu'il identifie plusieurs thèmes de recherche, prend ses distances avec certaines approches dont le structuralisme de Lévi-Strauss et, surtout, expérimente une nouvelle grille d'interprétation du réel - celle de Mauss - qui va lui montrer l'intérêt [...] d'explorer le négatif et l'exclu d'une culture», «Michel Foucault défenseur de l'ethnologie», *Zitsel*, n° 2, février 2017, p. 284-285.
38. Roger Caillois, *L'homme et le sacré*, *op. cit.*, p. 52.
  39. Mircea Eliade, dans un livre qui voisine par ses thèmes *L'homme et le sacré*, observe: «Or la première définition que l'on puisse donner du sacré, c'est qu'il s'oppose au profane», *Le sacré et le profane*, Paris, Gallimard, 2016, p. 16 (ouvrage publié originellement en 1957, dans la *Rowohlts Deutsche Enzyklopädie*, sous le titre «Das Heilige und das Profane»).
  40. Roger Caillois, *L'homme et le sacré*, *op. cit.*, p. 46.
  41. *Ibid.*, p. 25.
  42. *Ibid.*, p. 58.
  43. On dit une efficace au sens de «vertu active».
  44. Caillois note par exemple à propos de l'interdit relevant du sacré: «Le tabou se présente comme un impératif catégorique négatif. Il consiste toujours en une défense, jamais en une prescription. Il n'est justifié par aucune considération de caractère moral», *ibid.*, p. 23.
  45. *Ibid.*, p. 18.
  46. Que le sacré ne repose sur aucune prescription morale, religieuse ou juridique, cela ne veut pas dire qu'il en est sans lien aucun. À cet égard, rappelons la belle phrase de H. Hubert que cite Caillois: «La religion est l'administration du sacré». C'est, comme l'ajoute Caillois, «l'expérience du sacré [qui] vivifie l'ensemble des diverses manifestations de la vie religieuse», *ibid.*
  47. Roger Caillois, *ibid.*, p. 50.
  48. «D'un côté, des forces; de l'autre, des choses», *ibid.*, p. 38.
  49. Roger Caillois, *op. cit.*, p. 63.
  50. Michel Foucault, *Histoire de la folie à l'âge classique*, *op. cit.*, p. 89.
  51. *Ibid.*
  52. «La pratique de l'internement désigne une nouvelle réaction à la misère, un nouveau pathétique - plus largement un autre rapport de l'homme à ce qu'il peut y avoir d'inhumain dans son existence», Michel Foucault, *ibid.*, p. 80.

*Le geste d'exclusion dans l'Histoire de la folie :  
une interprétation depuis Roger Caillois et Georges Bataille*

53. Georges Bataille, «La structure psychologique du fascisme», *op. cit.*, p. 137.
54. *Ibid.*, p. 142.
55. «Mais révéler que de telles formes ignobles sont compatibles avec le caractère sacré est précisément le progrès décisif accompli dans la connaissance du domaine sacré», *ibid.*, p. 144.
56. *Ibid.*, p. 143.
57. *Ibid.*, p. 143-144
58. *Ibid.*, p. 144.
59. Cf. le cinquième point donné par Bataille, *ibid.*, p. 142.
60. *Ibid.*, p. 145.
61. *Ibid.*, p. 137-138.
62. *Ibid.*, p. 140.
63. *Ibid.*, p. 145.
64. *Ibid.*, p. 142.
65. «Cette opposition [celle du pur et de l'impur] divise l'ensemble du monde *hétérogène*», *ibid.*, p. 144.



## 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.