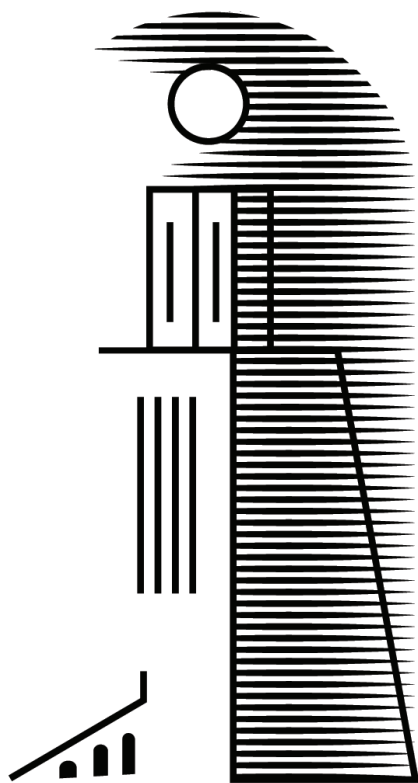




PHARES

Vol. XXI n° 1 Hiver 2021

Revue philosophique étudiante

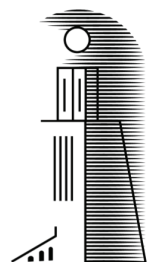
Nous remercions nos partenaires :

- 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)
- 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 O S

DIRECTION ET RÉDACTION

Keven Bisson
Romane Marcotte

COMITÉS DE RÉDACTION

Myriam Côté
Benjamin Décarie-Daigneault
Freya Dogger
Arnaud Dufour
Alexandre Leduc-Berryman
Romain Réjasse
William Rioux
Johanna Robitaille-Côté
Samuel Nepton
Florence Turcotte-Plamondon
Sarahlou Wagner-Lapierre

ÉLABORATION DU DOSSIER

«La rationalité des émotions»

Catherine Rioux
Keven Bisson
Romane Marcotte

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), 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 : La rationalité des émotions

Dossier thématique élaboré par Catherine Rioux, Keven Bisson
et Romane Marcotte

- 9 Introduction au dossier - la rationalité des émotions
CATHERINE RIOUX
- 17 La conception dividuelle de l'identité : une possible solution au casse-tête
du deuil de Marušić?
ALEXANDRA PRÉGENT ET KEVEN BISSON
- 39 Le problème de l'effet périssable de l'amusement comique
FRÉDÉRIC GAGNON
- 61 Émotion et temporalité, une approche narrative
BENJAMIN DÉCARIE-DAIGNEAULT
- 83 Combray sorti d'une tasse de thé : rationalité et objet de la nostalgie
MYRIAM COTÉ
- 103 La possibilité de la perte de la foi
AMÉLIE GEOFFROY
- 121 Quand le corps a ses raisons que la raison ignore : une approche sommative
du pouvoir motivationnel des émotions
MANON BRIVOT

Varia

- 145 L'objet de l'éthique se prête-t-il à la science pour Aristote ?
PIERRE-LUC SIMARD
- 167 Action politique et faisabilité de l'histoire chez Machiavel : le prince comme
auteur ou acteur de l'histoire ?
WILLIAM CHAMPIGNY-FORTIER
- 189 Corps propres, corps opprimés
DELPHINE RAYMOND
- 205 Écrire comme une femme : Cixous et Irigaray après le dépassement du genre
MYRIAM COTÉ
- 223 Paul Ricœur : la distanciation à la rescousse du soi
DOMINIC ROULX



Dossier :

La rationalité des émotions



Introduction :

La rationalité des émotions

CATHERINE RIOUX, *Professeure à l'Université Laval, Membre du groupe de recherche interuniversitaire sur la normativité (GRIN) et du Centre de recherche en éthique (CRÉ)*

Les émotions semblent constituer un aspect important de notre vie mentale : des émotions aussi variées que la joie, le désespoir, et l'anxiété semblent toutes influencer la conduite de nos affaires. Elles peuvent contribuer (ou nuire) à la réussite de notre vie. Considérant leur relation étroite avec la «vie bonne», il est surprenant que les émotions aient été somme toute négligées à la fois par la philosophie et par la psychologie pendant la plus grande partie du 20^e siècle. Ce désintérêt est peut-être dû à la variété des phénomènes englobés sous le terme «émotion», de même qu'à l'influence d'une conception béhavioriste de l'esprit nous poussant à identifier les émotions avec certaines formes de comportements¹.

Ces dernières décennies, les émotions ont toutefois regagné leur place de choix en philosophie. Plusieurs philosophes ont ravivé l'entreprise définitionnelle quant aux émotions, se laissant guider à la fois par des préoccupations normatives concernant la vie bonne et une approche naturaliste faisant la part belle aux progrès des sciences cognitives². La philosophie des émotions contemporaine cherche à développer une théorie systématique des phénomènes que nous désignons par des termes comme «fierté», «nostalgie», «remord», «jalousie», «honte», «tristesse», «colère» et «envie». De tels phénomènes font partie de ce que l'on peut appeler le «domaine affectif», au sein duquel on peut ranger également les passions, les humeurs et les sentiments. Le domaine affectif se distingue d'autres types de phénomènes mentaux discutés dans le langage ordinaire, tels que les désirs, les croyances et les intentions. Suivant sa visée

de réaliser un «équilibre réfléchi» entre intuitions préthéoriques et connaissances empiriques, la philosophie contemporaine des émotions cherche d'abord à distinguer les émotions d'autres phénomènes mentaux connexes. Elle cherche ensuite à déterminer s'il existe une unité au sein de la catégorie des émotions, s'intéressant entre autres à la capacité qu'ont les émotions à motiver l'action et à produire des sensations corporelles. La question de «l'intentionnalité affective» constitue par ailleurs une dimension centrale de l'enquête contemporaine sur les émotions : les émotions, tout comme les croyances, semblent porter sur certains objets. Les énoncés «Benoît craint que l'ours ne l'attaque», «Camille est surprise par l'arrivée de Maxine» et «Manesh est en colère contre Mathieu» dépeignent tous les émotions comme portant sur – comme étant «dirigées vers» - certains objets. En fait, plusieurs philosophes des émotions contemporains ont défini les émotions comme des représentations mentales d'un certain objet vu comme possédant une propriété normative : lorsque Benoît craint l'attaque de l'ours, il attribue à l'ours (l'objet sur lequel porte son émotion) la propriété d'être «épeurant» - propriété impliquant une évaluation chez l'agent³.

La capacité qu'ont les émotions à être dirigées vers certains états du monde et à représenter des états de chose soulève la question de leur rationalité. La notion de «rationalité» peut ici être comprise soit au sens pratique (ayant trait à la réussite de nos plans d'action), ou au sens cognitif ou épistémique (ayant trait à l'adéquation de notre état d'esprit avec le monde et à l'acquisition de connaissances). Les émotions peuvent d'abord être évaluées du point de vue de leur rationalité pratique ou instrumentale, en tant que moyens nous servant à assouvir nos fins. Une colère qui perdure indéfiniment, par exemple, peut être dite irrationnelle sur le plan pratique si elle nuit à la réalisation de buts qui tiennent à cœur à l'agent. Mais les émotions peuvent aussi être évaluées du point de vue de leur rationalité cognitive ou de leur adéquation avec les faits. Ceci s'explique en ce que les émotions, comme les croyances, sont des représentations mentales et, à ce titre, elles ont une direction

d'ajustement « esprit-monde »⁴. Plusieurs ont défendu la thèse voulant que chaque type d'émotion possède son propre « objet formel », nous permettant à la fois d'individuer ce type d'émotion de façon unique et d'en évaluer la correspondance avec les faits⁵. Ainsi, la colère se trouve définie comme nécessairement dirigée vers un objet vu comme « dangereux », la tristesse vers un état de choses vu comme une « perte », l'espoir vers un état de choses vu comme désiré et incertain (et ainsi de suite). Si quelqu'un éprouve de la peur à l'endroit d'un objet qui, en réalité, ne possède pas la propriété évaluative d'être épouvantant, nous dirons que sa peur est « cognitivement inappropriée » (*unfitting*). Je ne peux éprouver de peur par rapport à quelque chose que je ne vois pas comme menaçant, mais je peux me tromper sur ce qui constitue une menace. En un tel cas, mon émotion faillit à sa fonction de constituer une représentation mentale fidèle de mon environnement, apte à guider mes actions.

Il est généralement admis qu'un fossé peut se creuser entre la rationalité pratique de l'émotion comme moyen pour la réalisation de nos fins et sa rationalité cognitive en tant que représentation fidèle de notre environnement. Par exemple, une colère puissante dirigée vers le préposé au service à la clientèle d'une compagnie de téléphonie cellulaire peut être complètement disproportionnée et cognitivement inappropriée (*unfitting*) vis-à-vis du tort qu'il m'a commis en faisant une erreur dans le traitement de mon dossier, mais tout de même rationnelle sur le plan pratique, m'aidant au final à obtenir des avantages comme client. On voit ici que la « rationalité » de l'émotion comporte de multiples facettes, pouvant être dissociées les unes des autres. Un tel exemple soulève aussi la question de l'évaluation morale des émotions, les évaluations en termes de rationalité instrumentale (moyen-fins) ne constituant qu'une dimension de la contribution possible des émotions à la vie bonne. Une émotion peut être cognitivement appropriée et constituer un moyen efficace pour la réalisation de mes fins tout en étant néanmoins moralement problématique, pour autant que mes

fins ne s'accordent pas avec mes impératifs moraux⁶.

Certaines émotions entretenant des rapports étroits avec le politique, telles que l'espoir et la colère, ont récemment fait l'objet de vifs débats en philosophie contemporaine. Les philosophes ont cherché à identifier les conditions sous lesquelles ces émotions comptent comme cognitivement, instrumentalement et moralement appropriées. Ils se sont par exemple demandés : comment évaluer la rationalité et la valeur morale d'un espoir comme celui de réaliser la justice raciale, qui vise un état de choses hautement valorisé, mais semblant (encore aujourd'hui) malheureusement très improbable ? La colère motivée par des torts perpétrés il y a de nombreuses années est-elle nécessairement cognitivement inappropriée ? La colère a-t-elle une « date de péremption », de sorte qu'à un certain moment on doive pardonner ? Plusieurs des émotions au cœur du discours politique actuel soulèvent de façon pressante la question des standards de rationalité diachronique – c'est-à-dire de rationalité s'échelonnant à travers le temps – gouvernant l'émotion. Sous quelles conditions le maintien d'une émotion à travers le temps peut-il être vu comme une manifestation de notre rationalité cognitive ? En vérité, la question de la façon dont une émotion peut préserver la propriété d'être cognitivement appropriée en dépit du passage du temps et de changements dans notre situation ne surgit pas que vis-à-vis des émotions à « portée politique », comme l'espoir et la colère. La question de la rationalité diachronique de l'émotion est en réalité tout à fait générale, pouvant être posée à nouveaux frais pour toute émotion se déployant à travers le temps⁷.

Plusieurs des textes de ce dossier prennent cette question comme point de départ. Ainsi, Keven Bisson et Alexandra Prégent s'intéressent à la rationalité cognitive diachronique du chagrin de deuil, émotion souvent définie comme ayant pour objet la perte d'un être cher. Considérant que le décès de l'être aimé est un événement passé que l'on ne peut changer, comment expliquer l'intuition que la diminution du chagrin de deuil à travers le temps est non seulement « instrumentalement » appropriée, mais aussi « cognitivement » appropriée ? Sans changement au niveau des faits que cette émotion

est censée représenter, comment voir son extinction comme une manifestation de la capacité de l'agent à arrimer ses représentations avec le monde? Bisson et Prégent défendent une solution originale à ce problème, faisant de la perte du proche la perte d'une partie de soi-même – perte qui elle, peut être résorbée. Poursuivant un projet apparenté, Frédéric Gagnon se tourne plutôt vers ce qu'il appelle le «problème de l'effet périssable» de l'amusement. Gagnon explique non seulement pourquoi l'amusement comique peut être vu comme une émotion: il avance que pour saisir la possibilité de l'extinction cognitivement rationnelle de l'amusement comique, on doit revoir notre conception même de la rationalité cognitive diachronique de l'émotion, situant ainsi les émotions au sein de «processus» émotionnels ayant pour pré-conditions d'autres émotions (telles que la surprise).

Le texte de Benjamin Décarie-Daigneault, comme celui de Gagnon, développe une perspective processuelle quant à la rationalité cognitive diachronique des émotions. Pour comprendre comment l'extinction d'une émotion à travers le temps peut être partie prenante d'un processus doté d'une cohérence interne, avance Décarie-Daigneault, nous devons nous tourner la notion de narrativité comme représentation cohérente et signifiante d'une série d'événements à portée émotionnelle. Seulement alors serons-nous à même de voir comment la rationalité des transitions émotionnelles dépend du caractère actif de l'agent par rapport à la construction (et à la re-construction) de son propre vécu émotionnel. Myriam Côté s'intéresse elle aussi aux rapports entre émotion et temporalité. Dans son texte sur une variété spécifique de l'émotion de nostalgie – la nostalgie «autobiographique spontanée», telle qu'on la retrouve chez Proust – Côté explore les liens entre facteurs déclenchant une émotion, objet intentionnel et prétention à la rationalité. Côté soutient qu'en mobilisant une conception bergsonienne de la perception, nous pourrions conceptualiser la nostalgie comme portant sur une perception actuelle d'un événement passé et ainsi préserver la possibilité de sa rationalité cognitive.

Le texte d'Amélie Geoffroy s'intéresse aux rapports entre émotions dites «intentionnelles» et émotions dites «pré-

intentionnelles», en se concentrant plus particulièrement sur les relations entre foi et espoir. Les émotions intentionnelles ont un contenu propositionnel spécifique, pouvant être exprimé par une clause-que : elles incluent la peur «que l'ours m'attaque», l'espoir «que mon projet réussisse.» Par contraste, les émotions pré-intentionnelles ne possèdent pas de contenu pouvant être exprimé en termes propositionnels. Elles constituent plutôt des formes de «rapport au monde», qui placent des contraintes sur les contenus propositionnels spécifiques pouvant faire l'objet d'émotions intentionnelles chez l'agent (l'anxiété, par exemple, est souvent décrite comme une émotion pré-intentionnelle, qui structure le contenu d'autres émotions). Dans son texte, Geoffroy tente de situer l'espoir et la foi au sein de la catégorie des émotions pré-intentionnelles, en se tournant plus particulièrement vers l'espoir pour la réalisation d'un état de choses que nous ne pouvons conceptualiser en recourant à nos ressources cognitives actuelles.

Le texte de Marion Brivot clôt le présent dossier. À la différence des autres textes du dossier, qui se concentrent surtout sur la rationalité cognitive des émotions comme représentations mentales, Brivot se tourne vers la contribution des émotions à la rationalité de l'action. Partant d'une conception du pouvoir motivationnel des émotions se retrouvant chez Jesse Prinz, Brivot défend l'idée que les émotions peuvent, de par leur capacité à diriger notre attention en raison de leur «valence», contribuer à expliquer la transgression de normes explicitement endossées par les agents. Les émotions apparaissent donc un facteur distinct, par-delà la «faiblesse de la volonté», pour expliquer la possibilité d'agir à l'encontre de notre propre jugement éclairé.

-
1. Pour une reconstruction similaire de l'histoire récente de l'étude des émotions en philosophie et en psychologie, voir Andrea Scarantino et Ronald de Sousa, «Emotion», dans *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, sous la dir. de Edward N. Zalta (2018). Voir aussi Michael Brady, *Emotion: The Basics*, Abingdon, Routledge, 2018.
 2. Voir par exemple Ronald de Sousa, *The Rationality of Emotion*, Cambridge, MIT Press, 1987. Voir aussi Antonio Damasio,

- Descartes' Error: Emotion, Reason, and the Human Brain*, New York, G. P. Putnam's Sons, 1994; Peter Goldie, *The Emotions: A Philosophical Exploration*, Oxford, Oxford University Press, 2000.
3. Pour une défense de la thèse voulant que les émotions consistent dans la perception de propriétés normatives, voir Jesse Prinz, *Gut Reactions: a Perceptual Theory of Emotion*, Oxford, Oxford University Press, 2004; Christine Tappolet, *Emotions, Values, and Agency*, Oxford, Oxford University Press, 2016.
 4. La notion de «direction d'ajustement» fut d'abord développée par Elizabeth Anscombe. Voir Elizabeth Anscombe, *Intention*, Cambridge, Harvard University Press, 2000 (1957). Pour une présentation particulièrement éclairante de la distinction entre rationalité pratique ou instrumentale des états mentaux et rationalité épistémique, voir Pamela Hieronymi, «The Wrong Kind of Reason», *Journal of Philosophy*, 102 (2005), p. 437-457.
 5. Cf. Anthony Kenny, *Action, Emotion and Will*, London, New York, Routledge and Kegan Paul Humanities Press, 1963; Amélie Rorty, «The Historicity of Psychological Attitudes: Love is Not Love Which Alters Not When it Alteration Finds», *Midwest Studies in Philosophy*, 10 (1987), p. 399-412; Ronald de Sousa, *The Rationality of Emotion*, *op. cit.*
 6. Pour de multiples illustrations des fossés possibles entre évaluations des émotions d'un point de vue moral et évaluations du point de vue de leur rationalité cognitive et instrumentale, voir Justin D'Arms et Daniel Jacobson, «The Significance of Recalcitrant Emotion (or, Anti-quasijudgmentalism)», *Royal Institute of Philosophy Supplement*, 52 (2003), p. 127-145; Justin D'Arms et Daniel Jacobson, «The Moralistic Fallacy: On the 'Appropriateness' of Emotion)», *Philosophy and Phenomenological Research*, 61 (2000), p. 65-90.
 7. Cf. Oded Na'aman, «The Rationality of Emotional Change: Toward a Process View», *Noûs*, À paraître en 2021.



La conception dividuelle de l'identité : une possible solution au casse-tête du deuil de Marušić ?

ALEXANDRA PRÉGENT ET KEVEN BISSON, *Université Laval*

RÉSUMÉ : Dans cet article, nous proposons une nouvelle avenue pour répondre en partie au casse-tête du deuil posé par Marušić dans *Do Reasons Expire? An essay on grief*. Selon Marušić, le deuil ne peut être expliqué rationnellement, entre autres, par ce qu'il appelle la conception processuelle. Notre proposition est fondée sur une conception de l'identité généralement absente dans les approches occidentales de l'identité : une conception dividuelle. Les conceptions dividuelles de l'identité présentent l'identité d'un individu comme étant un composite de ses relations interpersonnelles, c'est-à-dire qu'autrui est en partie moi, et je suis en partie autrui. À partir de cette conception, nous réintroduisons une nouvelle version de la conception processuelle ayant pour objet le manque de rationalité cognitive entre la partie notre identité constituée par le proche faisant l'objet de notre deuil et son référent dans le monde (le proche maintenant décédé). Selon notre proposition, la diminution du deuil serait ainsi explicable rationnellement par le réajustement de l'identité à son référent. Les particularités de la conception de l'identité et de la conception processuelle que nous proposons permettent d'éviter les critiques que Marušić adresse à la conception processuelle. Cette conception nous permet ainsi d'expliquer rationnellement la diminution du deuil, du moins en partie.

Introduction

La mort d'un proche est souvent décrite comme étant l'une des expériences les plus difficiles à vivre. Lorsque le deuil nous

frappe, le chagrin est intense, nous sommes désorientés, nous ne nous sentons plus nous-mêmes, une partie de nous semble nous être arrachée. L'intensité de la douleur peut nous amener à naïvement avoir l'impression que notre deuil durera pour toujours¹. En effet, si la mort d'un proche nous affecte à ce point, est-il même rationnel que notre deuil diminue, puisque la raison de notre deuil, la mort d'un proche, ne changera jamais ? Heureusement pour nous, cela ne semble pas être le cas, car l'intensité du chagrin de deuil diminue, et diminue surprenamment rapidement pour la plupart d'entre nous². Cette inadéquation entre notre expérience humaine du deuil et la constatation qu'il semble irrationnel que l'intensité du deuil diminue est au cœur du casse-tête proposé par Marušić dans «Do Reasons Expire? An Essay on Grief». Marušić en arrive à la conclusion qu'on ne peut comprendre rationnellement l'expérience du deuil, car l'intelligence humaine n'est pas en mesure de la comprendre. Pour en arriver à cette conclusion, Marušić présente les explications généralement utilisées pour rendre compte de la diminution du deuil - dont la conception processuelle qui nous intéressera particulièrement. Selon ce que propose cette conception, la diminution du deuil est explicable par le fait d'être passé à travers un processus. Par exemple, la conception selon laquelle le deuil est un processus de guérison est une forme de conception processuelle. Chacune d'entre elles semble être une raison du «mauvais type» pour expliquer rationalité cognitive³ de la diminution du deuil. Marušić considère ces explications comme étant invalides pour répondre à son casse-tête, car elles présentent des raisons pratiques, alors que Marušić s'intéresse à la question de la rationalité cognitive de l'objet du deuil à la diminution de l'intensité du chagrin de deuil.

Dans cet article nous explorerons une nouvelle voie qui peut expliquer rationnellement la diminution du deuil, du moins en partie. Nous postulons que l'incapacité à expliquer la diminution du deuil rationnellement peut provenir, entre autres, du présupposé que l'identité humaine est individuelle, comme cela est généralement conçu en philosophie occidentale. Notre thèse est qu'en utilisant une conception identitaire individuelle, il devient possible de

réintroduire une forme de conception processuelle particulière que l'on peut considérer comme étant une explication du bon type du casse-tête de Marušić. Cette forme de processus consiste à retrouver un état d'adéquation cognitivement rationnel entre la partie de notre identité constituée par le proche causant notre deuil et son référent dans le monde (le proche maintenant décédé).

Nous démontrerons cette thèse en quatre temps. Premièrement, nous expliquerons ce que Marušić entend par des raisons du bon et du mauvais type. Cela nous permettra de comprendre clairement son casse-tête et les raisons le poussant à rejeter les explications de l'expérience du deuil généralement invoquées comme étant du mauvais type. Deuxièmement, nous présenterons le casse-tête de Marušić. Troisièmement, nous présenterons l'explication de la conception processuelle que Marušić rejette comme étant une raison du mauvais type. Quatrièmement, nous présenterons la nouvelle conception que nous proposons. Dans cette partie, nous présenterons d'abord la conception identitaire dividuelle. Ensuite nous montrerons comment elle permet de réintroduire une nouvelle variante de la conception processuelle centrée sur l'ajustement de l'irrationalité cognitive entre la partie de notre identité constituée par le proche causant notre deuil et son référent dans le monde (le proche décédé). Finalement, nous montrerons comment cette version de la conception processuelle permet d'éviter les critiques que Marušić adresse à la *version classique de cette conception*.

1. Les types de raison

La première chose que l'on peut remarquer dans l'argumentaire de Marušić est qu'il est fondé sur une distinction forte entre les raisons cognitives (raisons du bon type) et les raisons pragmatiques (raisons du mauvais type)⁴. Sans une compréhension claire de cette distinction, le texte de Marušić peut être difficile à saisir à certains moments, surtout lorsqu'il rejette certaines raisons de la diminution du deuil qui semblent valides à une personne n'étant pas au fait de cette distinction. Qui plus est, Marušić tient pour acquis ce qui est signifié par raison cognitive et ne fait que renvoyer à deux

textes expliquant cette distinction dans une note de bas de page⁵. Comme cette distinction est nécessaire à la compréhension des explications de Marušić, nous ferons un détour par l'un des textes auquel il se réfère, celui de D'Arms et Jacobson⁶, afin de clarifier cette distinction essentielle.

D'Arms et Jacobson présentent deux principaux constats. Le premier est qu'il existe plusieurs types de justifications répondant à différentes questions pourtant sur la rationalité des émotions⁷. Le second est qu'il est étonnant de voir à quel point les philosophes confondent les questions et, conséquemment, répondent à un type de questions avec un mauvais type de justification⁸. La principale erreur, celle qui nous intéresse dans cet article, est que les philosophes apportent des justifications pragmatiques à la question de la *rationalité* cognitive d'une émotion à son objet : « This is the question of correctness: whether the emotion fits its object⁹ ». Cette question consiste uniquement à s'interroger sur le fait que « the only relevant considerations are those reasons that speak to whether an emotion correctly represents its object¹⁰ ». Ainsi les justifications pragmatiques ne sont pas pertinentes à invoquer pour répondre à cette question.

D'Arms et Jacobson donnent l'exemple de l'envie. La question de la rationalité cognitive de l'envie à son objet ne s'intéresse qu'à la question de savoir si l'envie représente correctement son objet comme enviable. De façon assez sommaire, D'Arms et Jacobson expliquent que l'objet de l'envie est une émotion à valence négative impliquant un rival perçu comme possédant un objet désirable qui manque à la personne envieuse¹¹. Si l'autre personne est une rivale, qu'elle possède un objet désirable pour la personne envieuse et que la valence de l'émotion est négative, alors nous pouvons affirmer que l'envie est rationnelle cognitivement. Les seules raisons valables pour affirmer que l'envie n'est pas adéquate rationnellement seraient des raisons s'attaquant à l'adéquation entre l'objet et l'émotion : l'autre n'est pas un rival, l'objet détenu par ce rival n'est pas considéré comme étant désirable par la personne dite envieuse, etc. À l'inverse, le fait qu'il soit contreproductif d'être envieux, qu'il est inadéquat moralement

d'être envieux, ou qu'il est désagréable d'être envieux sont des justifications du mauvais type pour répondre à la question de la rationalité cognitive de l'émotion¹².

2. Le casse-tête de Marušić

Avec cette clarification de la différence entre des raisons pragmatiques et des raisons cognitives, nous pouvons maintenant comprendre le casse-tête de Marušić concernant l'apparente irrationalité de la diminution du deuil.

Selon Marušić, il semble y avoir une inadéquation entre l'objet du deuil (la mort d'un proche) et la diminution du deuil. La mort d'un proche (la raison du deuil) ne diminuera ni ne disparaîtra jamais, puisque ce proche demeurera mort à jamais. Or, cela entre en contradiction avec le fait que l'intensité de notre deuil diminue et finit par complètement disparaître¹³. En effet, si l'objet du deuil reste le même (le proche demeurera décédé pour toujours), alors la réponse cognitivement rationnelle devrait être que l'intensité du deuil reste la même, qu'elle ne diminue pas. Toutefois, force est de constater que notre expérience humaine contredit cette affirmation, car le deuil diminue et finit généralement par disparaître, et ce, relativement rapidement. C'est cette tension qui est au cœur du casse-tête de Marušić. Plus précisément, selon Marušić, le problème de la diminution du deuil s'applique à deux aspects. D'une part, si la raison du deuil est la mort d'un proche, le deuil ne devrait jamais complètement disparaître¹⁴ puisque la raison ne disparaîtra jamais. D'autre part, si le deuil diminue puisque notre raison perd de sa force avec le temps puisque la personne décédée a de moins en moins de place dans notre vie, le deuil devrait diminuer sur le long terme, mais moins rapidement qu'en quelques semaines comme c'est le cas pour le deuil moyen¹⁵. Bref, la disparition et la diminution du deuil semblent ne pas être rationnelles.

3. Le rejet des explications de la diminution du deuil par Marušić

Après avoir présenté et clarifié son casse-tête, Marušić montre qu'aucune des explications données pour rendre compte de la diminution du deuil ne permet de répondre au problème

de la rationalité cognitive du deuil à travers le temps. Marušić passe en revue plusieurs explications possibles, mais, compte tenu de l'espace limité de cet article, nous ne présenterons que celle que nous souhaitons réintégrer : la conception processuelle. Nous terminerons cette partie en présentant comment Marušić interprète l'impossibilité de trouver une raison qui explique rationnellement la diminution du deuil, c'est-à-dire comment Marušić répond à son propre casse-tête.

3.1. La conception processuelle

L'explication de la diminution du deuil comme étant un processus de guérison : «[i]t is plausible *to think of grief as a process* - a process through which we heal from a psychological injury¹⁶». Marušić catégorise l'explication de la guérison comme étant la forme la plus répandue de conception processuelle. Selon cette explication la diminution du deuil serait due au fait que nous avançons dans notre processus de guérison, et la fin du deuil serait le signe que le processus de guérison du deuil est terminé. Marušić s'oppose à cette explication pour deux raisons : l'égoïsme de la guérison et le fait que ce processus apparaisse plutôt comme une raison du mauvais type.

D'une part, selon Marušić, l'objet du deuil est la personne décédée, et donc une explication de la diminution du deuil devrait avoir trait à la mort de la personne. Toutefois, dans un processus de guérison, la personne endeuillée s'appréhende elle-même, puisque son attention est tournée vers sa propre personne et sa guérison et non vers la perte du proche aimé¹⁷. L'objet de deuil devient égocentrique. Puisque l'attention n'est plus tournée vers l'objet du deuil, l'explication du deuil comme étant un processus de guérison ne peut expliquer rationnellement la diminution du deuil, car cette explication doit expliquer la rationalité cognitive de l'émotion à l'objet du deuil, et non la relation de l'endeuillée à elle-même¹⁸. Bref, comme le processus de guérison n'est pas tourné vers la personne décédée et son décès, il n'a pas le bon objet, et donc ne peut pas expliquer la rationalité cognitive entre le deuil et l'objet.

D'autre part, selon Marušić, le processus de guérison serait insensible au caractère rationnel de la blessure qui guérit¹⁹. En effet, le deuil implique une partie de compréhension rationnelle, alors que le processus de guérison peut avoir lieu sans qu'il n'y ait aucune forme de compréhension²⁰. Ainsi, selon cette deuxième critique, le processus de guérison ne serait pas lui-même rationnel, et donc le processus de guérison ne pourrait pas expliquer rationnellement la diminution du deuil. Bref, la conception processuelle ne vise pas le bon objet et n'est pas un processus rationnel.

3.2. La réponse de Marušić à son casse-tête

Après avoir rejeté les explications que nous venons de présenter et quelques autres²¹ en les jugeant comme étant des raisons du mauvais type, Marušić se retrouve devant le constat qu'il semble impossible d'expliquer la diminution du deuil de façon rationnelle. Il en arrive à la conclusion qu'il y a peut-être quelque chose d'impossible à expliquer dans l'expérience du deuil. Cette impasse mena Marušić à développer une raison expliquant l'incapacité à justifier rationnellement la diminution du deuil. Il déclare, avec Sartre, que l'intelligibilité humaine n'est peut-être tout simplement pas en mesure de rendre compte à la fois de notre liberté et de notre facticité²². Le deuil serait ainsi parmi les questions humaines desquelles on ne peut réconcilier les deux points de vue. La diminution du deuil, sans être irrationnelle, ne serait pas pleinement compréhensible rationnellement par l'intelligibilité humaine, puisqu'il serait impossible de s'appréhender à la fois comme un être situé et comme un être totalement libre. Ce faisant, le casse-tête serait impossible à résoudre²³. L'humain serait une créature qui aurait à la fois la chance et la malchance d'être en mesure de changer le point de vue qu'il pose sur le monde. Dans le cas du deuil, il lui serait possible de (1) vivre le deuil en regardant la perte, la mort de la personne aimée, ou (2) de regarder son deuil et de se voir vivre ce deuil, mais pas les deux à la fois comme cela serait nécessaire pour comprendre le deuil. Dans le premier cas, l'humain s'appréhende comme un être libre, c'est-à-dire qu'il vit le moment présent,

qu'il est dans la situation. Dans le second, l'humain s'appréhende comme un être aliéné, dépendant de son histoire, de sa psychologie, de son physique, de sa classe sociale, etc.²⁴, ce qui fait qu'il regarde à ce moment la situation plutôt que de la vivre. Il ne serait pas possible pour l'être humain de réunir ces deux points de vue sur le monde ni d'être en mesure de les voir tous les deux au même instant. Un seul point de vue peut être adopté à la fois. En ce sens, le deuil serait parmi les questions humaines qui nécessiteraient une réconciliation des points de vue pour être intelligibles. Or étant donné que l'on ne peut réconcilier les points de vue, il serait impossible de résoudre le casse-tête.

4. Une nouvelle proposition de réponse au casse-tête

Après cet apparent échec de la possibilité d'expliquer rationnellement la diminution du deuil, nous proposons une solution alternative au casse-tête fondée sur une remise en question de l'identité sous-entendue par le casse-tête. La question de l'identité ne semble généralement pas être un facteur à considérer lorsqu'on traite de la rationalité des émotions. Toutefois, le deuil semble faire exception puisqu'il est caractérisé par un sentiment qui semble lié à l'identité, un sentiment d'« alienation or a loss of self-recognition, sometimes described in physical terms akin to amputation²⁵ ». En effet, ne plus se sentir soi-même ou sentir qu'une partie de soi est amputée semble pointer vers l'idée que le deuil est une émotion liée à l'identité. De plus, le deuil est un événement traumatique impliquant la perte d'un proche venant nous chercher jusqu'au plus profond de nous-mêmes. Nous pensons qu'une autre conception de l'identité que celle supposée par Marušić peut offrir les ressources nécessaires pour répondre en partie au casse-tête. Nous expliquerons notre conception en six temps.

Premièrement, nous présenterons la conception de l'identité telle qu'elle semble être sous-entendue par Marušić, une conception individuelle. Deuxièmement, nous présenterons une alternative à cette conception de l'identité inspirée de plusieurs conceptions orientales de l'identité : la conception divinduelle. Troisièmement, nous argumenterons que cette conception permet de reconsidérer

une forme de conception processuelle, qui consiste en un processus d'ajustement de la rationalité cognitive entre une partie de l'identité et son référent dans le monde. Quatrièmement, nous présenterons comment cette forme de conception processuelle appliquée à une conception dividuelle de l'identité peut expliquer rationnellement la diminution du deuil et sa disparition. Cinquièmement, nous montrerons que cette conception explication est une explication du bon type en répondant aux deux critiques que Marušić adresse à la conception processuelle (section 3.1). Finalement, synthétiserons notre proposition en présentant directement notre réponse au casse-tête.

4.1. La conception individuelle de l'identité

Bien que Marušić ne décrive pas sa conception de l'identité, il semble qu'il adhère à une conception individuelle classique présente par défaut en Occident. Nous pensons cela pour deux raisons. D'une part, lorsqu'un auteur adhère à une autre conception, il tend à clarifier sa position hors norme. D'autre part, comme nous le verrons dans les deux prochaines sections, la façon de concevoir les deux protagonistes du deuil, la personne endeuillée et le défunt, est présentée de sorte qu'il n'y ait pas de recoupement entre les deux identités, ce qui est caractéristique de la conception individuelle.

Avant de commencer cette description, il est à noter que la question de la nature de l'identité et de ses constituants ou divisions (*personhood, self, subjectivity, agency, narrative-self, porous self, etc.*) est largement débattue²⁶. Nous ne prétendons pas nous positionner adéquatement sur ces débats, car cela demanderait un article en lui-même. Nous nous limiterons à faire une distinction grossière entre deux grands types de conceptions de l'identité, individuelle et dividuelle, et nous visons à montrer qu'une conception différente de l'identité peut nous permettre d'élargir les possibilités qui s'offrent à nous pour répondre au casse-tête de Marušić.

La conception individuelle de l'identité est celle à laquelle les Occidentaux adhèrent généralement. Elle présente l'identité comme quelque chose de fondamentalement unitaire, clairement délimitée,

et imperméable à l'identité des autres. Chaque individu présente sa propre identité distincte et séparée de celle des autres²⁷. L'identité est délimitée par les corps et ne va pas au-delà de cette limite. Dit simplement, je suis moi et l'autre est autrui. Cette distinction nette ne signifie pas que chaque individu n'est pas en relation avec les autres. En effet, chacun est *influencé* par ses expériences avec les autres, mais jamais nous nous *constituerons* l'un l'autre²⁸. L'autre n'est jamais moi et je ne suis jamais l'autre. De plus, il est à noter que l'appellation « individuelle » fait référence à l'idée d'indivisibilité, et donc à l'impossibilité de mélanger les identités²⁹.

Nous croyons que cette conception de l'identité, présupposée dans le casse-tête, n'est pas représentative de l'interconnexion intime des individus entre eux. Nous défendrons qu'en ayant une conception plus intime de l'identité, nous aurons accès à des ressources supplémentaires afin d'expliquer la rationalité cognitive de la diminution du deuil à son objet.

4.2. La conception dividuelle

Dans *Dividual Identity in Grief Theories, Palliative and Bereavement Care*, Douglas Davies s'intéresse aux effets que les conceptions dividuelles de l'identité peuvent avoir sur les théories du deuil et sur la façon d'intervenir auprès des personnes endeuillées³⁰. Sa thèse est que la conception individuelle de l'identité a un potentiel explicatif limité en comparaison à la conception dividuelle lorsqu'il est question des théories psychologiques du deuil et de la pratique clinique auprès des personnes mourantes ou endeuillées³¹. En écho à ce que fait Davies dans cet article, nous pensons que la conception dividuelle de l'identité peut avoir le même effet en philosophie en nous donnant des ressources supplémentaires pour s'attaquer au casse-tête.

En opposition à la conception individuelle, plusieurs cultures comprennent l'identité en termes dividuels. Selon ces conceptions, les limites de l'identité des différents individus sont plus perméables, fluides et partagées³². Selon cette perspective, les liens intimes que nous tissons avec autrui nous construisent, et nous construisons autrui à travers ces mêmes liens. Comme l'explique bien

Sabine Hess, dans une conception dividuelle, les individus sont : « *constructed as the plural and composite site of the relationships that produce them*³³ ». Ce que je suis n'est pas simplement ce que j'ai retiré de la relation à autrui, c'est d'une certaine façon, autrui qui me constitue.

Ces conceptions identitaires sont en général accompagnées de conceptions métaphysiques, ontologiques et culturelles qui sont spécifiques à chacune des cultures ayant développé ces versions des conceptions de l'identité. Pour le bien de notre argumentaire, nous désirons nous éloigner de ces engagements philosophiques plus larges, et ne garder qu'une conception générique de la dividualité afin de demeurer centrés sur l'objectif de notre argumentaire : répondre au casse-tête. Ainsi, nous ne retenons de la conception dividuelle que deux idées essentielles : l'individu est beaucoup plus perméable que ne le suppose la conception individuelle, et autrui fait partie de notre identité comme nous faisons partie de la sienne.

4.3. La conception dividuelle et le deuil : une réintroduction de la conception processuelle

Cette description de la conception dividuelle, permet de poser les bases d'une explication alternative de la diminution rationnelle du deuil. En effet, le casse-tête présente essentiellement le problème que la raison du deuil (la mort du proche) est immuable, et donc que la diminution de l'émotion (le deuil) pose problème puisque la diminution de l'émotion ne suivrait pas la même courbe que la raison amenant cette émotion. Or, en ayant une conception dividuelle de l'identité, une partie importante de l'autre pour moi (celle qui constitue mon identité) est muable puisque l'ajustement identitaire à la suite de la mort du proche modifiera cette partie de mon identité. Ainsi, si rien ne peut changer la mort effective du proche, la partie de l'autre constituant mon identité, elle, peut changer. C'est cette caractéristique que nous exploiterons pour tenter d'expliquer la diminution du deuil de façon rationnelle.

Cette modification de la partie de l'autre constituant mon identité sera accomplie par une forme de processus participant donc de la conception processuelle. Ce processus est l'ajustement

de la rationalité cognitive de la partie de notre identité constituée par le proche à son référent dans le monde, qui n'existe maintenant plus. Voyons maintenant comment cette conception explique la diminution de la raison du deuil.

À la suite de la mort du proche, la personne endeuillée vit une sorte d'inadéquation par rapport à qui elle est : « Many bereaved people report a sense of disorientation, of not feeling at home in the world or in their own skins. Oftentimes, grieving persons undergo alienation or a loss of self-recognition, sometimes described in physical terms akin to amputation³⁴ ». Ce malaise identitaire, caractéristique du deuil, peut être expliqué ainsi en termes individuels : la mort du proche fait que la partie de notre identité constituée par l'identité de la personne décédée ne réfère plus adéquatement à son référent du monde, qui est maintenant décédé. Cela crée un sentiment de confusion et d'inadéquation avec le monde : une partie de l'identité de la personne endeuillée ne réfère plus à quelque chose d'existant. À la perte d'un proche, non seulement nous perdons un proche, mais une partie de notre identité perd son adéquation à son référent. Selon nous, c'est cette dernière perte qui constitue l'objet principal du deuil puisque c'est le proche *en nous* qui est affecté.

Bref, l'objet du deuil de notre conception est la perte de rationalité cognitive de la partie de notre identité constituée par notre proche avec son référent. Cet objet du deuil est muable en fonction du processus de réajustement de la rationalité cognitive de notre identité à la réalité.

4.4. Les processus d'ajustement de la rationalité cognitive de l'identité à son référent

L'identité est quelque chose de complexe, et la relation entre le proche et la personne endeuillée est généralement fortement imbriquée dans l'identité de cette dernière, et ce, de différentes façons. Ainsi, il existe évidemment plusieurs processus qui pourraient expliquer l'ajustement identitaire. Dans cette section, nous nous limiterons à deux processus qui nous semblent

particulièrement intéressants. De plus, il est à noter que bien que les deux auteur.e.s que nous citerons n'adhèrent pas à une conception dividuelle de l'identité, les processus d'ajustement qu'ils présentent s'arriment bien à cette conception de l'identité avec de légères modifications que nous noterons au fil des descriptions.

4.4.1. La dissonance identitaire temporelle

Le premier processus d'ajustement que nous décrirons s'inspire d'un processus d'ajustement que Nussbaum décrit dans *Upheavals of Thoughts*³⁵. Nussbaum présente le deuil comme étant, entre autres, un processus « *of removing cognitive dissonance* »³⁶. L'un des types de dissonance qu'elle présente s'arrime bien à la conception de la conception processuelle dividuelle que nous défendons, nous l'appellerons *la dissonance identitaire temporelle*. La dissonance identitaire temporelle consiste au fait que dans notre conception du monde, la personne aimée est conjuguée au présent alors qu'elle n'est plus. Dans cette perspective, on peut comprendre l'ajustement identitaire en termes de temps de verbe : le proche défunt n'est plus une personne importante dans notre développement, le proche défunt *était* important dans notre développement³⁷. La diminution de la désorientation du deuil viendrait en partie de l'ajustement de notre conception du monde à ce nouvel état de fait : le proche est maintenant mort.

Ajusté à notre conception de l'identité, nous pourrions dire que la partie d'autrui constituant notre identité réfère à une personne qui *est*, alors que la mort fait qu'elle n'est plus, elle *était*. Pour le type de conception processuelle que nous mettons de l'avant, nous pouvons interpréter le changement présenté par Nussbaum ainsi : à mesure que ce changement de temps de verbe s'effectue, la confusion identitaire caractéristique du deuil s'estompe puisque la partie de notre identité constituée par l'autre devient en adéquation avec son référent. Qui plus est, en modifiant ce temps de verbe, non seulement la confusion ressentie peut s'estomper, mais le chagrin peut se résorber en partie. Comme le souligne Marušić, le proche ne reviendra jamais à la vie, et sa perte semble

amener une peine qui devrait durer éternellement. Toutefois, en traduisant au passé l'identité du proche défunt en nous, ce proche devient un élément inaltérable : le proche défunt *était* une personne importante dans notre vie et qui a constitué une partie de qui *nous sommes* (et continue à le faire). Le défunt restera pour toujours quelqu'un qui *a été* important pour nous et constituera pour toujours une partie de nous-mêmes, cristallisée dans notre identité. Ainsi, non seulement la perte peut en quelque sorte nous affecter pour toujours, mais son incorporation dans notre identité demeurera également auprès de nous, de façon tout autant inaltérable que sa mort effective. Le processus d'ajustement de l'identité dans une perspective individuelle peut ainsi donner une nouvelle raison d'être heureux d'avoir connu le proche défunt, maintenant en nous, et cette nouvelle raison peut *compenser* en partie le chagrin de la perte de notre proche. Ainsi, une fois que l'ajustement de la dissonance temporelle de l'identité est effectué, il est rationnel que la confusion identitaire disparaisse et que le chagrin diminue dans une certaine mesure.

4.4.2. La dissonance identitaire pronominal

Le second processus d'ajustement de l'identité que nous décrirons est inspiré d'une description de Ratcliffe. Celui-ci présente un processus d'ajustement (qu'on peut comprendre en termes de changement de pronom et que nous appellerons la dissonance identitaire pronominal) de nos propositions après la mort d'une proche³⁸. Le type de propositions considérées peuvent être, par exemple, des propositions concernant des préférences qui nous définissent en partie : « J'aime faire du ski ». Toutefois, si j'avais l'habitude d'aller skier avec ma mère, maintenant défunte, la proposition de préférence serait plutôt : « ma mère et moi (nous) aimons aller faire du ski ». Or, après la mort de ma mère, cette proposition n'a plus de sens puisque le « nous » n'a plus de référent dans le monde. Ainsi, toutes les préférences partagées et actualisées avec la personne décédée perdent de leur sens, créant ainsi un sentiment de confusion identitaire et une perte d'envie des activités rappelant maintenant la mort de la personne aimée.

Ce mécanisme s'applique sans altération à la conception dividuelle que nous défendons. En effet, il semble qu'un ajustement identitaire du pronom de nos propositions de préférence soit nécessaire pour que notre identité soit en adéquation avec la nouvelle réalité (le fait que la personne aimée est décédée)³⁹. Il faut également que ces préférences qui composent notre identité soient traduites au passé : « ma mère et moi *aimions* aller faire du ski ». Une fois que ces propositions de préférences qui composent notre identité sont ajustées, que nous pouvons décrire par une conjugaison au bon pronom et au bon temps, la confusion identitaire caractéristique du deuil s'estomperait.

Bref, il semble que la version de la conception processuelle que nous défendons puisse expliquer partiellement la diminution du deuil. En effet, le deuil est caractérisé par une confusion identitaire. Selon notre conception, cette confusion serait amenée par une perte d'adéquation de rationalité cognitive entre la partie de notre identité constituée par le proche maintenant défunt et son référent. Les processus présentés par Nussbaum et Ratcliffe, adaptés à la conception dividuelle sous-tendant notre conception processuelle, permettraient d'expliquer l'ajustement de l'identité à la nouvelle réalité du référent de cette partie de notre identité. Bien que notre explication semble offrir des ressources permettant d'expliquer en partie la diminution du deuil, nous devons nous assurer de présenter une explication du *bon type* pour qu'elle puisse prétendre répondre au casse-tête de Marušić. Pour montrer que notre version de la conception processuelle est une explication du bon type, nous répondrons aux deux critiques que Marušić adresse à la conception processuelle.

4.5. Les réponses aux deux critiques de Marušić

Dans la section 3.1, nous avons présenté les deux critiques que Marušić adresse à la conception processuelle : (1) son caractère égocentrique et (2) son caractère irrationnel. Or nous défendrons que le type *de* conception processuelle que nous utilisons et la conception de l'identité dividuelle qui sur laquelle elle se fonde, permet de répondre à ces deux critiques.

4.5.1. L'égocentrisme de la conception processuelle

Premièrement, Marušić affirme que « *When we view grief as a healing process, we turn our attention away from our loss, to ourselves*⁴⁰ ». Cette première critique pointe vers l'idée que la conception processuelle aurait pour conséquence de diriger l'attention de l'endeuillé sur sa guérison plutôt que sur la perte de l'être aimé, ce qui en ferait une raison du mauvais type. Il est vrai que lorsqu'on se perçoit comme étant dans un processus d'ajustement identitaire, notre attention est tournée vers soi. Toutefois, le processus est tourné vers la partie de notre identité constituée par le proche décédé. Par analogie, nous pourrions affirmer que cette partie de l'identité d'autrui qui me constitue est une sorte d'ambassade de l'identité de l'autre se trouvant sur notre « territoire identitaire ». Toutefois, l'ambassade canadienne d'Espagne par exemple, bien que située sur le territoire espagnol est bien considérée comme étant en sol canadien, mais en Espagne. Ainsi, c'est bien l'identité de l'autre qui est visée en nous par le processus d'ajustement de l'identité. Pour continuer avec l'analogie, l'existence de cette ambassade n'a toutefois de sens que si elle réfère à un autre territoire identitaire. Ainsi, à la mort de la personne aimée, l'ambassade perd sa raison d'être, ce qui crée l'état de confusion caractéristique du deuil. Ainsi, le temps du deuil, l'attention et le processus de guérison sont bien tournés vers le proche aimé, vers son ambassade en nous.

En fait, la critique du caractère égocentrique devient difficile à saisir lorsque les limites entre soi et autrui ne sont pas aussi claires que dans une conception individuelle. On pourrait nous rétorquer que notre objet du deuil n'est pas la perte du proche, mais bien la perte de l'adéquation rationnelle entre la partie de notre identité constituée par le proche et son référent (la personne décédée). Toutefois, nous pouvons répondre que notre objet est en quelque sorte double puisqu'il pointe à une inadéquation, et une inadéquation se fait nécessairement entre deux objets : le proche constituant notre identité, et le proche décédé auquel se réfère cette partie de l'identité. Or, comme nous venons de le voir, ces deux objets sont en réalité le proche décédé. Ainsi, bien que notre objet soit différent de celui de Marušić, l'objet demeure tout de même le proche

pour nos deux objets du deuil qui se trouvent en inadéquation. Bref, le type de processus que nous mettons de l'avant et la conception particulière de l'identité que nous utilisons fait en sorte que notre processus n'est pas égocentrique et qu'il continue de maintenir dans sa visée la perte la personne décédée.

4.5.2. La conception processuelle comme processus non-rationnel

Deuxièmement, selon Marušić, la conception processuelle serait insensible au caractère rationnel de la blessure qui guérit : « As far as the process view is concerned, all that matters is that we heal ; it does not matter whether we are healing from (as it were) a rational psychological injury, nor whether the psychological injury (as it were) continues to be rational⁴¹ ». La conception du processus d'ajustement de l'identité que nous défendons est un processus d'ajustement on ne peut plus rationnel : ce qui est ajusté est le manque de rationalité cognitive entre la partie de l'identité constituée par le proche et son référent dans le monde (le proche maintenant décédé). En effet, la partie de l'identité qui est autrui ne réfère plus adéquatement à cet autre, puisque celui-ci n'existe plus à l'extérieur de soi. Le problème est donc un problème de représentation rationnelle du monde. Dans cette perspective, c'est cette inadéquation qui crée la confusion caractéristique du deuil. À mesure que cette inadéquation se résorbe avec le processus de réajustement de l'identité, la confusion disparaît. De plus, cet ajustement de l'identité permet, comme nous l'avons vu avec la critique précédente, d'expliquer en partie la diminution du chagrin.

Bref, notre conception semble ne pas succomber aux critiques que Marušić adresse à la conception processuelle en raison des particularités de la conception de l'identité que nous utilisons et de la nature de notre objet de deuil double qui est à la fois rationnel et tout de même tourné vers le proche défunt.

4.6. L'explication du casse-tête par une nouvelle conception

Nous résumerons maintenant les réponses que notre position peut donner au casse-tête. Tout d'abord, réitérons la problématique

posée par Marušić : comment peut-on rationnellement expliquer la diminution du deuil si la raison, la perte de la personne aimée, reste la même ?

À cette problématique, nous avons posé une nouvelle conception de l'identité, une conception identitaire dividuelle plutôt qu'individuelle. Cette conception présente autrui non seulement comme un autre, mais comme nous constituant également. La mort du proche amène donc une double perte : la perte du proche et une perte de rationalité cognitive entre une partie de notre identité et son référent, la personne aimée maintenant décédée. Si rien ne peut changer le fait que le proche est mort, il est tout de même possible qu'il y ait réajustement de la rationalité cognitive de la partie de l'identité constituée par le proche à son référent maintenant décédé. L'ajustement de la rationalité cognitive de l'identité au monde se fait entre autres par ce qu'on pourrait décrire de façon imagée comme étant un changement de temps de verbe, et de pronom des propositions de nos préférences, afin que notre identité soit en adéquation avec l'état du monde. Ces processus permettent d'expliquer la diminution du sentiment de ne plus se sentir soi-même, sentiment caractéristique du deuil. Une fois ce processus complété, notre identité redevient en adéquation avec l'état du monde. À mesure que la confusion identitaire s'estompe, le chagrin se résorbe, du moins en partie. En effet, en mettant au passé l'identité du proche en nous, ce proche devient un souvenir inaltérable. Cette partie de l'identité désormais conjuguée au passé peut demeurer dans une forme cristallisée de l'autre en nous. Cette cristallisation du défunt aimé, qui n'est plus disparu au présent, mais gardé au passé, peut être un facteur d'apaisement du chagrin de l'endeuillé, du moins en partie. En effet, lorsque la partie du proche en nous est au présent, elle est une perte, mais une fois conjuguée au passé, cette perte se transforme en une partie de nous qui demeurera en nous potentiellement pour toujours. Ainsi, une fois que les ajustements des dissonances de l'identité sont effectués, il est rationnel que la confusion et que le chagrin diminuent. Toutefois, la perte du proche à l'extérieur de soi n'est jamais restituée et nous

avons en ce sens, une raison d'être en deuil pour toujours. Il ne nous est pas possible d'expliquer la diminution du chagrin de deuil vis-à-vis de cette perte extérieure à notre identité. Toutefois, la conception dividuelle offre une raison compensatrice de la perte qu'une conception individuelle ne peut pas offrir. En effet, garder un souvenir du proche ne peut pas compenser pour cette perte, mais garder une partie de l'autre en soi semble être une raison qui peut compenser dans une certaine mesure la perte.

Conclusion

En conclusion, le casse-tête de Marušić présente une tension entre l'objet du deuil - la mort d'un proche - et la diminution de l'intensité du deuil. En effet, il semble que comme l'objet du deuil ne change pas, le deuil ne devrait pas non plus diminuer. Après avoir montré que toutes les réponses généralement présentées pour expliquer la diminution du deuil sont des solutions du mauvais type, Marušić en vient à proposer une réponse extravagante, faisant de l'être humain un être incapable d'appréhender rationnellement son expérience du deuil. Face à cette impasse, nous avons remarqué un point d'ombre dans l'explication du deuil de Marušić, la conception de l'identité. La conception individuelle était tenue pour acquis. Or, en postulant une conception dividuelle de l'identité, nous avons ouvert de nouvelles opportunités nous permettant d'expliquer rationnellement la diminution du deuil. Cette conception dividuelle nous a permis de restituer une nouvelle forme de conception processuelle que Marušić avait rejetée. La combinaison de la conception dividuelle de l'identité couplée à la nouvelle forme de conception processuelle que nous proposons, l'ajustement identitaire de la partie d'autrui en nous à son référent. Une fois cet ajustement effectué, non seulement le sentiment de désorientation disparaîtrait, mais une partie de la diminution du chagrin de deuil peut être explicable, puisqu'il serait possible de trouver un certain réconfort à l'idée de garder la partie de l'identité du proche en soi intacte. La solution que nous proposons demanderait de plus amples développements pour résoudre le casse-tête, des développements

que nous n'avons pas l'espace de faire ici. Nous croyons toutefois que notre réponse ouvre la porte à des recherches d'approfondissement qui pourraient nous permettre d'expliquer rationnellement la diminution du deuil et potentiellement de répondre à d'autres difficultés concernant des émotions liées à l'identité.

-
1. B. Marušić, «Do Reasons Expire? An Essay on Grief», *Philosophers' Imprint*, vol. 18, n° 25, (2018), p. 2.
 2. Comme le note Dan Moller, cette généralisation n'exclue pas la possibilité que des cas d'exceptions soient présents: «Of course, it is important to remember that these sweeping generalizations will not apply to everyone. A small fraction of the bereaved spiral into severe depression; some never recover from their loss». D. Moller, «Love and the rationality of grief», 2017, p. 3.
 3. La rationalité cognitive d'une émotion réfère uniquement à l'adéquation entre l'objet et l'émotion. Ainsi, une émotion est dite rationnelle cognitivement lorsqu'elle est causée par des raisons valables. Par exemple, si le critère pour être en colère est de vivre une injustice, l'émotion est dite rationnelle cognitivement lorsqu'une personne en colère a effectivement vécu une injustice.
 4. B. Marušić, *op. cit.*, p. 4-6-7-16-18.
 5. *Ibid.*, note de bas de page 8, p. 4.
 6. J. D'arms, et D. Jacobson, «The Moralistic Fallacy: On the 'Appropriateness' of Emotions», *Philosophy and Phenomenological Research*, vol. 61, n° 1, (2000).
 7. *Ibid.*, p. 65.
 8. *Ibid.*, p. 66.
 9. *Ibid.*
 10. *Ibid.*
 11. *Ibid.*
 12. *Ibid.*, p. 69.
 13. B. Marušić, *op. cit.*, p. 1.
 14. *Ibid.*, p. 2-3.
 15. *Ibid.*, p. 2.
 16. *Ibid.*, p. 13.
 17. *Ibid.*, p. 14.
 18. *Ibid.*
 19. *Ibid.*

20. *Ibid.*
21. Les autres explications que nous n'avons pas l'espace de présenter sont : le fait que la vie doive continuer, l'ajustement à la mort du proche, le détachement de la relation au proche, l'érosion du temps, la diminution du deuil par le travail psychologique.
22. *Ibid.*, p. 17.
23. *Ibid.*
24. *Ibid.*
25. M. Cholbi, «Regret, Resilience, and the Nature of Grief», *Journal of moral philosophy*, vol. 16, (2019) p. 500.
26. K. Smith, «From dividual and individual selves to porous subjects», *The Australian Journal of Anthropology*, vol. 23, (2012), p. 4
27. D. Davies, «Dividual identity in grief theories, palliative and bereavement care». *Palliative Care Social Practice*, vol. 14, (2020), p. 4.
28. *Ibid.*
29. K. Smith, *op. cit.*, p. 4.
30. D. Davies, *op. cit.*, p. 1.
31. *Ibid.*, p. 4.
32. C. Valentine, *Bereavement narratives : Continuing bonds in the twenty-first century*, Routledge, 2008, p. 83.
33. S. Hess, «Strathern's Melanesian 'dividual' and the Christian 'individual': A perspective from Vanuatu», *Oceania*, vol. 76, (2006), p. 285, (nos italiques).
34. M. Cholbi, *op. cit.*, p. 500.
35. M. Nussbaum, *Upheavals of thoughts : the intelligence of emotions*, Cambridge University Press, 2001, 751 pages.
36. *Ibid.*, p. 81-82.
37. *Ibid.*, p. 82.
38. M. Ratcliffe, «What is it to lose hope ?», *Phenomenology and the Cognitive Sciences*, vol. 12, n° 4, (2013), p. 60.
39. *Ibid.*
40. B. Marušić, *op. cit.*, p. 13.
41. *Ibid.*, p. 14.



Le problème de l'effet périssable de l'amusement comique

FREDERIC GAGNON, *Université de Montréal*

RÉSUMÉ : Dans cet essai, je présente l'amusement comique comme étant une émotion en résumant les arguments de Noël Carroll. Malgré certains détracteurs, Carroll prétend que l'amusement est bien une émotion à part entière et qu'elle s'inscrit dans la théorie de l'incongruité en humour. L'essai s'attarde particulièrement à l'objet de l'amusement qui semble soulever un enjeu philosophique. S'il s'agit bien d'une émotion, comment répondre au problème de l'effet périssable de l'amusement ? J'entends par là le fait que le même objet, la même blague, ne génère pas le même effet après plusieurs répétitions. J'avance que l'effet transitoire peut trouver réponse dans une précondition (*background condition*), selon la théorie d'Oded Na'aman, et que cette précondition serait la surprise. Quoique Carroll exclut d'emblée la notion de surprise comme essentielle à l'amusement, je considère que celle-ci existe déjà, implicitement, dans le concept d'incongruité sur lequel Carroll appuie son argumentaire. Non seulement la surprise répond au problème de l'effet périssable, mais elle donne encore plus de poids à la notion de l'incongruité en humour.

Introduction

Lors d'une réunion universitaire, un ange apparaît soudain et dit au chef du département de philosophie : « Je t'accorderai, parmi trois faveurs, celle que tu choisiras : la sagesse, la beauté ou dix millions de dollars ».

Immédiatement, le professeur choisit la sagesse.

Un éclair de lumière envahit alors la salle et le professeur est comme transfiguré. Mais il reste assis là, les yeux rivés

sur la table. Un de ses collègues murmure tout bas : « Dis-nous quelque chose ».

Le professeur répond : « J'aurais dû prendre l'argent¹ ».

Cette blague légère est amusante la première fois qu'on l'entend. Après 10 fois, elle paraît moins drôle et pourtant, il s'agit de la même blague. Cela explique pourquoi nombre d'humoristes cherchent sans cesse à renouveler leur matériel, à proposer des idées nouvelles, afin d'amuser et de faire rire leurs audiences. S'ils écrivent une excellente blague et que celle-ci fait rire, ils pourront l'utiliser un certain temps puisque les spectacles sont répartis dans plusieurs villes en groupes limités. Cependant, s'ils font la même blague à la télévision dans une émission à grande écoute, les humoristes savent qu'ils devront rapidement se réinventer. L'excellente blague ne saura l'être pour longtemps. Cette mise en situation semble d'une évidence déconcertante, tout artiste du comique, celui que l'on nomme humoriste, doit se renouveler, générer de la nouveauté afin de poursuivre son but d'amuser ou de faire rire les gens. Pourtant, si nous nous penchons du côté des émotions, l'évidence l'est moins. La même blague qui génère de l'amusement la première fois ne semble pas en générer autant la dixième fois. L'objet n'ayant pas changé, la réaction devrait être la même. L'effet *périssable* ou transitoire de l'émotion d'amusement semble poser problème à première vue... pour autant que l'amusement soit une émotion. Cet article proposera une réponse à ce problème en avançant que l'amusement est une émotion et qu'elle dépend d'une précondition, à savoir, la surprise.

Dans la première partie, je présenterai les arguments de Noël Carroll sur l'amusement et la théorie de l'incongruité en humour pour démontrer de quelle façon et selon quels critères l'amusement est considéré comme une émotion. Dans la seconde partie, j'expliquerai davantage le problème de l'effet transitoire et certaines exceptions à considérer. Par la suite, j'introduirai l'idée de la surprise en tant que précondition (*background condition*) à l'amusement selon l'idée d'Oded Na'aman. Dans un quatrième temps, j'introduirai le modèle de la bissociation d'Arthur Koestler

afin de justifier l'importance de la surprise dans l'amusement et je terminerai, dans la cinquième section, en démontrant que la précondition de surprise existe déjà dans le concept même de la théorie de l'incongruité en humour.

1. L'amusement comique comme émotion

Noël Carroll, un philosophe américain considéré comme une figure emblématique dans la philosophie des arts, s'est intéressé à l'amusement en tant qu'émotion. Il affirme que l'amusement est une émotion à part entière et qu'il respecte les critères pour le définir comme tel. Cependant, l'auteur préfère utiliser l'expression *comic amusement* plutôt que de parler simplement d'amusement. La raison est que sa réflexion porte spécifiquement sur l'amusement dans un contexte d'humour. À cet égard, je me permets de faire une désambiguïsation terminologique, que Carroll ne fait pas, en utilisant mon expérience personnelle comme étudiant à l'École nationale de l'humour de Montréal et comme auteur humoristique auprès de quelques humoristes.

Le comique est généralement admis comme étant ce qui tend à provoquer le rire. Bergson, lui-même, utilise ce terme dans *Le rire, essai sur la signification du comique* pour expliquer ce qu'est le comique et surtout comment il provoque le rire. À tort, nous utilisons parfois le terme humour comme d'un synonyme de comique. Même s'ils sont proches parents, l'humour possède au moins une condition supplémentaire et essentielle : l'intentionnalité. Il s'agit donc d'une forme intentionnelle du comique, une sous-catégorie précise du grand ensemble qu'est le comique. L'humour n'a pas besoin d'être créé par un humoriste, n'importe qui peut faire de l'humour à condition que ce soit intentionnel. Si nous voyons un homme qui glisse sur une peau de banane et qui tombe, la situation peut être comique à condition que l'homme ne soit pas blessé gravement, mais nous ne pouvons pas parler d'humour puisque c'est accidentel. La situation est comique, mais il n'y a pas d'humour. Si, d'un autre côté, l'homme marche sur la peau de banane pour orchestrer une chute de façon volontaire – ce que nous appelons

du *slapstick comedy* –, dans ce cas, nous parlerons d'humour... et ce, même s'il ne s'agit pas d'une blague racontée. Si l'humour doit être intentionnel, nul besoin que ce soit une blague narrée, ce peut aussi bien être une mimique de Charlie Chaplin qu'une caricature de Serge Chapleau. Quant au rire, il s'agit d'une réponse physiologique aux diverses formes du comique – ce qui inclut l'humour. Cependant, la réaction du rire n'est pas essentielle à l'humour ni au comique de façon générale même s'il y a normalement une attente, voire une corrélation, à cet égard.

Cette explication terminologique est importante afin de donner plus de sens à la théorie de Noël Carroll et son article «Comic Amusement, Emotion, and Cognition» (2013) et son livre *Humour A Very Short Introduction* (2014). Aussi bien dans son article que dans son livre, il ne s'intéresse pas à l'amusement de façon générale, mais l'amusement généré dans un contexte comique et plus particulièrement en humour. Plus loin encore, il recadre l'amusement comique dans la théorie de l'incongruité en humour. Bien que cette dernière partie sur l'incongruité semble, d'entrée de jeu, moins pertinente à la réflexion sur l'objet de l'amusement et son effet transitoire, l'incongruité joue un rôle important dans la théorie de l'auteur. Pour lui, l'incongruité c'est «a deviation from some presupposed norm – that is to say, an anomaly [...] relative to some framework governing the ways in which we think the world is or should be²». Donc, selon Carroll, l'incongruité serait «a subversion of expectations³». Ce n'est pas sans rappeler cette idée husserlienne de l'origine de la négation où «emerge a consciousness of otherness which disappoints the anticipation⁴». Ce serait donc à dire qu'il y a présupposition d'une norme attendue de façon quasi automatique, mais qui ne se réalise pas comme anticipée, donc est incongrue avec la norme. Cette introduction à la théorie de l'incongruité devient importante du fait qu'elle constitue l'élément fondamental de l'objet de l'amusement comique.

Dans son article «Comic Amusement, Emotion, and Cognition», dès le départ, après avoir raconté une blague comme je l'ai fait au début de cet essai, Carroll annonce ses couleurs : «For those of you who found this joke funny, let us call the state in

which you found yourself “comic amusement” where the object of comic amusement is humor⁵». Dans cet esprit, l'auteur dira parfois que l'objet est l'incongruité ou la perception de l'incongruité puisqu'il adhère à cette théorie en humour.

Carroll considère donc l'amusement comme une émotion à part entière à partir de certains critères et l'auteur utilise la peur comme comparatif. Les arguments qu'il avance, de façon résumée, sont les suivants :

1. L'émotion peut se présenter à divers degrés d'intensité.

Il y a de plus grandes peurs que d'autres, certaines qui nous font fuir, d'autres que nous arrivons à contrôler. L'amusement aussi peut être plus ou moins grand en provoquant un grand éclat de rire incontrôlable ou simplement un petit sourire en coin.

2. L'émotion produit des effets physiologiques. La peur peut produire des sueurs froides, la contraction des muscles, une montée d'adrénaline. Dans ses degrés les plus élevés, l'amusement peut produire le rire, mais le rire n'est pas essentiel à l'amusement selon Carroll. Sans le rire, il y aurait tout de même un ressenti de légèreté, un relâchement créant une sorte de relaxation ou de détente.

3. L'émotion est dirigée. La peur est dirigée vers un objet qui nous apparaît comme effrayant, par exemple un ours. L'amusement est dirigé vers un objet qui est perçu comme humoristique ou incongru, par exemple une blague.

4. L'objet de l'émotion est intentionnel. L'objet auquel la peur s'attache est intentionnel, par exemple l'ours ou même l'idée qu'il puisse y avoir un ours dans un buisson sans pour autant voir l'ours. De même, l'amusement se porte sur la blague ou la caricature qui m'est présentée par exemple. Ce pourrait aussi bien être l'idée d'une blague qui ne m'a pas été racontée non plus, mais que je me construis mentalement.

5. L'émotion a un objet formel. Ce critère, au centre de la théorie de Carroll, est, nous le verrons plus tard, le cœur du problème de l'effet périssable de l'amusement comique. La peur a un objet particulier qui est perçu comme effrayant ou dangereux. L'amusement a pour objet particulier quelque

chose qui est considéré comme amusant, donc considéré comme incongru⁶.

John Morreall, qui a aussi réfléchi sur l'amusement comique et qui ne considère pas qu'il s'agisse d'une émotion, propose d'utiliser les 4 composantes standards d'une émotion de Jerome Shaffer pour déterminer s'il s'agit d'une émotion ou non : la composante cognitive (croyances et désirs par rapport à l'objet), la composante physiologique (changements corporels), la composante motivationnelle (l'urgence de passer à l'acte) et la composante proprioceptive (la sensation des changements corporels). Morreall considère que l'amusement comique ne répond pas aux composantes cognitive et motivationnelle⁷. Carroll reconnaît que l'amusement comique ne comporte pas de composantes cognitives, de désirs ou de croyances, ni n'a pas d'aspect motivationnel en soi ; l'amusement comique n'incite pas à prendre une direction ou une autre ou à agir de quelconque façon que ce soit. Cela dit, il considère que ces dimensions ou ces composantes ne sont pas toujours nécessaires. « Emotional responses to fictional characters and events need not to rest upon beliefs⁸ ». Il propose l'exemple du personnage d'Anna Karénine de Tolstoï. Si le lecteur peut éprouver de la peine pour Anna, le lecteur ne croit pas pour autant qu'Anna Karénine existe et cela n'incite aucun désir en particulier. De fait, cette même peine par rapport au personnage qui ne génère aucun désir n'a pas besoin de motiver à faire quoi que ce soit, car toute action serait vaine puisqu'Anna n'existe pas. Carroll reconnaît que certaines formes d'humour pourraient tout de même motiver à agir. La satire, par exemple, pourrait nous faire changer d'idée face à une situation donnée. L'aspect fictionnel de l'humour rend d'autant plus significative la notion d'intentionnalité. L'humoriste crée, intentionnellement, une situation incongrue et cette création, même si elle est collée sur la réalité, demeure une forme de fiction. Cela fait en sorte que les objections de Morreall ne s'appliquent pas à l'amusement comique dans une situation d'humour.

Comme Carroll considère l'objet formel comme un point fondamental de sa théorie et parce que c'est justement cet aspect

qui semble générer un problème par rapport à l'effet transitoire, il incombe de vérifier si l'argumentaire de l'auteur répond aux critères pour parler d'un objet formel. Selon la définition de Fabrice Teroni, un objet formel doit répondre à 3 requis :

1. Requis d'individuation : chaque type d'émotion a son objet formel distinct. L'amusement a pour objet formel l'amusant, ce que l'on perçoit comme incongru. La propriété de l'objet d'être amusant est caractéristique de l'amusement.

2. Requis d'intelligibilité : les objets formels sont requis pour donner du sens à l'émotion. C'est parce que c'est amusant ou que c'est incongru que nous ressentons de l'amusement.

3. Requis d'exactitude : les objets formels sont nécessaires pour justifier qu'une émotion soit appropriée ou non (*fittingness*) par rapport à l'objet particulier. Le fait que la blague soit amusante et soit perçue comme incongrue justifie que l'on ressente de l'amusement⁹.

Selon le modèle de Teroni, et *a contrario* de Carroll et Morreall, il serait possible de considérer qu'il existe une croyance dans le contexte de l'amusement. L'amusement d'un individu X est intelligible s'il croit qu'une blague est amusante. Cependant, sa croyance ne s'étend pas à l'incongruité qui, elle, est une propriété de l'objet, une caractéristique qui répond à des critères ou une définition comme celle que propose Carroll. Donc, l'individu X entend une blague qui répond aux critères de l'incongruité et il croit, face à ces éléments, que la blague est amusante – caractéristique propre à l'amusement. L'amusement est considéré comme *fitting* si, effectivement, la blague est amusante. Or, existe-t-il des caractéristiques universelles pour déterminer qu'une blague soit amusante ou non ? Il s'agit d'une question importante, mais qui n'est pas le point central de cette analyse. Cela dit, même si nous considérons qu'elles ne sont pas universelles, n'en demeure pas moins qu'elles peuvent exister pour un groupe, peu importe sa grosseur, selon un système de valeurs. Ce qui est amusant pour un groupe A peut ne pas l'être pour un groupe B. Si l'individu X, qui est amusé de la blague, fait partie du groupe A et que

le groupe A a un système de valeurs partagées sur ce qui est amusant, alors l'émotion de X sera considérée comme exacte ou *fitting* par rapport aux circonstances. Cependant, la réaction de l'individu X pourrait être *unfitting* pour le groupe B, qui a un système de valeurs différent, mais tout de même être *fitting* si le groupe B connaît les valeurs du groupe A et reconnaît l'appartenance de X au groupe A. Le groupe B pourrait ne pas être d'accord sur la définition de ce qui est amusant, mais tout de même comprendre la réaction de X et reconnaître l'exactitude de l'émotion dans les circonstances. Ici, il est important de distinguer le jugement moral et le fait de comprendre une circonstance. Le fait de comprendre l'histoire d'un peuple peut nous permettre de donner du sens à un rite ou une tradition sans pour autant la considérer comme moralement acceptable. Dans cette optique, l'amusement comique peut donc être *fitting* dans une circonstance particulière, même si les valeurs en cause ne sont pas partagées de tous.

Donc, selon la définition de Teroni, il serait acceptable de penser que l'objet formel de l'amusement comique réponde aux critères requis pour être considéré comme tel.

2. Le problème de l'effet transitoire de l'amusement

À partir de ce qui précède, tenons pour acquis que l'amusement comique est une émotion. Cependant, cela n'explique pas de quelle façon l'amusement tend à disparaître après plusieurs répétitions. Carroll propose tout de même de considérer 5 critères nécessaires pour qu'une personne soit amusée par l'humour ou, plus spécifiquement, par une blague. La personne (i) perçoit la blague comme incongrue ou contenant des éléments d'incongruité, (ii) elle ne la perçoit pas comme menaçante ou produisant de l'anxiété (iii) ni ne trouve la blague ennuyeuse, (iv) elle n'aborde pas la blague comme un problème à résoudre et (v) elle apprécie la perception de l'incongruité¹⁰. Ce complément d'information ne semble pas apporter d'explication sur le côté périssable de l'amusement.

Le premier critère sur la perception de l'incongruité paraît être une propriété évaluative de l'objet, un élément intrinsèque

à ce dernier. La blague contient, en elle-même, des éléments d'incongruités qui sont des déviations des normes généralement attendues. Le contenant de la blague, sa structure et sa forme, ou bien le contenu, le propos et les idées, ne correspondent pas aux schémas mentaux dits normaux qui dirigent notre façon de voir le monde tel qu'il est ou devrait être. En revanche, cette incongruité est toujours la même et est toujours vraie après la première fois ou la dixième fois où nous entendons une même blague.

Le second critère sur le fait de ne pas être menaçant ou ne pas produire d'anxiété m'apparaît être de nature différente du premier critère. Il ne semble pas qu'il s'agisse d'un critère propre à l'objet, mais plutôt un jugement que chaque individu peut porter sur la blague. Est-il possible que la première fois où une blague est entendue, elle ne soit pas menaçante et que la dixième fois, elle le soit devenue ? Cette hypothèse semble plutôt étrange puisque l'objet n'a pas changé. Il faudrait des circonstances extérieures pour qu'une menace soit ressentie la dixième fois et non la première fois. Il apparaît fort peu probable que l'effet transitoire se trouve dans ce critère et, de plus, ce n'est pas un élément propre à l'objet, mais propre à chaque individu qui entend ou lit la blague.

Le critère qui concerne le fait de ne pas trouver la blague ennuyeuse semble un argument sans valeur ajoutée, voire foncièrement antinomique. Je suis amusé si je ne suis pas ennuyé. De façon caricaturale, je pourrais dire que je perçois une chose comme blanche à condition qu'elle ne soit pas noire. Si un individu ressent de l'amusement, est amusé, par rapport à une blague, il est tout à fait logique qu'il ne ressente pas d'autres émotions contraires ou qu'il ne perçoive pas la blague comme étant à l'opposé d'amusante. En revanche, il serait possible de penser que la répétition crée l'ennui. Cela voudrait dire, dans ce cas, qu'à deux temps différents, le même objet produise deux émotions différentes. Dès que la blague X ne produit plus de l'amusement, la blague X produirait maintenant de l'ennui. Cette perspective dichotomique aussi pose problème pour un même objet.

Le fait de ne pas aborder la blague comme un problème à résoudre ne relève pas du tout de l'objet, mais d'un état ou d'une

attitude de l'individu face à l'objet. Il semble peu probable qu'à la dixième audition d'une même blague, l'individu se mette dans un état d'esprit où il tente de résoudre la blague. Ce critère n'apporte guère d'éclairage sur l'effet transitoire de l'amusement par rapport à la blague.

Finalement, le dernier critère sur l'appréciation de l'incongruité ressemble, en essence, au troisième critère, sur le fait que la blague n'est pas ennuyeuse. De pouvoir apprécier la propriété d'incongruité de la blague ne semble pas apporter de réponse à l'effet périssable. Ce qui fait en sorte qu'aucun des critères proposés par Carroll sur ce qui rend un objet amusant ne semble répondre à l'effet transitoire.

Reprenons l'exemple de la peur avec laquelle il compare régulièrement l'amusement. Si j'ai peur des araignées, même si je croise 3 ou même 10 fois la même araignée, ma peur devrait revenir. Aucun besoin que ce soit une araignée différente à chaque fois. Or, la même blague, jugée amusante la première fois, perd de son aspect amusant la 3^e ou 10^e fois. Comme si la blague avait *périmé* après la première consommation. Même si tous les critères précédemment mentionnés sont toujours vrais, la blague ne semble plus aussi amusante. Il apparaît donc possible qu'il y ait au moins un autre élément à considérer dans la *chaîne phénoménologique* de l'amusement comique. Avant même d'introduire l'idée de la surprise comme précondition, il semble nécessaire de considérer deux exclusions potentielles par rapport à l'amusement comique et l'effet transitoire :

1. Un individu A pourrait entendre la même blague pour une 10^e fois en présence d'un groupe qui, lui, l'entend pour la première fois. Il est possible que le groupe soit amusé par la blague et qu'il rie. L'individu A, même s'il connaît la blague, pourrait être amusé et rire. Dans ce cas, l'objet intentionnel de l'amusement de A n'est plus la blague, mais la réaction du groupe, l'amusement ou le rire des autres. Bergson écrivait : « il semble que le rire ait besoin d'un écho [...] c'est quelque chose qui voudrait se prolonger en se répercutant de proche en proche [...] Notre rire est toujours le rire d'un groupe¹¹ ». Comme il y a un déplacement par rapport à l'objet, cela justifie d'exclure cette situation.

2. Il pourrait arriver que l'individu A rentre chez lui, quelques heures après avoir entendu une blague et qu'il repense à ladite blague et rie de nouveau. Dans ce cas, nous sommes davantage dans une forme de mémoire émotive. De façon générale, l'intensité de l'émotion sera moins grande et perdra en intensité dans le temps. D'autre part, il y a aussi une forme de modification quant à l'objet, il ne s'agit plus uniquement de la blague, mais du souvenir d'un moment vécu au moment d'entendre la blague. C'est une mémoire d'un ressenti dans un moment donné du passé. De plus, nous savons que la réminiscence d'un souvenir peut altérer légèrement la réalité. De ce fait, il m'apparaît juste de considérer ici aussi une modification de l'objet et donc d'exclure cette situation.

Considérant ces exceptions, introduisons ce qui me semble être la clé de voûte du problème de l'effet périssable de l'amusement.

3. La surprise comme background condition

S'il est admis que l'amusement comique est une émotion, l'amusement comique a un effet transitoire particulier. Certaines émotions vont tranquillement perdre de leur intensité sur une plus ou moins longue période. Par exemple, le chagrin du deuil – dont l'objet est l'être aimé décédé – finira par disparaître presque entièrement après quelques mois. Pour ce qui est de l'amusement, ce n'est pas le temps à proprement parlé qui agira sur son effet transitoire, mais la répétition. C'est face à ce problème que la notion de précondition – *background condition* – de Na'aman devient pertinente. Il propose une analyse contextuelle de l'émotion. Le contexte de l'objet ou certaines conditions relationnelles auraient un impact sur la *fittingness* d'une émotion. Na'aman écrit : « What amusement "says" about its object often depends on context. With regard to some jokes at least, it is fitting to be amused by them the first time one hears them but the same amusement would not be fitting upon the joke's eleventh hearing [...] Rather, repeated amusement might cease to represent what is funny about the joke and therefore would not be fitting¹² ». La répétition d'une même

blague semble donc avoir un effet important sur l'aspect *fitting* de l'amusement voire le ressenti face à l'objet.

Na'aman propose de mettre l'amour de l'être décédé comme précondition nécessaire pour que le chagrin du deuil ait du sens. Dans ce cas particulier, une émotion est conditionnelle à une autre émotion et lui donne du sens. Cette émotion d'amour est empreinte d'un contexte passé qui donne du sens au chagrin du deuil dans le présent. Dans le cas de l'amusement, je considère que la surprise serait la précondition nécessaire. En prenant la surprise comme *background condition*, on intègre une émotion comme condition à une autre émotion. Dans les faits, la surprise deviendrait la condition première pour un passage vers l'amusement comique. Sans surprise, l'amusement comique n'est pas *fitting*, il n'est pas approprié.

Paul Ekman introduit une idée pertinente en ce sens : « surprise is the briefest of all the emotions, lasting only a few seconds at most. In a moment surprise passes as we figure out what is happening, and then surprise merges into fear, amusement, relief, anger, disgust, and so forth, depending upon what it was that surprised us¹³... » Évidemment, la surprise n'est pas toujours requise pour qu'il y ait de la peur, de la colère, du soulagement ou du dégoût, mais ce peut être une émotion transitoire vers ces autres émotions. Dans le cas de l'amusement comique, *a contrario* des autres émotions énumérées, il m'apparaît essentiel que la surprise pave la voie à une transition émotionnelle. Tout comme l'amusement comique, la surprise a un effet périssable très rapide, une consommation unique. « Surprise can only be triggered by a sudden, unexpected event [...] When an expected event unfolds slowly, we aren't surprised. It must be sudden, and we must be unprepared¹⁴ ». Ici, l'idée de *unexpected* et *unprepared* me semblent être le point fondamental pour faire le parallèle avec l'amusement comique.

La surprise survient rapidement et met en lumière quelque chose de surprenant dont nous n'avions pas conscience. Or, une fois la surprise vécue et *consommée*, la nouvelle information devient consciente et ne peut donc plus être surprenante. Il faut ne pas savoir pour être surpris. La nouvelle information pourrait

demeurer choquante, déstabilisante, perturbante, mais elle n'est plus surprenante, il n'y a plus de surprise. L'après-surprise devient la nouvelle norme à laquelle l'esprit se réfère ou peut se référer.

Dans cette optique, la blague amusante la première fois, même si elle répond à tous les critères de Carroll, ne l'est plus autant la 3^e ou 10^e fois. La chute de la blague, le *punch*, est déjà connue, anticipée, et donc ne surprend plus l'individu. Cela dit, revenons sur l'un des critères de Carroll, celui de la passivité où l'individu n'est pas dans une approche de résolution de problème. Cette *passivité* est nécessaire à la surprise. Si l'individu A regarde le monde autour de lui afin d'identifier tous les éléments qui pourraient survenir, afin de déterminer tous les scénarios possibles, lorsqu'il écoute une blague lui être racontée, il serait à la recherche du *punch* et s'il venait à l'identifier d'avance, l'effet de surprise serait gâché et l'amusement serait limité dans sa possibilité d'exister. Au mieux, A pourrait être surpris d'avoir trouvé la chute de la blague avant que celle-ci ne soit donnée par l'humoriste et A pourrait tout de même être amusé de cela. Cependant, l'objet de son amusement ne serait pas la blague à proprement parler, mais le fait qu'il ait anticipé ladite blague.

Si cette idée d'ajouter la surprise comme *background condition* à l'amusement comique semble logique et justifier l'effet périssable de l'émotion par rapport à un même objet, Carroll, lui, rejette cette proposition. «[A] reason to suspect that surprise is not necessary for comic amusement is that researchers have discovered that people derive more pleasure from jokes where they see the punchline coming – that is to say, from jokes where they are not surprised¹⁵». Ici, il me semble que Carroll fasse fausse route et qu'il mélange le contenu et le contenant de la blague. Un individu A peut se présenter à un spectacle d'humour en sachant qu'il y aura des blagues faites et s'amuser tout de même de la blague. Une blague peut être amorcée et le spectateur s'attend à entendre un *punch*. L'École nationale de l'humour de Montréal enseigne une douzaine de procédés humoristiques, des mécaniques préétablies pour structurer une blague. Un exemple de procédé est la triade ou la règle de trois qui consiste à énumérer deux éléments (ou plus) de même nature et de

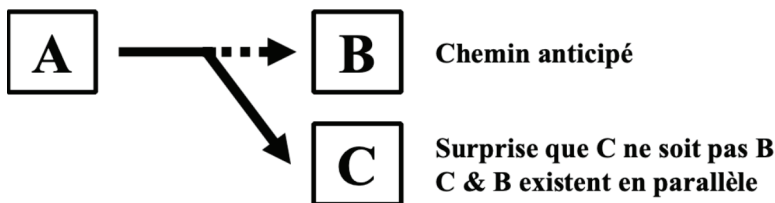
terminer avec un dernier élément surprenant qui est incongru, qui n'est pas de même nature que les premiers. Voici un exemple :

« J'apprécie la façon dont vous parlez sans être intimidé, dit le patron à son employé. Vous êtes franc, vous êtes sincère et vous êtes renvoyé ! »

L'individu A qui est au spectacle d'humour peut très bien sentir qu'une chute s'en vient. Il n'est pas surpris de constater qu'il y a un *punch*, il attend cette fin. Cependant, s'il peut reconnaître la mécanique, il ne connaît pas le contenu de la chute, la surprise qui vient générer un renversement dans la mécanique, une incongruité par rapport à la première partie de l'énumération. L'exemple aurait pu être à l'inverse aussi, l'individu A anticipe le contenu de la chute, mais l'humoriste le joue d'une façon incongrue, inattendue, ce qui vient surprendre l'individu A. Bref, il ne semble pas y avoir d'enjeu si une anticipation trouve réponse comme attendu, pourvu qu'il y ait une surprise par rapport à au moins un autre élément qui ne répond pas à l'anticipation, que ce soit dans le contenant ou le contenu.

4. Bissociation, incongruité et surprise

Arthur Koestler, un journaliste considéré par certains comme un philosophe, a écrit sur l'humour et l'acte de la création humoristique en parlant de bissociation. Lorsque Koestler introduit l'idée de bissociation, c'est en parlant de la créativité de façon générale. Il utilise l'humour pour expliquer la bissociation puisqu'elle est une base essentielle à cette dernière : « C'est le choc brusque entre deux codes qui s'excluent mutuellement (ou entre deux contextes [...]) qui produit l'effet comique. Il nous oblige à percevoir la situation simultanément dans deux cadres de référence autonomes et incompatibles¹⁶ ». Du même coup, la bissociation de Koestler introduit l'idée d'une rupture de déterminisme, d'une association incompatible de deux schémas mentaux distincts qui existent en parallèle. L'humoriste joue donc sur deux plans de la pensée en même temps. Il amorce son histoire du point A et donne l'impression de se rendre au point B, mais à la dernière minute, bifurque vers le point C.



L'humoriste joue donc avec une attente intentionnellement construite, pour la déconstruire et ainsi créer la surprise. Si l'humoriste trace intentionnellement un chemin pour l'esprit vers un point B pour le surprendre avec le point C, une fois que C est connu ou compris, l'humoriste ne peut pas faire oublier C à l'individu dans le but de pouvoir refaire la même blague et espérer générer de l'amusement, voire du rire. Dans la blague de la règle de trois, on a l'impression que le patron souhaite encenser son employé, qu'il énumérera que des qualités, mais le troisième élément, la chute, vient rompre le déterminisme créé par l'humoriste pour introduire un élément distinct des deux autres, qui n'est pas une qualité, mais une conséquence négative pour l'employé. C'est parce que la conséquence n'est pas une qualité et qu'elle est juxtaposée aux qualités qu'elle devient surprenante et que la blague est amusante.

La bissociation et l'idée d'une rupture de déterminisme ne me semblent pas des explications différentes de l'incongruité, mais des idées qui seraient complémentaires, voire des concepts qui seraient inclus dans le sens de ce qu'est une incongruité pour Carroll. Rappelons la définition de ce dernier de l'incongruité : «a deviation from some presupposed norm – that is to say, an anomaly [...] relative to some framework governing the ways in which we think the world is or should be¹⁷». L'idée centrale de Koestler est de créer une anticipation à partir de schémas mentaux naturels, une norme établie, pour rompre avec cette anticipation (déterminisme) et proposer une solution alternative surprenante, une anomalie par rapport à la façon normale de voir le monde. C'est aussi, à mon avis, une continuité de l'idée d'Husserl sur

l'origine de la négation : «The original constitution of an object of perception is realized in intentions (in the case of external perception, in apperceptive apprehensions) which, in the conformity with their essence, can always undergo a modification by the disappointment of protentional anticipations of belief. This modification takes place in unity with the superposition, occurring essentially in such case, of intentions directed against one another¹⁸». Cette idée de superposition entre ce qui est attendu et ce qui dévie de la conformité s'inscrit aussi dans l'idée de l'incongruité de Carroll et de rupture de déterminisme de Koestler.

Koestler propose 3 dimensions essentielles pour que l'humour puisse produire l'effet escompté : l'originalité, l'insistance et l'économie. «Les mérites de l'originalité sont évidents : c'est elle qui provoque l'effet de surprise et bouleverse les prévisions¹⁹». Cette première dimension propose l'idée selon laquelle la surprise est nécessaire, qu'il faut donc être original pour surprendre et proposer quelque chose de nouveau, inattendu. Quant à l'insistance, Koestler parle d'une «couleur locale», d'être collé sur la réalité des gens, de comprendre qui ils sont, leurs habitudes. Nous pourrions voir dans cette insistance la capacité de l'humoriste à identifier les schémas mentaux de l'auditoire, les normes qui semblent régir la façon de vivre ou de penser des personnes présentes dans la salle. Au-delà de les connaître, il faut les utiliser adéquatement dans les blagues et le faire avec originalité. Finalement, l'économie englobe l'idée de suggérer plutôt que d'expliquer. L'économie peut aussi servir la surprise. Lorsque nous laissons croire que nous partons de A pour aller à B, il faut directement nous rendre à C, lors de la chute de la blague, pour surprendre, sans expliquer le chemin. C'est l'individu lui-même qui fera le chemin dans son esprit et qui verra que C n'est pas B et que la coexistence de C et B est surprenante.

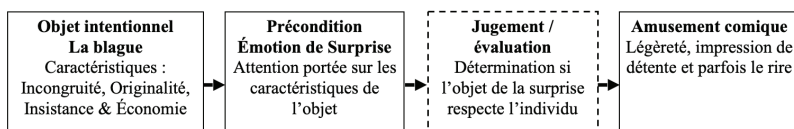
L'intérêt de la théorie de Koestler repose sur plusieurs dimensions : d'abord, la bissociation s'inscrit dans l'idée de l'incongruité, il propose une vision qui inclut la surprise comme une dimension essentielle et, finalement, les 3 dimensions qu'il présente sont intrinsèques à l'objet et non dépendantes de l'état

mental ou du jugement de l'individu qui entend ou lit la blague. Est-ce que la proposition de Koestler permet de justifier à elle seule les propriétés de ce qui est amusant ? Sans doute que non et ce n'est pas l'objectif de cet essai, mais elle propose certainement un nouveau regard pour réfléchir à l'amusement comique en contexte d'humour. Ce qu'apporte Koestler est surtout un lien fort avec l'incongruité, l'addition de la surprise comme condition et ces deux éléments permettent de justifier et de comprendre l'effet périssable de l'amusement comique.

5. L'incongruité et le germe de la surprise

Avec toutes les explications précédentes, il est possible de se demander pourquoi Carroll exclut la surprise comme élément essentiel. Comme je l'ai mentionné précédemment, son refus semble porter sur une confusion entre le contenant et le contenu. Cela dit, ce qui frappe davantage, c'est le fait que Carroll appuie fortement sur la notion d'incongruité, élément fondamental de l'amusement comique et objet principal de l'émotion. Quand on y regarde de plus près, dans la définition de l'incongruité que donne Carroll semble se trouver le germe de la surprise. Tous les ingrédients sont réunis : une norme attendue, une anticipation déçue, un élément différent de notre façon de penser le monde tel qu'il est ou devrait être. Il ne me semble pas utile d'en ajouter davantage pour démontrer que surprise et incongruité sont de proches parents. S'ils sont proches parents, il s'agit tout de même de deux choses distinctes qui sont liées dans une chaîne phénoménologique. L'incongruité semble être une série de caractéristiques qui décrivent l'objet, comme l'originalité, l'insistance ou l'économie de Koestler. C'est propre à l'objet, c'est sa façon d'être organisé. La surprise, quant à elle, est l'émotion qui surgit quand l'individu est face à l'incongruité et aux caractéristiques spécifiques de l'objet. La surprise met donc au jour et donne de l'importance à ces caractéristiques de l'objet, à l'incongruité, et fait réaliser à l'individu qu'il a été déjoué dans ses attentes. La surprise est ce court moment où l'individu accepte et reconnaît qu'il ne savait pas et qu'il sait maintenant. Pour que

la surprise puisse devenir amusement comique, le critère de Carroll autour de la non-menace devient pertinent. S'il y a menace, il est difficile pour l'individu de ressentir de la légèreté, un relâchement ou une détente. Cette surprise semble donc passer à travers un *filtre* de jugement qui peut s'accorder ou non à certaines valeurs de l'individu. Dans ce cas-ci, la non-menace pourrait entrer dans cette catégorie des éléments évalués par l'individu, de façon très rapide, pour permettre le passage à l'amusement comique ou non. Grossièrement, la séquence phénoménologique pourrait ressembler à ceci :



L'étape du jugement et de l'évaluation a volontairement été mise en pointillés. Cette étape semble être en lien avec la vision de Carroll et même être en lien avec l'aspect *fitting* de ce qui est amusant, mais la question de savoir si cette étape est essentielle dans la chaîne phénoménologique de l'amusement est une autre question en soi. Ce n'est pas l'objet de ce présent essai qui s'attarde uniquement à l'objet et à l'effet périssable. Cependant, une analyse plus approfondie de la notion de jugement ou de l'évaluation de la valeur de l'objet comique pourrait peut-être aussi contribuer à identifier des critères ou des circonstances où un individu modifie son jugement sur une même blague dans le temps et, donc, génère une émotion différente ou atténuée. Même sans avoir la réponse à cette question, la surprise semble suffisante pour justifier l'effet transitoire de l'émotion.

La séquence ci-haut induit une idée importante : si la précondition, l'émotion de surprise, est retirée de l'équation, donc que les caractéristiques de l'objet ne génèrent plus de surprise, la chaîne est fragilisée et les chances de voir de l'amusement comique se générer une dixième fois pour le même objet intentionnel sont faibles. Ce n'est pas nécessairement impossible, surtout si l'objet

change légèrement, comme dans le cas des exceptions proposées plus haut (l'amusement d'un groupe qui devient l'objet ou la mémoire circonstancielle de l'émotion passée). La surprise n'est pas une étape de l'expérience de l'amusement qui peut être retirée de l'équation.

Conclusion

Dans cette réflexion, je crois avoir pu démontrer que l'amusement comique, comme défini par Noël Carroll, a toutes les apparences d'être une émotion à part entière malgré les objections quant aux croyances, aux désirs et à la motivation. D'autre part, la théorie mise de l'avant par Carroll autour de l'incongruité semble être porteuse du germe de la surprise, et ce, même si ce dernier ne croit pas que ce soit un élément nécessaire. Arthur Koestler pose un regard différent, mais tout à fait aligné avec l'incongruité, dans lequel la surprise devient une condition essentielle ou une *background condition* pour que l'amusement comique puisse se produire.

Évidemment, plusieurs questions restent en suspens, des éléments qui mériteront un approfondissement ultérieur, qui ne concernaient pas le sujet fondamental de cette réflexion sur l'émotion d'amusement et son effet transitoire. Par exemple, les caractéristiques intrinsèques à l'objet que nous avons proposées suffisent-elles à générer de la surprise et, par extension, de l'amusement comique ? Quels jugements de valeur doivent nécessairement être faits et *respectés* par l'individu pour qu'il y ait amusement comique ? Ces mêmes jugements sont-ils réellement nécessaires, y a-t-il un chemin direct sans passer par une forme d'évaluation ? Je pense particulièrement à des situations où un individu A entend une blague, se met à rire et rapidement, se sent mal d'avoir ri, car il réalise que la blague était cruelle en fonction de son propre système de valeurs. Peut-être que cette situation nous dévoile, indirectement, l'importance réelle qu'accorde l'individu A par rapport à certaines valeurs. Une différence démontrée par l'expression de l'émotion d'amusement entre ce que l'individu

se dit qu'il serait bon de penser aux regards des autres et ce qu'il pense réellement sans considération du regard des autres. Quoiqu'il en soit, je me propose d'explorer, dans mes recherches futures, ces questions autour de l'amusement comique et ses conditions d'existence dans le cadre du phénomène de l'humour. Cela me permettra, je le crois, de démontrer que le travail d'humoriste ou d'auteur humoristique est beaucoup plus complexe qu'il n'y paraît, qu'il requiert un effort de créativité constant et une connaissance suffisante de son auditoire, de leurs schémas mentaux, des normes qui régissent leurs pensées.

Un homme roule à travers la campagne quand soudain sa voiture tombe en panne. Il marche pendant plusieurs kilomètres jusqu'à une ferme et demande au fermier s'il dispose chez lui d'un endroit où il pourrait passer la nuit. « Bien sûr », dit le fermier, « ma femme est morte il y a plusieurs années, mes deux filles sont à l'université, et je suis tout seul, donc j'ai des tas de chambres à vous proposer ». En entendant cela, l'homme tourne les talons et reprend la route en direction du village. Le fermier le rattrape : « Vous n'avez pas entendu ce que j'ai dit ? J'ai des tas de chambres ». « Je vous ai bien entendu », répond l'homme, « mais je crois que je me suis trompé de blague²⁰ ».

-
1. Thomas Cathcart et Daniel Klein, *Platon et son ornithorynque entrent dans un bar – la philosophie expliquée par les blagues [sans blague ?]*. Paris, Seuil, 2008, p. 112.
 2. Noël Carroll, « Comic Amusement, Emotion, and Cognition » dans John Deigh (dir.), *On Emotions : Philosophical Essays*, Oxford, Oxford University Press, 2013, p. 80.
 3. *Ibid.* p. 80.
 4. Edmund Husserl, *Experience and Judgment – Investigations in a Genealogy of Logic*, Evanston, Northwestern University Press, 1973, p. 88.
 5. Noël Carroll, *op. cit.*, p. 77.
 6. Noël Carroll, *Humour - A Very Short Introduction*, Oxford, Oxford University Press, 2014, p. 55-58.

7. John Morreall, «Is Humorous Amusement an Emotion?», dans *Israeli Journal for Humor Research*, vol. 4, n° 2, (2015), p. 6-11.
8. Noël Carroll, «Comic Amusement, Emotion, and Cognition», *op. cit.*, p. 89.
9. Fabrice Teroni, «Emotions and Formal Objects» dans *Dialectica*, vol. 61, n° 3, (2007), p. 399.
10. Noël Carroll, *Humour - A Very Short Introduction*, *op. cit.*, p. 37.
11. Henri Bergson, *Le rire (essai sur la signification du comique)*, Paris, Presses Universitaires de France, 1999, p. 4-5
12. Oded Na'aman, «The Rationality of Emotional Change: Toward a Process View» dans *Noûs*, (2019) p. 12-13
13. EKMAN, Paul, *Emotions Revealed – Recognizing Faces and Feelings to Improve Communication and Emotional Life*, New York, St. Martin's Press, 2003, p. 148.
14. *Ibid.*, p. 149.
15. Noël Carroll, *op. cit.*, p. 17.
16. Arthur Koestler, *Janus*, Paris, Calmann-Lévy, 1994, p. 122.
17. Noël Carroll, «Comic Amusement, Emotion, and Cognition», *op. cit.*, p. 80.
18. Edmund Husserl, *op. cit.*, p. 91.
19. Arthur Koestler, *op. cit.*, p. 135.
20. Thomas Cathcart et Daniel Klein, *op. cit.*, p. 235-236.



Émotions et temporalité, une approche narrative

BENJAMIN DÉCARIE-DAIGNEAULT, *Université Laval*

RÉSUMÉ : Cet article a pour objectif de ménager une place aux notions de récit et de pensée narrative dans la résolution du problème que posent les émotions temporelles du point de vue de la rationalité. Certaines émotions, comme la colère et le chagrin de deuil, semblent naturellement diminuer au fil du temps alors que les raisons qui les ont déclenchées perdurent dans leur validité. Je vais ici montrer que ces émotions et leurs transitions, mettant toutes en jeu un certain rapport au passé, peuvent être analysées à l'aune d'une pensée qui organise le passé sous la forme du récit. Je vais donc mobiliser la théorie de la narrativité de Peter Goldie dans une réflexion visant à montrer que le récit offre une posture épistémique solide pour rendre compte de la rationalité cognitive des émotions temporelles. De surcroît, je terminerai en adressant l'hypothèse selon laquelle un rapport narratif au passé aurait le potentiel de participer activement au déploiement temporel d'une émotion, notamment à sa diminution et à sa résorption.

Introduction

Comme l'ont montré des auteur.ices comme Oded Na'Aman, Berislav Marušić, Agnes Callard et Dan Moller, la tâche de faire sens de nos états émotionnels qui ont changé à travers le temps n'est pas aisée, et pose notamment un problème du point de vue de la rationalité. Certaines émotions, à travers le temps, cessent de m'affecter ou diminuent en intensité. Par exemple, je peux me rapporter à la discussion déplaisante qui m'a procuré de la colère en matinée sans pour autant être toujours sujet à cette même colère. Des émotions de ce type, qui se dissipent au fil du temps et parmi

lesquelles on peut compter la colère, le chagrin de deuil, le regret et la rancœur, sont qualifiées par Na'Aman d'«émotions qui semblent temporelles» (*backward-looking emotions*)¹. Un problème survient du moment que l'on conçoit que ces émotions sont appropriées (*fitting*), c'est-à-dire qu'elles consistent en une réponse adéquate aux situations de fait qui les ont engendrées. En effet, si j'éprouve une émotion *x* pour une raison *y* en réponse à une situation *z*, et que cette réponse est appropriée, comment peut-il être approprié que je ne ressente plus cette émotion après un certain temps, si la raison *y* reste valide? Je proposerai dans cet article d'explorer une avenue qui aurait le pouvoir de fournir à la fois une manière de faire sens rationnellement de la transition émotionnelle vécue, tout en apportant une nouvelle manière de comprendre globalement le phénomène de diminution des émotions temporelles. Cette avenue s'appuie sur la prémisse selon laquelle une des façons que nous avons de nous rapporter à notre passé, et notamment à nos émotions passées, est à travers une «pensée narrative» et plus spécifiquement une «mémoire autobiographique». Concrètement, je proposerai dans ce texte une exploration de ces notions telles qu'elles sont introduites et traitées au sein du texte de Peter Goldie *The Mess Inside: Narrative, Emotion, and the Mind*, afin d'évaluer s'il s'agit d'une piste permettant de résoudre notre problème. Par-là, je serai porté à montrer que c'est (1) par l'élargissement de la notion de «raisons» et (2) par une compréhension processuelle des transitions émotionnelles que le concept de «mémoire autobiographique» rend possible une analyse intelligible de la *fittingness* des transitions émotionnelles.

1. Émotions «temporelles»: un problème du point de vue de la fittingness.

Il convient maintenant de préciser le problème ici synthétisé par Na'Aman: «A diminution in backward-looking emotions seems fitting while the reasons for these emotions seem to persist²». Pour ce faire, je propose de procéder à une analyse plus fine des termes qui le composent. Nous disions plus tôt que les «backward-looking

émotions», ou «émotions temporelles», constituent une catégorie d'émotions qui, à un temps T1, ont été déclenchées par une raison y. Si la réponse émotionnelle au temps T1 était appropriée, il faut admettre qu'elle restera appropriée au temps T2 également, et ce, tant que la raison y demeurera vraie. Pourtant, le propre des «émotions temporelles» est d'avoir une certaine péremption : je ne reste pas en colère pour toujours contre mon ami qui m'a insulté, la perte de ma grand-mère ne me plonge pas dans un deuil qui aura la même intensité pour toute ma vie. Or, si l'on suit le raisonnement selon lequel l'émotion est rationnellement adéquate lorsqu'elle répond à ses raisons de manière adéquate, il ne serait possible de justifier cette diminution ou cette résorption des émotions que sont ma colère et mon deuil que si, par une surprenante tournure d'événements, il s'avérait que mon ami ne m'ait pas insulté (par exemple dans le cas d'un malentendu), et que ma grand-mère ne soit pas réellement décédée³. Pourtant, je ne suis plus en colère alors qu'il est vrai que mon ami m'a insulté ce matin et je ne ressens plus de chagrin de deuil alors qu'il est vrai que ma grand-mère est décédée il y a 5 ans. Qui plus est, il ne semblerait pas, au regard du sens commun, qu'une prolongation *ad vitam æternam* de ces deux émotions soient susceptibles de donner lieu à des réponses émotionnelles appropriées.

Comprenons cette idée du caractère «approprié», ou «*fitting*» des réponses émotionnelles à partir de cette définition négative de Na'Aman : «An emotional episode is unfitting in shape when it presents its object as having certain evaluative features the object in fact lacks; it is unfitting in size when it is disproportional to the evaluative feature of its object⁴». En bref, les émotions temporelles, en tant qu'elles consistent en des réactions à des objets ou des raisons, peuvent être soit appropriées ou inappropriées à leur objet. Or, dans le cas des émotions temporelles, il semble que la résorption ou la diminution de l'intensité de l'émotion, pouvant aller jusqu'à son effacement, fasse partie de la manière appropriée de répondre à la raison survenue au temps T1. C'est ce que soutient Na'Aman lorsqu'il affirme que ces émotions sont

«*rationally self-consuming*⁵» : elles portent en elles-mêmes une péremption qui participe à répondre rationnellement aux états de fait qui sont à leur origine dans une réaction échelonnée sur une plus grande durée. À partir d'une telle conception diachronique (c'est-à-dire qui prend en compte leur insertion dans un processus temporel plus large) des réponses émotionnelles, on comprend que l'évaluation de la *fittingness* des émotions temporelles doit s'appliquer non pas uniquement à l'émotion immédiatement survenue au temps T1, mais également à sa diminution au temps Tn⁶.

1.1. Raisons originaires et conditions d'arrière-plan

Cette solution laisse pourtant irrésolu un enjeu majeur. En effet, Na'Aman ne peut pas affirmer que la durée appropriée de l'émotion avant sa résorption ne soit déjà complètement déterminée par sa raison ou son objet. Bien plutôt, il admet que cette dernière dépend, au moins en partie, d'une foule d'autres dispositions de l'agent qui vit l'émotion. Pour ainsi dire, il n'y a pas de science exacte par laquelle il serait possible, par exemple, de prescrire une durée appropriée de colère uniquement en fonction du type d'insulte reçu. La durée nécessaire pour que l'émotion s'«auto-consume rationnellement» dépend également de «conditions d'arrière-plan⁷». En effet, la durée de ma colère dépendra bien sûr de l'action qui a été portée à mon égard, mais également d'une multiplicité de dimensions périphériques : si l'attitude que mon ami entretient à mon égard est de manière générale hostile et désagréable, il serait approprié que la colère engendrée par son insulte perdure plus longtemps que s'il s'agissait d'un écart de conduite tout à fait isolé de sa part. En référant aux textes «Do Reasons Expire ? An Essay on Grief» de Marušić et *Love and the Rationality of Grief* de Moller je vais montrer que cette codétermination de la *fittingness* de l'émotion (à partir à la fois des raisons de son déclenchement et des conditions d'arrière-plan) est lourde de conséquences et demande que l'on emprunte une voie qui ouvrirait à de majeures clarifications.

Les auteurs de ces deux textes, qui traitent spécifiquement de l'émotion temporelle qu'est le chagrin de deuil (grief), insistent

tous deux sur une distinction fondamentale à effectuer entre les raisons à l'origine d'une émotion et les conditions d'arrière-plan qui en influencent les manifestations concrètes. Quand survient la perte d'un être cher, selon Marušić, l'objet formel qui est visé par le chagrin de deuil éprouvé par la personne endeuillée n'est, en dernière instance, rien d'autre que « la perte »⁸ de la personne. Cela dit, on pourrait adjoindre à cet objet formel une foule d'autres conditions d'arrière-plan qui seraient déterminantes de la forme et de l'intensité que prendrait le chagrin de deuil (la proximité avec la personne, le degré d'engagement de la relation, etc.) Il ne faut pourtant pas que l'on s'aveugle en traitant ces deux registres comme des équivalents. Comme le dit Marušić, c'est la mort de... qui engendre chez moi le deuil, et non pas la perte d'une relation, ni l'apparition d'un déséquilibre dans ma vie⁹. C'est à partir d'ici que survient un paradoxe : alors que Na'Aman accorde une place cruciale aux conditions d'arrière-plan dans la détermination de la *fittingness* des transitions émotionnelles, Marušić affirme qu'elles ne peuvent pas à elles seules justifier la dissipation d'une émotion dont la raison d'origine reste vraie.

En appeler à ces raisons purement factuelles et psychologiques ne rend pas compte de l'engagement originaire qui subsiste entre mon vécu émotionnel et son objet formel. En bref, le processus diachronique par lequel les émotions « s'auto-consument » ne peut pas être considéré comme *fitting* ou *rationnel* s'il ne témoigne pas d'un engagement réel avec l'objet formel de l'émotion, qu'il s'agisse de l'insulte adressée par ami ou le décès de ma grand-mère. Moller résume bien cette conclusion dans son analyse de la résorption du chagrin de deuil : « The kinds of reasons that lie behind our psychological makeup pressing the emotional reset button after a couple of months do not have anything to do with registering and assessing the nature of our loss¹⁰ ». Ce qui est révélé ici, c'est que les émotions temporelles répondent à des raisons de deux types : les raisons originaires (les états de fait qui sont à l'origine de l'émotion) et les raisons périphériques (les raisons qui concernent l'agent qui vit les émotions et qui proviennent d'autres aspects de sa vie).

Dès lors, pour que l'on puisse parler de *fittingness*, il faut que l'émotion et sa résorption ne répondent pas seulement à un de ces deux types, mais qu'elles soient appropriées à la totalité qu'ils forment. Or, il n'est pas indiqué qu'il soit aisé de rassembler ces deux ordres de raison en une unité totalisante. En effet, si nous suivons Moller jusqu'au bout, il faut admettre que la diminution de l'émotion ne sera jamais appropriée à son objet originaire, et qu'elle ne répondra somme toute qu'aux raisons périphériques : « we might have extraneous reasons to overcome fitting grief, Dan Moller Concedes, but he insists that we continue to have fitting reason to grieve as long as we love the deceased¹¹ ». Pour Marušić, ces deux ordres, bien qu'ils soient tout autant valides et nécessaires pour penser la *fittingness* des transitions émotionnelles, ne peuvent par ailleurs pas être réconciliés dans une pensée qui les engloberait. En cela, pour Marušić, la transition émotionnelle qui s'opère lors d'un deuil ne peut tout simplement pas être intelligible pour un regard qui chercherait à en saisir l'articulation¹².

C'est le caractère foncièrement *irréconciliable* de ces deux ordres de raisons que je vais tenter de remettre en doute, en montrant qu'un rapport autobiographique à son propre passé rend possible leur articulation mutuelle dans une unité intelligible. Pour le reste de mon argumentation, je vais donc suivre l'interprétation diachronique de Na'Aman, selon laquelle la réactivité d'une émotion à ses raisons dépasse la réponse immédiate de l'agent à un état de choses, mais dépend également d'une multiplicité d'autres conditions, notamment d'états émotionnels antérieurs. Toutefois, comme je viens de le relever à partir des analyses de Marušić et Moller, et comme Na'Aman le remarque lui-même : « The phenomenon of rationally self-consuming attitudes does not immediately solve the problem of backward-looking emotions, but it points us in a promising direction¹³ ». J'affirmerai donc que cette direction prometteuse ne peut être poursuivie qu'à partir d'un angle d'analyse qui donne droit à la question du récit. Ainsi, en m'appuyant sur la notion de pensée narrative de Goldie, je chercherai à montrer qu'il y a un moyen d'ordonner, au sein d'un geste interprétatif

fondé sur une conception autobiographique du passé, les différents vecteurs qui sont à l'origine d'une détermination adéquate de la réponse émotionnelle, de façon à donner droit à une plus grande perméabilité entre la dichotomie posée par Moller et Marušić entre raisons originaires et conditions d'arrière-plan, ou comme nous les avons appelées, les « raisons périphériques ». Plus encore, cela me conduira à affirmer que la pensée narrative, en plus de fournir une posture épistémique hors pair pour rendre compte de la *fittingness* des transitions émotionnelles, offre également une alternative à la conception synchronique des états affectifs (qui n'admet pas que les phases temporelles d'une émotion sont à considérer dans l'évaluation de sa *fittingness*) en permettant d'introduire à une nouvelle façon de les envisager comme des processus.

2. *Le récit et son pouvoir explicatif, révélateur et expressif*¹⁴ :
le lieu des raisons unifiées.

L'enjeu de cette section sera de montrer que la notion de récit, telle qu'on la retrouve chez Goldie, joue le rôle d'unité totalisante rendant possible l'articulation *intelligible* des raisons originaires et périphériques aux fondements des émotions temporelles. Il faut parler ici d'intelligibilité, car même si l'on ne prenait pas en compte la dichotomie des raisons dont parlent Moller et Marušić et que l'on acceptait d'emblée que les conditions périphériques jouaient un rôle prépondérant dans la diminution des émotions à travers le temps, on serait rapidement confrontés à ce que Goldie, reprenant l'argumentation de Prinz, appelle « the problem of plenty¹⁵ ». Il s'agit en effet de l'attitude par laquelle, voulant évaluer la *fittingness* d'une émotion temporelle et de sa diminution, on en viendrait à considérer une multitude de composantes pouvant toutes en droit être considérées comme des « conditions d'arrière-plan », sans pouvoir nécessairement faire sens de leurs implications mutuelles et de leurs rôles respectifs dans la détermination du vécu affectif.¹⁶ Il apparaît donc nécessaire, que l'on prenne ou non au sérieux la double nature des raisons qui conditionnent nos émotions, de réinscrire ces dernières dans une trame unifiée au sein de laquelle un sens pourra voir le jour.

2.1. L'entrelacement réciproque des divers ordres de raison

Constamment, dans notre vie quotidienne, nous procédons à l'unification des multiples raisons qui sont sous-jacentes à nos vécus émotionnels. En effet, c'est ce qui se produit à chaque fois que l'on *raconte*. Soulignons, en passant, que l'entrée en matière du texte de Marušić, dans lequel il cherche à analyser l'expérience du deuil, consiste en la *narration* d'un épisode vécu : « My mother died on November 30, 2007 – suddenly and unexpectedly at the age of 55. In light of her death, I immediately experienced intense grief¹⁷ ». Je reviendrai sur ce poignant incipit dans quelques instants. Pour l'instant, il faut spécifier ce qu'il faut entendre par la notion de *récit* (*narrative*) en référant à la définition que donne Goldie :

A narrative is a representation of events which is shaped, organized, and coloured, presenting those events, and the people involved in them, from a certain perspective or perspectives, and thereby giving narrative structure – coherence, meaningfulness, and evaluative and emotional import – to what is narrated¹⁸.

Ce n'est pas un hasard si, de manière instinctive, nous avons tendance à nous rapporter à notre propre passé de façon narrative : le passé fait sens en tant qu'il est présenté sous forme de récit. Il faut donc partir avec la prémisse selon laquelle le regard rétrospectif que nous portons sur nos émotions temporelles est *en droit* un regard narratif. Le danger que nous identifions plus tôt avec Prinz, qui était celui de tomber dans un regard rétrospectif qui tenterait d'expliquer les racines d'un vécu émotionnel à partir d'une liste de composantes (événements, jugements, contenus évaluatifs) qui prétendraient toutes à la même légitimité explicative, est, grâce à la structure narrative de notre rétrospection, évité. Revenons au petit segment narratif que constitue l'incipit du texte de Marušić. Au sein de ce segment, il est clairement identifié que c'est la mort de sa mère qui a engendré chez lui un intense chagrin de deuil. Cette affirmation témoigne du fait que l'objet qui a déclenché l'état émotionnel est irréductiblement identifiable à « la mort de sa mère ». Toutefois, cette affirmation est englobée dans une narration plus globale, au sein de laquelle il est également indiqué que sa

mort était prématurée, inattendue et soudaine. Dans la mise en forme même de ce segment de passé dans un geste de narration se trouve une multitude de composantes évaluatives et émotionnelles, des marqueurs temporels et des rapports de causalité. Cette petite mise en récit montre clairement que malgré nos efforts pour isoler une *archi-raison* qui serait un fondement permanent pour les vécus émotionnels, il subsiste, du moment que l'on se rapporte à notre passé, une irréductible codétermination des raisons. Bien entendu, comme le dit Marušić, c'est «en regard de sa mort¹⁹» qu'il ressent un chagrin de deuil intense, mais *sa mort*, en tant qu'elle est insérée dans un récit, n'a pas le simple sens d'une perte en général : il s'agit de la mort de *sa* mère, il s'agit d'une mort *prématurée, inattendue et soudaine*. Ainsi, bien que l'on cherche à isoler un objet qui aurait un statut particulier, le récit, en tant qu'il a pour caractéristique d'insérer ses éléments dans des relations temporelles, spatiales et causales qui témoignent de leurs propriétés évaluatives et de leurs apports émotionnels, charge *toujours déjà* cet objet d'une dimension significative. Comme le montre Goldie, le récit est une totalité dont chaque partie possède son intelligibilité propre en fonction de son insertion au sein du tout : «All these go together : it is not as though there is, first, a completed narrative, and then, a second, an evaluation and emotional response to the narrative ; rather, the evaluation and emotional response themselves infuse the narrative, shaping and colouring it²⁰».

Que tout récit implique par sa structure même les éléments qui le composent dans des rapports significatifs, cela ne veut pas dire qu'il faut rejeter toute tentative d'opérer un tri et une hiérarchisation parmi ceux-ci. En tant qu'ils sont insérés dans un récit, ils prennent part à une structure cohérente qui d'emblée fait ressortir entre eux certains rapports de primauté, de dépendance, de saillance. En lisant l'incipit de Marušić, on comprend que l'objet central de son émotion est «la mort de sa mère», et non le fait que cette mort soit prématurée. Toutefois, en tant que l'objet central est pensé au sein d'une totalité narrative, il est impossible d'ignorer que ses divers prédicats occupent également un certain rôle, moins définitoire

certaines, mais non négligeable, dans la détermination de la réponse émotionnelle et de son développement au fil du temps.

2.2. Le pouvoir explicatif, révélateur et expressif du récit

Comme l'ajoute Goldie, bien que tout récit appelle une narration, il n'est pas nécessaire qu'il soit consigné dans un texte, ni même qu'il soit communiqué à une tierce personne pour être considéré comme tel : « A narrative can just be thought through in narrative thinking²¹ ». À partir de cette conception élargie du récit, qui admet tout mode de pensée qui agence, structure et met en forme des éléments dans des rapports temporels et significatifs²², il est possible de considérer ce dernier comme un point d'entrée pour une analyse cohérente de la *fittingness* des vécus émotionnels. Déjà, le fait de reconstituer des événements qui ont été l'occasion du déclenchement d'une émotion constitue une forme d'évaluation narrative de la *fittingness*. Par exemple, je peux justifier la colère que j'éprouve envers mon ami après qu'il m'ait traité de guignol en remplaçant cet événement isolé au sein d'une trame narrative plus large : il savait que cette insulte allait réveiller chez moi de durs souvenirs de l'école primaire, alors que certains camarades l'utilisaient pour m'intimider. Ayant été témoin de cet épisode difficile de ma vie, je considère que mon ami, par son insulte, a agi expressément de manière à me blesser. Si j'ai pu instinctivement ramener cet événement isolé « l'insulte de mon ami » à une trame temporelle plus large et ainsi donner sens à la colère que j'éprouve, c'est, selon Goldie, en vertu du pouvoir de la pensée narrative à mettre en rapport des événements selon leurs teneurs de sens : « the capacity of narratives to capture general events and connect them to lifetime events, and also to particular episodes, is one of the features that give narratives their special explanatory, revelatory, and expressive power, as contrasted with causal accounts²³ ».

C'est également en vertu de ce pouvoir que nous disons ici que la pensée narrative offre une posture épistémique de choix pour évaluer la *fittingness* non pas seulement des réactions émotionnelles, mais également de la diminution/résorption des émotions dites

«*self-consuming*». En effet, autant qu'il m'est possible de faire sens de ma réaction de colère quelques instants après l'altercation avec mon ami à travers une pensée narrative, autant il m'est possible, à travers le même canal épistémique, de faire sens de mon apaisement quelques heures plus tard ainsi que de mon pardon le lendemain. En effet, en tant que le récit coordonne ensemble les différents événements, et que ceux-ci, au moment de la narration, sont chargés d'apports évaluatifs et émotionnels, il permet de donner la *distance* nécessaire pour comprendre l'avènement des raisons qui ont présidé à la diminution de l'émotion. Le lendemain de l'altercation, alors que je ne suis plus en colère, je peux à nouveau me rapporter aux événements, mais cette fois-ci en leur ajoutant certaines couches significatives, par exemple en me souvenant que cet ami avait l'habitude de me défendre contre les intimidateurs lorsque nous étions plus jeunes. En bref, je peux faire sens, par une rétrospection narrative qui connecte entre eux des événements et des apports évaluatifs issus de différentes couches temporelles²⁴, des raisons qui ont poussé mon sentiment de bienveillance et d'amitié à dépasser ma colère.

2.3. *La mise en récit et l'illusion rétrospective*

Il faut dire un mot du procédé qui sous-tend la pensée narrative, à savoir la mise en récit. En effet, une mauvaise compréhension de cette notion, qui est à l'origine du rapport autobiographique au passé dont nous avons traité jusqu'à présent, est susceptible de nous mettre face à l'objection de l'illusion rétrospective²⁵. En effet, il serait possible de nous objecter que l'évaluation de la *fittingness* qui s'opère à partir d'une pensée narrative ne soit pas d'une grande valeur : si c'est moi qui construis le récit, je peux l'organiser de façon à justifier abusivement des vécus affectifs inappropriés, comme dans le cas où je transformerais le récit de l'altercation avec mon ami par des exagérations afin de justifier le fait que j'entretiens ma colère depuis plusieurs années. En bref, il faut se demander : en quoi le récit de soi n'est-il pas une façon d'interpréter à outrance les faits afin de justifier des attitudes émotionnelles objectivement injustifiables ?

Plus généralement, cette question nous place devant l'enjeu de saisir le statut du récit par rapport à notre existence. Si nous adoptons le point de vue de MacIntyre, selon lequel nos vies sont des « récits vécus » (*enacted narratives*)²⁶, il semble que le regard rétrospectif ne laisse pas place à une construction neuve d'un récit susceptible de contenir des déformations. La vie ayant déjà une forme narrative, tout rapport rétrospectif au passé doit rendre le passé *tel qu'il a été effectivement vécu*. Ce n'est pourtant pas la posture qu'adopte Goldie, qui à ce sujet se rapproche davantage de Ricoeur. Pour ce dernier, comme le rapporte Tengelyi, nous « appliquons les éléments structuraux du récit à la réalité de notre vie²⁷ ». En effet, pour Goldie comme pour Ricoeur, nous n'avons jamais accès à un récit déjà formé²⁸. Bien plutôt, les récits sont le produit d'un processus de *mise en récit* :

This process, which, following Paul Ricoeur (1984), I will call *emplotment*, is one by which a bare description of events, such as one might find in annal or chronicle, can be transformed into a narrative, giving coherence, meaningfulness, and evaluative and emotional import to what is narrated²⁹.

Dans le cas de la mise en récit de soi, ou, pour reprendre les termes de Goldie, la « mémoire autobiographique³⁰ », il faut comprendre qu'on ne se situe pas dans un travail de fiction. En effet, le récit d'un épisode de mon passé, bien qu'il soit construit par moi à partir de ma posture de narrateur, n'est jamais purement créé. Bien plutôt, il donne sens et cohérence à des contenus qui préexistaient, mais qui n'avaient pas préalablement été joints à une totalité significative. Ces contenus, appelés par Goldie des « *matériaux bruts* » (*raw materials*)³¹, peuvent correspondre à des mémoires de plusieurs types (événements précis, épisodes généraux de ma vie, etc.), ainsi qu'à des témoignages d'autrui qui pourraient compléter ou parfaire mon souvenir³². Considérant cela, il faut admettre que l'agent qui se retourne sur son vécu reste en relation avec des matériaux bruts, qui eux, correspondent à des états de choses dans le monde. Il y a donc ici un levier sur lequel s'appuyer pour juger de la valeur de mes évaluations rétrospectives à partir d'une

pensée narrative. En tant que la mise en récit doit authentiquement rendre le passé tel qu'il a été vécu par moi, et tel qu'il est désormais perçu dans mon présent, elle ne consiste pas en une opération de corruption de la réalité qui mènerait à un relativisme au sein duquel chacun pourrait trafiquer les faits vécus dans une fiction avantageuse. En cela, la posture épistémique dégagée par le rapport autobiographique à son passé doit rester ouverte aux critiques et rectifications : la mise en récit est un procédé perfectible, qui peut toujours aspirer à une plus grande adéquation.

Bien sûr, ma posture de narrateur fait subir une certaine déformation du point de vue des apports évaluatifs et émotionnels qui traverseront le récit : je ne raconterai pas l'événement de la même façon quelques secondes et plusieurs jours après qu'il se soit produit³³. Cette déformation sera le thème directeur de la prochaine section de ce texte. Je chercherai à y montrer comment cette dernière est essentielle à toute reconstitution narrative du passé en même temps de jouer un rôle important dans les transitions émotionnelles.

3. La pensée autobiographique : une vue processuelle des transitions émotionnelles

Nous avons parlé jusqu'ici d'une façon de faire sens des différentes raisons qui conditionnent la transition émotionnelle comme d'un tout cohérent unifié par la mise en récit. Cela étant, on ne peut plus penser les émotions temporelles comme étant réactives uniquement à des contenus propositionnels du type « le décès de ma grand-mère », « la trahison de mon ami », etc. Cette conception étroite des raisons qui conditionnent les vécus émotionnels a pour présupposé de penser les réponses émotionnelles comme des événements³⁴. Par exemple, l'événement de ma colère survient en réponse à l'événement « la trahison de mon ami ». Or, la pensée narrative, en vertu de sa capacité à interpréter la réponse émotionnelle à l'aune de toute une variété de raisons que l'on qualifiait auparavant de « périphériques », nous ouvre à une compréhension des réponses émotionnelles comme des processus s'échelonnant au sein d'une temporalité. Goldie exprime cette idée

en analysant le chagrin de deuil : « If one thinks grief as an event (or as a state), the question of cause is limited to the question of what ‘set off’ the grief, something such as hearing the terrible news. But in thinking of grief as a process we look to what sustains it through its various stages³⁵ ».

Comme je chercherai ici à le montrer, toutes les émotions temporelles sont soutenues, de leur déclenchement initial à leur résorption finale, par une certaine entrée en rapport de l’agent avec son passé, et cette entrée en rapport peut prendre la forme d’une pensée narrative, concrétisée dans un récit raconté ou dans une mémoire autobiographique. En effet, chaque opération de mise en récit, qu’elle soit dite ou seulement pensée (*thought through*)³⁶, me place dans une posture de narrateur. Comme je le disais en introduction, c’est le moi du présent (externe au récit) qui raconte le moi du passé (interne au récit). Or, cette posture, qui opère la médiation entre les matériaux bruts et le récit achevé, joue un rôle : « The manner of this shaping, organizing, and colouring is informed by something that is the heart of my account of narrative : the narrator’s perspective or point of view from which the events are narrated³⁷ ». Autrement dit, dans le cas des émotions temporelles, ni les raisons originaires à leur déclenchement, ni les raisons périphériques qui contribuent à leur développement ne sont à considérer comme des entités statiques, des propositions fermées sur elles-mêmes. Elles sont plutôt à envisager comme des matériaux bruts susceptibles d’être colorisés, organisés et mis en forme par un narrateur partial au sein d’un processus échelonné sur une durée.

Avant de s’avancer plus précisément sur cette conception processuelle des émotions temporelles, il faut voir comment la notion de processus avait été critiquée par Marušić dans son analyse de la résorption du deuil. Selon lui, un problème survient lorsque l’on pense la diminution du chagrin de deuil comme un processus à travers lequel il faut passer. En effet, cette conception, puisqu’elle demande que l’on voie le deuil comme une série d’étapes à passer pour aller mieux, implique de quitter le sol des raisons originaires et du vécu intime qu’elles engendrent : « To think of grief as a

healing process involves a distinct kind of *aliénation* ; it requires taking a detached, clinical view of ourselves. When we view grief as a healing process, we turn our attention away from our loss to ourselves³⁸ ».

Autrement dit, pour Marušić, la dimension vécue du chagrin de deuil est mise à mal lorsque notre regard se distancie de l'émotion telle qu'elle est immédiatement vécue pour la replacer dans un cadre plus large, c'est-à-dire lorsqu'elle est comprise comme un moment au sein d'un déploiement temporel laborieux. Même s'il admet que la théorie narrative de Goldie, est « plus sophistiquée³⁹ » que les conceptions processuelles issues de la psychologie, il soutient néanmoins que celle-ci reste aliénante, en ce qu'elle implique une prise de distance avec l'objet originaire de l'émotion. À mon sens, cette critique est injuste. En effet, la *distance* inhérente à la mise en récit de soi et à la mémoire autobiographique ne doit pas être comprise comme une déformation ou un travestissement du vécu émotionnel. Au contraire, l'argumentation de Goldie révèle qu'il s'agit d'une composante nécessaire à toute entrée en relation avec des éléments du passé. L'écart qu'on trouve dans la mise en récit, qui est la condition de possibilité de l'entrée en relation significative avec mon passé, est appelé par Goldie « écart ironique » : « there is, in autobiographical memory, an ineluctable ironic gap (epistemic, evaluative, and emotional) between internal and external perspective, and [...] our memories are themselves infused with this irony⁴⁰ ». Cet écart, qui, chaque fois que je me raconte, se creuse entre le moi présent et le moi passé, entre le moi narrateur et le moi diégétique, est non seulement le lieu qui rend possible toute mise en récit, mais également une source de dynamisme au sein de ma vie émotionnelle.

En contactant mon passé par le récit, je deviens, comme nous le disions, un narrateur partial. À partir de cette posture, je donne lieu à une totalité narrative qui comprend une double temporalité : un enracinement dans le passé d'une part, et de l'autre, un présent qui investit le passé : « I tell it the way I remember it, and I remember it the way I tell it⁴¹ ». L'écart ironique, dès lors, engendre

une pensée unifiée au sein de laquelle présent et passé sont intimement entrelacés, une sorte de souvenir articulé et cohérent au sein duquel sont susceptibles de poindre des variations ou des déformations⁴² issues du privilège que j'ai en tant que narrateur d'être inséré dans une temporalité externe à celle des événements. Par ailleurs, en m'adonnant de manière répétée à ce geste par lequel j'entre en rapport narratif avec les divers événements et raisons qui ont eu lieu dans le passé, j'arrive chaque fois à frayer une place pour des éléments nouveaux, des apports évaluatifs et émotionnels différents de ceux qui constituaient le souvenir brut : la mémoire autobiographique n'est pas une *récupération* du passé, mais une *construction*⁴³.

C'est en vertu de ce dynamisme qui, par la répétition de l'opération de mise en récit, s'instaure entre les raisons de l'émotion au temps *T1* et mon interprétation de ces dernières au temps *T2* (dans lequel je [me] raconte le récit), qu'on peut parler d'un rôle actif de la pensée narrative dans les transitions émotionnelles. En tant qu'il m'est toujours possible de me rapporter narrativement aux raisons à l'origine de mon état émotionnel, il m'est également toujours possible de les reprendre dans une organisation nouvelle qui chaque fois les investit de charges évaluatives et émotionnelles légèrement ou drastiquement transformées. Deux jours après que mon ami m'a insulté, je peux me rapporter narrativement au moment de l'altercation, mais cette fois-ci, en y ajoutant de nouvelles couches significatives et de nouveaux apports émotionnels : je peux adjoindre au récit du temps *T1* les excuses faites par mon ami au temps *T2*, les explications de son comportement déplacé au temps *T3*, ainsi que des souvenirs heureux de notre amitié antérieurs au temps *T1*. Ainsi, la raison originaire perd la possibilité de m'affecter pour toujours, car en tant qu'elle est replacée dans un récit plus large, elle se trouve elle-même élargie. Si quelque chose continue de m'affecter pour toujours, ce n'est plus la raison telle qu'elle a été vécue à l'origine. La proposition « mon ami m'a insulté », suscitant vive réaction au temps *T1*, devient au temps *Tn* le récit suivant : « mon ami, sous l'emprise du stress de la fin de session, s'est senti

brusqué par mon attitude agitée et m'a lancé une insulte destinée à me blesser. Toutefois, ses excuses, empreintes de sensibilité et de douceur, m'ont rappelé la force de notre amitié qui dure maintenant depuis 10 ans ». À partir de là, il apparaît tout à fait adéquat que l'émotion que je vis au temps T_n , en tant que narrateur qui a désormais accès à ce récit plus étoffé, ne soit plus une colère vive, mais peut-être quelque chose comme un léger agacement bienveillant. Je reprends ici la formulation de Goldie au sujet de ce double mouvement par lequel passé et présent s'entre-nourrissent et se transforment mutuellement : « Our memories are infused with what we now know, and with how we now feel about what happened in the light of what we now know⁴⁴ ».

Saisir ainsi les émotions temporelles et leur diminution comme des processus sous-tendus au moins partiellement par un rapport autobiographique au passé révèle qu'il est tout aussi incorrect de dire que les raisons expirent que de dire qu'elles durent pour toujours. En effet, comme j'ai ici tenté de le montrer, une raison peut rester vraie tout en étant investie de nouveaux apports évaluatifs et émotionnels : ne plus éprouver de colère après un certain temps, cela ne veut ni dire que la raison de ma colère a expiré, ni que je cesse de lui répondre adéquatement. Cela veut simplement dire que je la « raconte » différemment.

Il ne faut toutefois pas oublier ce que nous disions plus haut. Ce n'est pas parce que l'on interprète une réponse émotionnelle à l'aune d'une pensée narrative qu'il s'agit là d'une garantie que cette réponse sera rationnelle ou adéquate. En effet, comme je l'ai montré, il y a une façon appropriée de mettre en récit. En cela, si la mise en récit, en tant qu'entrée en rapport avec le passé, constitue au moins une partie du processus de transition émotionnelle, il faut, pour que la transition soit adéquate, que celle-ci soit elle-même adéquate. Comme le dit Na'Aman, il y a un lien direct entre la *fittingness* du processus sous-jacent au développement d'une émotion et la *fittingness* de ce développement : « the fittingness of an attitude at a time can generally and directly depend on the fitting process from which it is part⁴⁵ ». De ce point de vue, si le récit

qui sous-tend le développement d'une émotion est erroné, alors cette dernière aura des chances d'être elle-même inadéquate. Comme nous disions plus tôt, si à chaque fois que je reprends (*think through*) le récit de l'altercation avec mon ami, je refuse d'y adjoindre les dimensions périphériques en insistant constamment sur le caractère impardonnable de son insulte, je peux me convaincre d'entretenir la même colère pour une très longue période. De la même façon, si j'oblitére tout simplement l'épisode de l'insulte quand je me raconte la relation que j'entretiens avec cet ami et que je laisse les dimensions périphériques prendre toute la place au sein du récit, je pourrais vraisemblablement réprimer une colère dont l'expression modérée aurait été saine et appropriée pour le contexte. En bref, autant l'insertion des raisons dans une trame narrative globale constitue une clé pour comprendre l'articulation des processus de transition émotionnelle, autant il ne s'agit pas d'une « recette » pour mener à bien des transitions émotionnelles appropriées. Toutefois, la conception processuelle et narrative des émotions temporelles et de leur transformation, comme je l'affirmais déjà en conclusion de la seconde partie de ce texte, ne nous laisse pas sans ressources pour évaluer leur *fittingness*. En effet, du moment que le récit agence les divers éléments qui le composent avec le degré adéquat de justesse et de richesse⁴⁶, il offre une ressource hors pair pour faire sens du développement des émotions. De surcroît, comme je viens tout juste de le démontrer dans la présente section, il est également susceptible de constituer un moteur pour ce même développement.

Conclusion

Le présent texte a présenté une tentative de traiter du problème des émotions temporelles (*backward-looking emotions*) tel que thématisé dans le texte de Na'Aman *The Rationality of Emotional Change : Toward a Process View*. Il s'agissait d'abord de cerner rondement le problème que posent les émotions temporelles pour la rationalité, ainsi que l'approche de solution tentée par Na'Aman qui consistait à ramener ces états affectifs paradoxaux à des processus diachroniques. Une de ses conclusions, selon laquelle les émotions

temporelles s'« auto-consument » rationnellement, a posé pour nous la nécessité de trouver une manière de pouvoir évaluer chaque fois ce qui préside à leur résorption. En cela, nous avons vu que des raisons originaires et périphériques pouvaient entrer en ligne de compte pour déterminer à la fois une réponse émotionnelle et sa transition à travers le temps. À la lumière des remarques de Marušić et Moller, selon lesquelles la tentative de conciliation de ces deux ordres de raison au sein d'un discours rationnel visant à évaluer la *fittingness* d'une transition émotionnelle n'est que susceptible de mener à des apories, nous avons cru bon de nous acheminer vers le lieu par excellence au sein duquel paradoxes et contradictions peuvent cohabiter, c'est-à-dire le monde du récit.

C'est donc finalement la notion ricœurienne de narrativité et de pensée narrative, telle que présentée par Goldie, qui nous met sur la piste d'une façon de repenser la rationalité du changement des états d'âme. En effet, sa théorie de « mémoire autobiographique », fondée sur la prémisse qu'il est possible de se rapporter à son propre passé comme à un récit, donne accès à une conception du passé dans laquelle les événements, les états de fait, les charges évaluatives et émotionnelles, sont entremêlées dans une unité narrative cohérente. En plus d'offrir un matériau riche pour l'évaluation de la *fittingness*, la mise en récit de soi constitue également un processus qui a son propre rôle à jouer dans les transitions émotionnelles. On peut trouver, dans la mémoire autobiographique, une aliénation positive, centrale au processus de transition qui est inhérent aux émotions temporelles, à savoir la distanciation « ironique » qui sépare le moi « présent » du moi « passé ». En faisant toujours exister le paradoxe de cette double-temporalité, la mise en récit participe aux changements émotionnels : elle permet de réinterpréter, toujours avec de nouvelles informations et de nouveaux apports évaluatifs, les épisodes de mon existence ayant engendré chez moi des réponses émotionnelles.

1. O. Na'Aman, « The Rationality of Emotional Change : Toward a Process View » dans *Noûs*, (2019), p. 2.
2. *Ibid.*, p. 1.
3. B. Marušić, « Do Reasons Expire ? An Essay on Grief » dans *Philosophers Imprint*, vol. 18, n° 25, (2018), p. 7.
4. O. Na'Aman, *op. cit.*, p. 6.
5. *Ibid.*
6. *Ibid.*, p. 8.
7. *Ibid.*
8. B. Marušić, *op.cit.*, p. 6.
9. *Ibid.*, p. 4.
10. D. Moller, « Love and the rationality of grief » dans (dir.) C. Grau et A. Smuts *The Oxford Handbook of Philosophy of Love*, New York, Oxford University Press, 2017 p. 7.
11. O. Na'Aman, *op. cit.* p. 5.
12. B. Marušić, *op. cit.* p. 16.
13. O. Na'Aman, *op. cit.* p. 9.
14. P. Goldie, *The Mess Inside : Narrative, Emotion, and the Mind*, 1st ed., Oxford University Press, 2012, p. 46.
15. *Ibid.*, p. 60.
16. *Ibid.*
17. B. Marušić, *op. cit.*, p. 1.
18. P. Goldie, *op. cit.*, p. 7.
19. B. Marušić, *op. cit.*, p. 1.
20. P. Goldie, *op. cit.*, p. 11.
21. *Ibid.*, p. 3.
22. *Ibid.*, p. 4.
23. *Ibid.*, p. 46.
24. *Ibid.*, p. 48.
25. *Ibid.*
26. Cf. L. Tengelyi, *L'histoire d'une vie et sa région sauvage*, Paris, Éditions Jérôme Millon, 2005, p. 10. Cf. A. MacIntyre, *Après la vertu*, Paris, PUF, Ed. Quadrige, 2013, p. 211.
27. L. Tengelyi, *op. cit.*, p. 11.
28. Cf. P. Goldie, *op. cit.*, p. 8.
29. *Ibid.*
30. *Ibid.*, p. 49.
31. *Ibid.*, p. 9.

- 32. Cf. P. Goldie, *op. cit.*, p. 9.
- 33. *Ibid.*, p. 49.
- 34. P. Goldie, *op. cit.*, p. 64.
- 35. *Ibid.*, p. 64.
- 36. *Ibid.*, p. 11.
- 37. *Ibid.*
- 38. B. Marušić, 2018, *op. cit.*, p. 13.
- 39. *Ibid.*
- 40. P. Goldie, *op. cit.*, p. 43.
- 41. *Ibid.*, p. 49.
- 42. Cf. P. Goldie, *op. cit.*, p. 51.
- 43. *Ibid.*, p. 53.
- 44. *Ibid.*, p. 54.
- 45. O. NaʼAman, *op. cit.*, p. 19.
- 46. Cf. P. Goldie, *op. cit.*, p. 11.



Combray sorti d'une tasse de thé : rationalité et objet de la nostalgie autobiographique spontanée

MYRIAM COTÉ, *Université Laval*

RÉSUMÉ : En dialogue avec Howard (2012) et Sweeney (2020), cet article s'intéresse à la forme autobiographique spontanée de la nostalgie et à deux de ses attributs qui, allant de pair, ne font pas pour autant consensus : son objet intentionnel et sa prétention à la rationalité. Postulant un rapport intime entre l'objet intentionnel de cette nostalgie et le signe qui la déclenche, éléments dissociés par l'auteur et l'autrice à l'étude, je propose une solution supplémentaire au problème de sa rationalité tel que me permettent de le formuler les articles mentionnés ; en tablant sur la conception bergsonienne de la mémoire, je rallie le vécu nostalgique spontané et sa souvenance à la perception qui les déclenche.

1. Introduction

« Il y avait bien des années que, de Combray, tout ce qui n'était pas le théâtre et le drame de mon coucher, n'existait plus pour moi, quand un jour d'hiver, comme je rentrais à la maison, ma mère, voyant que j'avais froid, me proposa de prendre, contre mon habitude, un peu de thé¹ ». La suite de l'épisode est bien connue : Marcel, trempant dans le thé une madeleine, recouvre par le goût de la pâtisserie imbibée un fragment de son enfance. Ému par la clarté avec laquelle lui reviennent les matins passés en compagnie de sa tante Léonie, le narrateur de la *Recherche* rend longuement compte de cette résurgence impromptue et saisissante d'un passé qu'il croyait avoir oublié, « perdu ».

Bien que probablement jamais aussi bien brossé que par Proust lui-même, le phénomène que rapporte le narrateur de son œuvre colossale n'est pas rare ; on pourrait même conjecturer que c'est parce qu'il campe avec adresse une expérience répandue, remarquablement commune, que l'épisode dit « de la madeleine » s'est avéré le plus célèbre de la *Recherche*. La forme particulière de nostalgie qu'il détaille participe pourtant de ces émotions qui semblent s'épaissir, et même s'alambiquer, moyennant quelque étude attentive. Dans le domaine qui nous intéresse, c'est du fait de son rapport intime à la mémoire qu'elle se complique : la philosophie des émotions ne se hasarde que rarement² à traiter de la souvenance autobiographique, ce qui laisse derrière toute théorisation de la nostalgie comme un creux théorique. Assumant ce nombre restreint d'assises en même temps que la grande latitude qui en procède, j'emprunte abondamment à Scott A. Howard (2012) et Paula Sweeney (2020) pour discuter ici de l'objet intentionnel et de la rationalité de la nostalgie, deux de ses attributs peut-être les plus polémiques. De manière à fournir une définition de travail de l'émotion traitée et à préciser laquelle de ses formes m'est d'intérêt, j'opère trois distinctions à partir des articles susmentionnés. Postulant ensuite un rapport étroit entre l'objet intentionnel de la nostalgie qui m'occupe et son signe déclencheur, éléments que disjoignent l'auteur et l'autrice à l'étude, je table enfin sur la conception bergsonienne de la mémoire pour fournir une solution supplémentaire au problème dûment exposé de la rationalité de ce type de nostalgie que je désigne, pour les besoins de mon argumentaire, par le syntagme de « nostalgie autobiographique spontanée³ ».

2. Trois distinctions et une définition de travail

Force est de reconnaître, d'abord, que c'est malgré leurs dissemblances manifestes que le contenu combiné des articles d'Howard et de Sweeney pourra me permettre de cerner un noyau de caractéristiques nécessaires à l'investissement de la nostalgie concernée. Ainsi, bien que les articles auxquels j'emprunte abordent

une forme de nostalgie analogue, ils n'ont toutefois pas la même visée et n'assument pas la même perspective vis-à-vis l'objet de leur réflexion : pendant qu'Howard tente de démontrer l'insuffisance⁴ de la définition classique de la nostalgie, soumettant en contre-argument aux modèles de comparaison temporelle son étude de la nostalgie proustienne, Sweeney entend débarrasser cette même définition de prémisses qui, selon elle, lèsent toute compréhension véritable⁵ du vécu nostalgique. C'est donc en mettant en lumière trois distinctions dont ces textes, par le biais de leurs arguments dissemblables, font conjointement état, que je pourrai en fin de section fournir une définition de travail de la forme de nostalgie qui m'importe.

2.1. Dirigée vers un passé commun ou propre

La première distinction qu'il me faut opérer, et peut-être la plus évidente d'entre elles, a trait à l'orientation de la nostalgie ; à sa capacité d'être dirigée intentionnellement vers un passé qu'on pourrait désigner comme « commun » ou « propre ».

De fait, en début d'article, Howard précise que la nostalgie dont il s'apprête à discuter n'est pas du même registre⁶ que l'aspiration à une époque révolue : la nostalgie proustienne, titrée de la sorte de par sa ressemblance au phénomène mnémonique utilisé par Proust dans sa *Recherche*, est éminemment personnelle. Orientée vers la souvenance autobiographique, elle met en jeu la mémoire de l'individu nostalgique en convoquant une expérience qui lui est passée, expérience qui, à l'avenant, est propre à l'individu se souvenant ; ainsi Marcel dont le souvenir le plus célèbre, et dont il fut déjà question plus haut, renvoie aux dimanches où il passait saluer sa tante dans le Combray de son enfance. Explicitement dirigée vers le passé de celui ou celle qui en fait l'expérience, donc, la nostalgie proustienne se distingue pour Howard d'une nostalgie qu'il estime, dans sa thèse⁷ de doctorat, ne pouvoir impliquer le passé qu'en sa valeur historique.

Une distinction similaire peut être faite en regard de la nostalgie qu'informe l'article de Sweeney, à cette différence près que l'enjeu

est cette fois central à son propos : avec l'expérience de pensée d'un voyageur temporel, expérience autour de laquelle s'articule toute la première partie de son texte, Sweeney souhaite démontrer que le vécu nostalgique est nécessairement intime au sujet qui l'éprouve. Ainsi la nostalgie de Carlssin, en ce qu'elle peut être dirigée vers un événement qui, d'un point de vue extérieur et général n'a pas encore eu lieu, certifie pour Sweeney que cette émotion opère au sein d'un temps intérieur et personnel. Nostalgique en 2020 de l'été 2030, Carlssin peut l'être parce qu'il a *déjà* fait l'expérience de cet été à l'occasion de multiples visites spatio-temporelles, des visites qui, de son point de vue situé, précèdent l'année 2020, point zéro de la nostalgie que lui prête Sweeney. À l'avenant, et bien que temps personnel et temps général se conforment effectivement l'un à l'autre attendu que la manipulation de l'espace-temps n'est encore qu'un lieu commun de la science-fiction, l'exemple de Carlssin nous enseigne que le premier temps n'est pas à subsumer⁸ sous le deuxième ; que si la nostalgie est effectivement dirigée vers le passé, c'est en fait vers un passé propre à celui ou à celle qui en fait l'expérience.

La nostalgie qui intéresse Sweeney (et qui a intéressé Howard avant elle) implique donc un passé propre, au sens d'individuel, de personnel : elle est liée à *mes* souvenirs, à *mon* expérience du temps. C'est en ce sens qu'elle peut être dite autobiographique : son objet, qu'il me reste encore à définir, est manifestement intime à la personne qui l'éprouve.

2.2. Souvenance motivée ou déclenchée

La deuxième distinction pouvant être dérivée des articles étudiés concerne la façon qu'a la nostalgie d'advenir ; concerne la possibilité qu'elle soit motivée ou déclenchée.

Cruciale pour Howard, cette distinction est en fait intrinsèque à son argument principal : contre l'idée que la nostalgie impliquerait de comparer le présent au passé, l'auteur entend prouver qu'au moins une forme de nostalgie, à savoir la nostalgie proustienne, ne peut supporter le genre de raisonnement⁹ qu'une telle comparaison

requiert. Sans motif, fugace et involontaire, la nostalgie proustienne permet à Howard de dénoncer une carence importante des conceptions courantes du vécu nostalgique : elles n'arrivent qu'à rendre compte des formes de nostalgie qui répondent à une intention de l'agent. Attirant l'attention de son lectorat sur la dissemblance entre un motif¹⁰ et ce que je traduis, faute d'un équivalent exact au terme original, par « signe » (*cue*), Howard souligne que la nostalgie proustienne n'est pas motivée mais plutôt déclenchée par un signe spécifique. Si elle advient, c'est de manière spontanée : comme la nostalgie de Marcel qui résulte du goût de la madeleine, la nostalgie proustienne *procède* du signe qui la déclenche mais ne le *précède* pas, ne s'arrimant dès lors à aucune réflexion¹¹ préalable de l'agent que cette nostalgie concerne.

Moins critique pour le propos de Sweeney, cette distinction entre motivation et déclenchement du vécu nostalgique y est tout de même perceptible. De fait, l'autrice identifie deux routes¹² vers la nostalgie : pendant que la première d'entre elles, titrée « *sentient* », est motivée et contrôlable, la deuxième, désignée « *sensory* », est plutôt contingente et même cavalière en ce qu'elle échappe au contrôle de l'agent et n'advient que par le moyen de data sensorielles. Si Sweeney paraît faire emprunter à deux reprises la seconde route à son voyageur¹³ temporel, elle insiste pourtant sur l'importance de reconnaître¹⁴ la première et de s'intéresser au pouvoir d'action et de changement qu'elle engage vis-à-vis l'objet¹⁵ qui lui est intentionnel.

Ainsi, s'il semble qu'en certaines occurrences la nostalgie puisse être motivée et consciemment dirigée, celle qui m'intéresse – et qui paraît intéresser Howard et Sweeney, advient spontanément et au contact d'un signe : elle est déclenchée plutôt que motivée.

2.3. Objet intentionnel ou signe

La troisième et dernière distinction à soulever après lecture des articles d'Howard et de Sweeney se rattache aux deux premières et les met en présence. Importante pour la suite de l'argument, elle s'opère entre l'objet intentionnel de la nostalgie et le signe qui la déclenche.

De fait, les deux distinctions précédemment exposées m'ont permis de postuler qu'autobiographique, orientée vers un passé propre, la nostalgie dont discutent Howard et Sweeney est également spontanée et déclenchée par un signe. Cette nostalgie, que je qualifierai dorénavant d'«autobiographique spontanée», semble donc avoir ceci de paradoxal qu'elle est provoquée par le contact de l'agent avec un objet de son environnement, ce que j'appelle le signe, mais que l'objet qui la déclenche *ne lui est pas intentionnel*. Ainsi, et bien qu'il reste à définir avec exactitude quel objet¹⁶ est effectivement dans un rapport d'intention avec la nostalgie qui m'intéresse, il a toutefois été établi que c'est vers le passé de l'agent, ou du moins vers la souvenance de ce passé, que celle-ci devrait être orientée.

Ma nostalgie concernerait donc mon passé en advenant du fait de mon contact avec un signe dans mon présent – une double orientation qui n'est pas commune aux émotions traitées dans le domaine au sein duquel s'inscrit cet article, et où généralement c'est par son objet particulier¹⁷ qu'une émotion vient à être suscitée. Dirigée vers ma vie intime et autobiographique, ma nostalgie spontanée, pour advenir, aurait donc besoin d'un rapport au monde extérieur – ce qu'acceptent promptement Howard et Sweeney, et sans faire remarquer l'originalité de la chose à leur lectorat.

2.4. Définition de travail

Ces trois distinctions opérées, quelques remarques feront office de définition de travail à cette nostalgie que j'ai choisi de qualifier «autobiographique spontanée».

Occurrente comme peut notamment l'être la colère, cette forme de nostalgie implique une mémoire¹⁸ épisodique. Elle est déclenchée par la perception sensorielle d'un signe avec lequel l'agent entre en contact ; dans l'exemple proustien paradigmatique, c'est ainsi le goût de la madeleine trempée dans le thé qui permet de déclencher le souvenir qu'à Marcel de son Combray natal. L'objet intentionnel de la nostalgie autobiographique spontanée est intime à l'agent qui en fait l'expérience et semble avoir trait à la

souvenance autobiographique ; il implique le passé de la personne nostalgique. Qui plus est, la valence de la nostalgie paraît positive, quoique potentiellement douce-amère¹⁹ : agréable parce que rappelant à l'agent un instant qui n'est plus, elle peut également révéler le passage du temps, le caractère bref et éphémère de l'existence.

Restées générales, ces remarques ne semblent pas poser problème pour l'argumentation d'Howard et de Sweeney. Là où le bât blesse, c'est plutôt en cette constatation apparemment anodine que la nostalgie autobiographique spontanée semble être désirante et, de fait, motiver à l'action : tout à coup nostalgique, je peux avoir envie d'appeler de vieilles connaissances, de visiter les lieux de mon enfance. Dans ce dernier point prend en fait racine peut-être l'équivoque la plus importante quant à la nostalgie qui m'intéresse : pour que la nostalgie autobiographique spontanée puisse être considérée rationnelle, elle devra avoir pour objet un événement digne de désir²⁰ (ce qu'Howard examine) et pouvoir engendrer raisonnablement l'action (ce dont discute Sweeney).

3. Objet de la nostalgie autobiographique spontanée

Cette équivoque quant à l'objet intentionnel de la nostalgie vaut la peine d'être dépliée. En effet, bien que nos deux articles semblent s'accorder sur la *direction* de la nostalgie autobiographique (elle serait orientée, comme on vient de le voir, vers la vie intime passée dont j'ai souvenance), l'objet qu'Howard et Sweeney vont lui désigner comme intentionnel n'est pas du tout le même. Partant de l'idée que mon vécu nostalgique aurait pour objet formel²¹ un événement de mon passé, Howard et Sweeney se ravisent en cours d'argument : il leur apparaît patent que la rationalité de la nostalgie, qu'on pourrait avancer cognitive ou stratégique²² selon l'angle choisi par l'auteur ou l'autrice, serait mise en péril en soutenant un tel raisonnement.

3. 1. Howard et la rationalité cognitive

Ainsi, suivant Howard, la nostalgie proustienne devra avoir pour objet une version altérée par ma mémoire d'un événement passé

pour être considérée rationnelle ; elle devra concerner une « fiction » de l'évènement dont je suis nostalgique. Ce caractère fictionnel du souvenir est capital à l'argument : en dédoublant l'évènement sur lequel il porte, il me permet d'être nostalgique de toute une gamme de moments variés, agréables *ou non*, sans pour autant menacer la rationalité cognitive de ma nostalgie.

Menacée, cette rationalité l'est à l'aune du désir qu'implique la nostalgie en regard de l'objet de son intention. De fait, par le désir qui lui est constitutif, ma nostalgie devrait tendre à des choses légitimement désirables : je devrais pouvoir être nostalgique d'une soirée agréable d'adolescence, par exemple, ce qui m'emmènerait à vouloir m'en souvenir plus en détail, voire à souhaiter la revivre, mais il semblerait irrationnel que j'éprouve de la nostalgie vis-à-vis un matin particulièrement difficile d'une relation que je sais avoir été abusive. En retournant à Proust, toutefois, Howard démontre qu'en certaines de ses occurrences la nostalgie dont il traite a effectivement pour objet un évènement²³ expérimenté négativement – d'où la pertinence d'émettre que l'évènement dont je suis nostalgique m'est en fait fictif. Sous ce postulat de fiction, c'est effectivement la rationalité cognitive de la nostalgie qui est préservée, c'est-à-dire sa capacité à « représenter le monde tel qu'il est et à se rapporter à d'autres procédés évaluatifs sensibles aux preuves²⁴ » : en ce qu'elle ne concerne plus le monde, mais bien la fiction²⁵ que je m'en fais, l'émotion arriverait à échapper aux critères rationnels usuels. Howard soulève d'ailleurs que le même raisonnement s'applique en regard de l'émerveillement ressenti devant le tableau détaillé d'un massacre²⁶ : puisque mon émerveillement procède d'une œuvre d'art *représentant* un massacre, et non d'un massacre réel, rien ne saurait être conclut sur mon rapport à la violence.

Pour que l'argument fonctionne, il est toutefois crucial que l'agent soit conscient·e du caractère fictif du souvenir qu'il ou elle se remémore (et du tableau qu'il ou elle regarde, si on souhaite poursuivre l'analogie) ; sans quoi la rationalité cognitive de la nostalgie tomberait²⁷ encore, cette fois par le procédé même qui devait assurer sa sauvegarde.

3.2. Sweeney et la rationalité stratégique

Pour Sweeney, la menace à la rationalité de la nostalgie autobiographique spontanée arrive d'un autre front. Ainsi, attendu que l'agent soit effectivement nostalgique d'un événement passé, le désir qui accompagnerait sa nostalgie consisterait, croit l'autrice, à revivre cet événement *tel qu'il s'est déroulé*. Or, et c'est ici un point crucial, une telle entreprise est métaphysiquement et logiquement²⁸ irréalisable : pour revivre le Noël de mes sept ans tel que je l'ai vécu, je devrais être positionnée exactement de la même manière dans l'espace et dans le temps, ce qui (supposant avec l'expérience de pensée de Sweeney que le voyage temporel est possible) ne saurait en aucun cas satisfaire mon désir actuel puisque je ne pourrais alors distinguer²⁹ ce deuxième moment de l'original. Déjà impossible d'un point de vue pratique (au moment d'écrire cet article le voyage temporel était encore utopique), ce que vise la nostalgie est donc métaphysiquement vain avant même d'avoir été entrepris. La nostalgie autobiographique spontanée ne peut dès lors me diriger rationnellement à l'action, se révélant stratégiquement³⁰ irrationnelle puisque porteuse d'un désir qui ne saurait jamais, et d'aucune façon, être satisfait.

Pour protéger la nostalgie qui l'intéresse de cette irrationalité apparente, Sweeney propose un glissement judicieux : elle fait d'une *émotion* passée, et non d'un événement passé, l'objet intentionnel de la nostalgie. Puisqu'il paraît théoriquement possible, ou à tout le moins puisqu'il est plus facilement³¹ concevable, de revivre une émotion dont j'ai précédemment fait l'expérience que de revivre un moment précis de ma vie, la nostalgie autobiographique spontanée échapperait selon l'autrice à l'irrationalité stratégique.

À la fois Howard et Sweeney, donc, se voient contraint·e·s de revoir l'objet de la nostalgie autobiographique spontanée pour la préserver de l'irrationalité. Chez Howard, l'événement dont j'ai souvenance se dédouble en représentation fictive ; chez Sweeney, c'est l'émotion éprouvée lors de cet événement qui s'en détache. Chacun·e à leur manière, l'auteur et l'autrice tentent de sauver les meubles rationnels de l'émotion qui les intéresse ; que dire

des solutions ici proposées, et pourrait-on concevoir une autre façon de prémunir la nostalgie contre son irrationalité ?

4. *Solution alternative*

Force est de reconnaître, d'abord, que la solution que propose Sweeney au problème de la rationalité de la nostalgie me paraît garantir celle-ci de manière plus convaincante que n'arrive à le faire la solution d'Howard – et, surtout, de façon moins périlleuse.

De fait, pour que la rationalité du vécu nostalgique persiste suivant l'argument de l'auteur, il faudrait qu'on puisse être toujours conscient·e·s du caractère fictif du moment dont nous sommes nostalgiques ; une condition qui me semble difficile à remplir. Ainsi, et pour reprendre l'exemple soulevé plus tôt, il me semble très possible qu'une personne nostalgique d'une relation passée puisse « rater » le caractère abusif de cette relation dans sa souvenance³² ; elle croirait alors qu'elle est *réellement* nostalgique d'un moment de cette relation, alors que l'objet de son émotion n'est en fait qu'une version fictive, en quelque sorte romancée, de ce moment. Astucieuse, la solution d'Howard l'est certainement ; mais elle me paraît compliquer la nostalgie autobiographique spontanée, émotion déjà suffisamment difficile à conceptualiser, lui ajoutant en outre une couche supplémentaire de raisonnement alors que, suivant la démonstration du même auteur, elle ne devait pas être en mesure supporter l'évaluation ou la comparaison.

Partant, donc, la solution que propose Sweeney me semble mieux assise que celle d'Howard et ce, même s'il semble possible de lui reprocher de ne pouvoir rendre compte de la nostalgie « pour le mauvais » dont discute Howard. Réorientant le vécu nostalgique vers l'émotion associée à l'évènement remémoré, Sweeney garantirait la rationalité stratégique de la nostalgie en mettant en péril sa rationalité cognitive³³ ; l'enjeu dépasse mon propos, mais pourrait certainement être développé ailleurs. Le point à soulever pour le reste de l'argument consiste plutôt en ceci que les deux thèses me paraissent manquer le lien étroit, voire la porosité que je crois exister entre l'objet intentionnel de la nostalgie et le signe qui la déclenche.

4.1. Porosité entre l'objet et le signe

Ainsi, retournant à Proust et à sa madeleine, on constate que le narrateur de la *Recherche* est très lucide³⁴ quant au rapport entre la réminiscence des dimanches de son enfance et la madeleine qu'il trempe dans le thé – d'où ses tentatives répétées de faire « remonter » le souvenir en mordant de plus belle dans ladite madeleine. Marcel reconnaît clairement que sa souvenance procède de la pâtisserie qu'il goûte, proposant même à son lectorat, à la toute fin du chapitre, cette image éloquentes du village de son enfance *émergeant* du breuvage : « Combray et ses environs, tout cela qui prend forme et solidité, est sorti, ville est jardins, de ma tasse de thé³⁵ ».

La remarque me paraît trouver répondant à même l'expérience commune : je sais que c'est cette odeur, ce goût ou ce son qui me ramène à un temps d'avant, que c'est *par l'intermédiaire* de cette odeur, ce goût ou ce son que j'y suis ramenée. Cette conscience manifeste d'un rapport entre les objets avec lesquels je suis en contact dans le présent et le passé qu'ils rappellent spontanément pourrait d'ailleurs rendre compte de la disposition, dans l'espace que je fais mien, de certains objets plutôt que d'autres³⁶ : billets de cinéma accrochés sur le babillard, coquillages sur le dessus de la bibliothèque, souvenirs multiples disposés ici et là au fil des ans parce que je *sais* qu'ils peuvent me ramener spontanément à un temps d'avant.

Cette affiliation de l'objet intentionnel et du signe déclencheur de la nostalgie autobiographique spontanée me semble mériter une attention plus sérieuse que celle qui lui a été accordée par l'auteur et l'autrice à l'étude, attention qui pourrait bien se révéler cruciale à une compréhension exhaustive de l'émotion concernée. Conjuguée à une théorisation de la mémoire comme celle de Bergson, il semble également qu'elle pourrait garantir autrement la prétention de la nostalgie à la rationalité en permettant en même temps d'échapper au dédoublement ou à la scission de son objet intentionnel qu'accusent Howard et Sweeney. C'est, du moins, ce que je souhaite faire valoir dans la dernière section de cet article.

4.2. Bergson et la mémoire

L'appareillage de Bergson à Proust, s'il peut se révéler occasionnellement polémique³⁷, n'est pas sans antécédent : en plus d'avoir été contemporains l'un de l'autre, tous deux octroient une place conséquente, voire primordiale, à la mémoire et au souvenir au sein de leurs œuvres. De fait, et bien que Bergson n'adresse pas directement la nostalgie lorsqu'il conceptualise la souvenance, c'est la manière dont il articule l'insertion de la mémoire et du passé dans l'existence par l'intermédiaire de la perception³⁸ sensorielle et du vécu corporel qui m'est ici d'intérêt.

Ainsi, proposant dans *Matière et mémoire* de concevoir la mémoire comme un cône inversé à la base duquel se conserverait le passé pur, Bergson explique que pour la souvenance ce passé doit « descendre » jusque dans la perception³⁹ et dans l'action. Descendre, donc, et ce faisant se contracter jusqu'à la pointe du cône où il s'enchaîne « si bien dans la perception présente qu'on ne saurait dire où la perception finit, où le souvenir commence⁴⁰ ». Le philosophe utilise en outre les termes d'« actuel » et de « virtuel » pour parler du passé⁴¹ et de sa relation au présent : pour lui, dans la souvenance, mon souvenir passe d'un état virtuel à un état actuel, l'un n'étant pas moins réel que l'autre. Ce qui est virtuel existerait toujours, resté comme en suspens dans la mémoire, mais ne s'actualiserait et ne se matérialiserait que dans la vie perceptive, comme appelé par elle : impuissant, le souvenir « emprunte sa vie et sa force à la sensation présente où il se matérialise⁴² », il imite en quelque sorte la perception pour pouvoir être un objet de considération de l'agent. Évidemment, si cet appel du présent vers le passé est possible, c'est pour Bergson parce que la perception déborde toujours le simple rapport⁴³ de l'agent à son environnement, son insertion dans le monde à un temps donné : toujours épaisse, voire prégnante, la perception bergsonienne traîne pour ainsi dire derrière elle, avec elle, l'histoire et la temporalité de l'agent qu'elle concerne.

4.3. Intégrer le signe à la nostalgie autobiographique spontanée

Sans adhérer, évidemment, à tout ce que théorise Bergson, j'aimerais m'inspirer très librement de son argument pour proposer qu'appelée par une perception donnée, ma souvenance d'un évènement précis ne dépend pas tant du contexte (resté derrière, *virtuel*) qui était le sien au moment où il a été vécu que de cette perception qui le ravive dans mon présent (pour parler avec Bergson, qui l'actualise). Il faut comprendre que l'évènement, alors, resterait le même, ne se « fictionnaliserait » pas ; seulement, contracté jusqu'à la surface de ma mémoire par l'intermédiaire de ce signe, pour parler avec Proust « sorti » de l'objet matériel, cet évènement s'actualiserait en accord avec ma perception plutôt qu'en accord avec son réseau conceptuel originaire. Ma nostalgie ne porterait donc pas sur une représentation fictive d'un évènement de mon passé (comme l'estime Howard), ni sur une émotion que j'aurais dissociée de cet évènement passé (tel que le défend Sweeney), mais bien sur ma perception *actuelle* de cet évènement passé, perception actualisée par le signe.

Une intégration du signe à la nostalgie comme celle que je propose aurait le mérite d'expliquer l'impression que la nostalgie, lorsqu'elle advient, me submerge⁴⁴ ou me recouvre. Dans le vécu phénoménal de la nostalgie autobiographique, j'ai l'impression « d'y être » ; aussi la personne nostalgique émet-elle parfois cette idée de pouvoir sentir, goûter ou entendre au contact du signe un épisode révolu de sa vie ; de percevoir soudain son passé d'une manière presque réelle, tangible. En réintégrant le temps et l'espace présent dans la souvenance nostalgique via l'intermédiaire du signe, ces impressions semblent prendre sens – ou, à tout le moins, pouvoir être assises de manière un peu plus convaincante dans le réel.

L'argument pourrait également rendre compte d'une certaine sédimentation de la mémoire dans les signes, rendre compte du fait que certains objets ou certains lieux peuvent en venir, à force d'être revisités par la souvenance, à *incarner* pour l'agent son passé plus qu'à simplement lui rappeler ou l'aider à le mettre en contexte. Ainsi les villes de l'enfance, qui à force d'être remémorées finissent

mythologisées, qui ramènent sans opération mentale subséquente à une innocence et à une jeunesse saisies par le sujet nostalgique comme parties intégrantes de la maison qu'il ou elle considère, parties intégrantes de telle rue, tel quartier : le Combray de Proust, évidemment, mais également le Lowell de Kerouac, l'Asheville de Wolfe.

Un glissement comme celui-ci saurait enfin, et c'est sûrement le point le plus important à soulever, protéger la rationalité de la nostalgie dans un mouvement qui rappelle sans doute celui d'Howard mais qui ne devrait pas s'avérer aussi risqué. De fait, en ce que mon souvenir d'un évènement s'actualise dans ma perception, le désir que j'ai à son égard pourrait *ne pas* procéder de la valeur qu'avait cet évènement lorsque je l'ai vécu : arraché à son contexte pour l'intégrer à ma perception présente, le souvenir se réorganise en quelque sorte, il perd de sa valeur originale par la souvenance. Perçu, l'évènement échappe aux critères usuels de la rationalité comme le faisait l'évènement fictif d'Howard, mais je n'ai pas besoin de le raisonner perception (comme il fallait avec Howard le raisonner fiction) pour m'en réjouir et porter vers lui un désir : actualisé, si le souvenir rend heureux-se⁴⁵ ce pourrait bien être simplement, et justement, parce qu'il est *perçu* ; parce que par lui, et peu importe son contexte premier, le temps me paraît retrouvé.

5. Conclusion

Sans prétendre ni même souhaiter clore cette discussion encore naissante au sein de la philosophie des émotions, il s'agissait ici de la faire valoir et, accessoirement, de m'y inscrire : loin de n'être qu'un astucieux dispositif littéraire, la nostalgie autobiographique spontanée est une émotion fascinante qui mérite d'être davantage étudiée. Son rapport à la mémoire est complexe et, comme j'ai voulu le démontrer, suscite plus d'une équivoque quant à la rationalité de ses occurrences. L'objet intentionnel de cette forme de nostalgie, que j'ai postulé *contra* Howard et Sweeney intime et comme poreux au signe qui la déclenche, soulève également nombre de questionnements que j'estime dignes d'une considération conséquente.

En outre, et bien que je n'aie pas abordé ici, ou alors très peu, la valeur motivationnelle de la nostalgie, il me semble pertinent et même urgent qu'on s'y attarde. En politique comme ailleurs, les appels à un temps plus simple se font de plus en plus récurrents, et la nostalgie participe certainement de ces regards émus et désireux vers le passé ; des regards plus souvent qu'autrement source d'inquiétude pour ceux et celles que ce temps « plus simple » ne favorisait aucunement.

-
1. Marcel Proust, *À la recherche du temps perdu*, Paris, Gallimard, coll. « Quarto », 1999, p. 44.
 2. « The philosophy of emotions has so far neglected emotions directed at autobiographical memories ». Scott A. Howard, « Nostalgia » dans *Analysis*, vol. 72, n° 4 (2012), p. 649. Cf. également Dorothea Debus, « Being emotional about the past : on the nature and role of past-directed emotions » dans *Noûs*, vol. 41 (2007), p. 759 : « Recently, there has been renewed philosophical interest in the emotions. Indeed, an extensive literature on the emotions has emerged during the last few years. Autobiographically-past-directed emotions, however, have so far been all but ignored ».
 3. Il devrait devenir manifeste plus loin que la forme de nostalgie à laquelle je réfère par ces termes n'est pas sans rappeler celle qu'Howard titre « Proustian nostalgia », la nostalgie proustienne. Si ma compréhension d'Howard est juste, la différence n'est en fait que sémantique : l'auteur sentant lui-même le besoin de préciser que l'objet de son étude ne se limite pas au champ littéraire, j'ai préféré octroyer à la nostalgie discutée une appellation qui l'insérerait clairement, et d'emblée, dans la réalité. Cf. Scott A. Howard, « Nostalgia », *op. cit.*, p. 644 : « To be clear, what I am calling 'Proustian' nostalgia is not intended as a literary or historical reading of *À la Recherche du Temps Perdu* ».
 4. « In this article, I argue against two dominant accounts of the nature of nostalgia [...]. Neither does justice to the full range of recognizably nostalgic experiences to us », *Ibid.*, p. 641.
 5. « leads us to be blinded to the true nature of nostalgic feeling in a range of significant ways ». Paula Sweeney, « Nostalgia reconsidered » dans *Ratio*, vol. 33, n° 3 (2020), p. 184.

6. «I will ignore the sense in which the longing to experience bygone eras is sometimes referred to as nostalgia». Scott A. Howard, «Nostalgia», *loc. cit.*, p. 641.
7. Il peut être intéressant de noter qu'Howard associe au sein de cette thèse nostalgie personnelle et mémoire épisodique alors que nostalgie historique et mémoire sémantique s'amalgament. L'appareillage n'est pas assumé aussi explicitement dans l'article à l'étude. Cf. Scott A. Howard, «The Normativity of Nonstandard Emotions: An Essay on Poignancy and Sentimentality», Thèse de doctorat en philosophie, Université de Toronto (2011), p. 36.
8. Paula Sweeney, «Nostalgia reconsidered», *loc. cit.*, p. 185.
9. «But building assessment, comparison, ranking and rejection into the experience sits awkwardly with Proustian nostalgia's absence of intention». Scott A. Howard, «Nostalgia», *loc. cit.*, p. 646.
10. «Importantly, motivations are not the same as cues.» *Ibid.*, p. 645.
11. Ce dernier point mériterait sans doute d'être mieux examiné, Howard semblant omettre qu'à même l'épisode de la madeleine, et tout juste après avoir goûté la pâtisserie trempée dans le thé, le narrateur doit «chercher» son souvenir, en quelque sorte le faire «remonter» par une opération de l'esprit. Faut-il comprendre que, sans être nécessairement provoquée par elle, la nostalgie proustienne pourrait quand même supporter la réflexion consciente, voire y réagir? Cf. Marcel Proust, *À la recherche du temps perdu*, *op. cit.*, p. 46. Je remercie Marion Lecompte d'avoir porté ce point à mon attention.
12. Paula Sweeney, «Nostalgia reconsidered», *loc. cit.*, p. 188.
13. Nostalgique de l'été 2030 après avoir été en contact avec une odeur d'amandes grillées, Carlsson est ensuite nostalgique de son Noël 1980 parce que confronté à un mélange de données sensorielles lui rappelant les hivers de son enfance. Cf. *Ibid.*, p. 185 et 187.
14. Sweeney souligne en outre que cette première forme de nostalgie, en ce qu'elle peut être stimulée volontairement, est régulièrement exploitée par le discours politique. Mon propos ne s'attarde évidemment pas à cet enjeu, mais la remarque pourrait sans doute intéresser une réflexion sur l'élection américaine de 2016 et sur le slogan républicain qui sommat de «rendre l'Amérique à nouveau formidable». Cf. *Ibid.*, p. 188.
15. Je précise que l'objet de la première nostalgie («sentient») paraît pour l'autrice pouvoir être commun à plusieurs agents (elle fournit l'exemple des poupées Cabbage Patch Kids, qui rappellent leur jeunesse à ceux et celles qui en considèrent l'achat pendant que celui de la deuxième

- («*sensory*») est beaucoup plus particulier (déclenchée par l'odeur d'une fleur, une souvenance liée à la maison de ma grand-mère). L'association m'est conséquente, bien que Sweeney ne la discute pas : la nostalgie spontanée semble mieux se prêter à la souvenance intime. Jones et Martin soulèvent une idée semblable : «*involuntary memories are considerably more likely than voluntary ones to refer to specific episodes rather than to summarized events*». Cf. Gregory V. Jones et Maryanne Martin, «Primacy of memory linkage in choice among valued objects» dans *Memory and Cognition* vol. 34, n° 8 (2006), p. 1588.
16. Au sens que Scarantino et de Sousa prêtent à ce terme, qu'ils divisent en objets formel et particulier. Cf. Ronald de Sousa et Andrea Scarantino, «Emotion», dans *Stanford Encyclopedia of Philosophy* (éd. E. N. Zalta), [<https://plato.stanford.edu/archives/win2018/entries/emotion>], p. 11.
 17. Tel que l'entendent, une fois de plus, de Sousa et Scarantino. Ainsi, prenant pour exemple ma peur d'un ours surgissant devant moi dans la forêt, l'objet particulier de ma peur est l'ours - et c'est également le surgissement de cet ours qui provoque ma peur. Cf. *Ibid.*, p. 6. L'association n'est pas non plus étrangère à Brady ; énumérant les constituantes des émotions, il postule que l'évaluation impliquée par le vécu émotif opère en regard de l'objet ou de l'évènement perçu : «emotions have certain components or elements. These are (i) a perception (or memory, or thought) of some object or event; (ii) an evaluation of that object or event;». Cf. Michael S. Brady, *Emotion. The basics*, New York, Routledge, 2018, p. 38 (je souligne).
 18. Pour un exposé détaillé de la mémoire épisodique et de sa phénoménologie, cf. Jérôme Dokic «Feeling the Past: A Two-Tiered Account of Episodic Memory» dans *Review of Philosophy and Psychology*, vol. 5, n° 3 (2014), p. 413-426.
 19. «profound happiness, even when it is bittersweet». Scott A. Howard, «Nostalgia», *loc. cit.*, p. 644.
 20. «What is targeted in episodes of nostalgia are memory representations of an unrecoverable past, seen, at least in the moment, as meriting desire», *Ibid.*, p. 647.
 21. Là où, suivant de Sousa et Scarantino, l'objet particulier de la nostalgie devrait être un moment précis du passé d'un agent : un dimanche matin à Combray où Marcel passe saluer sa tante Léonie, par exemple. Cf. Ronald de Sousa et Andrea Scarantino, «Emotion», *loc. cit.*, p. 11.

22. J'emprunte encore à de Sousa et Scarantino pour cette distinction entre deux types de rationalité, distinction que j'explicité plus loin. Cf. *Ibid.*, p. 48 et suivantes.
23. «This is Proustian nostalgia's ability to be directed at a past which was experienced as negative at the time» Scott A. Howard, «Nostalgia», *loc. cit.*, p. 646.
24. «consisting of their ability to represent the world as it is and properly relate to other evidence-sensitive evaluative processes». Ronald de Sousa et Andrea Scarantino, «Emotion», *loc. cit.*, p. 48.
25. L'analogie qu'opère Howard est éloquente : dans la nostalgie proustienne, mon émotion serait dirigée vers les composantes fictives de mon souvenir, composantes qu'on peut concevoir comme les traits d'un dessin sur le verre d'une fenêtre. De la même manière que je sais le dessin avoir été appliqué à la fenêtre, et que je ne le confonds pas avec la scène que j'aperçois derrière cette fenêtre, je connais mon souvenir dans son caractère fictif. Cf. Scott A. Howard, «Nostalgia», *loc. cit.*, p. 648.
26. *Ibid.*, p. 648-649.
27. J'aurai l'occasion de revenir sur ce point en section quatre du présent article.
28. «We are in danger of concluding that nostalgia is an irrational, paradoxical emotion – a longing for something that is not only metaphysically out of reach but logically out of reach», Paula Sweeney, «Nostalgia reconsidered», *loc. cit.*, p. 187.
29. «a re-experiencing of the original event in exactly its original form would be undistinguishable from the event itself with the inevitable outcome that we are left only with the original event», *Ibid.*, p. 186.
30. Considérant que la rationalité stratégique consiste en «l'habileté des émotions de mener à des actions qui promulguent les intérêts de l'agent et se rapportent convenablement à d'autres procédés influençant l'action (traduction libre)». Ronald de Sousa et Andrea Scarantino, «Emotion», *loc. cit.*, p. 48.
31. «the emotional responses experienced in one's past are not as obviously irretrievable as the events of one's past are» Paula Sweeney, «Nostalgia reconsidered», *loc. cit.*, p. 187.
32. Ce phénomène n'est pas sans rappeler celui de la duperie de soi, où l'agent adopte une croyance malgré l'évidence qui la contrarie. En soutenant que l'agent nostalgique est nécessairement conscient-e du caractère fictif de sa souvenance, Howard semble à même de

- supporter l'impossibilité de se duper soi-même. Je remercie la professeure Catherine Rioux d'avoir porté ce point à mon attention.
33. Il faudrait se demander si, détachée du contexte qui était le sien, une émotion négative pourrait réellement être objet de nostalgie de la part de l'agent. L'enjeu me semble propice à la discussion.
34. «D'où avait pu me venir cette puissante joie ? Je sentais qu'elle était liée au goût du thé et du gâteau». Marcel Proust, *À la recherche du temps perdu*, *op. cit.*, p. 45.
35. *Ibid.*, p. 47.
36. C'est l'hypothèse de travail de Jones et Martin, dont l'étude a été citée plus haut : «Despite the superficial paradox inherent in the idea of voluntary influence upon involuntary memories, the possibility to be explored here is that humans do indeed manipulate their environments in order to achieve some such control; that is, people may avoid relying only on voluntary memories by ensuring the inclusion in their surroundings of physical objects which can instigate involuntary memories». Gregory V. Jones et Maryanne Martin, «Primacy of memory linkage in choice among valued objects», *loc. cit.*, p. 1588.
37. Si les conceptions de la mémoire dont font état Bergson et Proust semblent à plusieurs égards se répondre et bien s'amalgamer, une étude approfondie de leurs articulations révèle toutefois que, là où Bergson propose une dualité mnémonique, Proust assimile les constituants de la souvenance dans un mouvement unitaire. Pour une discussion des divergences entre l'une et l'autre conceptions, cf. David Gross, «Bergson, Proust, and the Revaluation of Memory» dans *International Philosophical Quarterly*, vol. 25 n° 4 (1985), p. 376 et suivantes. Je remercie encore Marion Lecomte d'avoir porté à mon attention cette nuance argumentative.
38. Puisqu'avec Bergson, «nous pouvons parler du corps comme d'une limite mouvante entre l'avenir et le passé, comme d'une pointe mobile que notre passé pousserait incessamment dans notre avenir». Henri Bergson, *Matière et mémoire. Essai sur la relation du corps à l'esprit*, dans *Œuvres. Édition du centenaire*, Paris, Presses Universitaires de France, 1959, p. 224.
39. «Il faut en effet, pour qu'un souvenir reparaisse à la conscience, qu'il descende des hauteurs de la mémoire pure jusqu'au point précis où s'accomplit l'action. En d'autres termes, c'est du présent que part l'appel auquel le souvenir répond». *Ibid.*, p. 293.
40. *Ibid.*, p. 251.

41. «Mais notre souvenir reste encore à l'état virtuel [...] de virtuel il passe à l'état actuel ; et à mesure que ses contours se dessinent et que sa surface se colore, il tend à imiter la perception.». *Ibid.*, p. 277.
42. *Ibid.*, p. 272.
43. «La perception n'est jamais un simple contact de l'esprit avec l'objet présent ; elle est tout imprégnée des souvenirs-images qui la complètent en l'interprétant.». *Ibid.*, p. 276.
44. Il faudrait rappeler, comme le fait d'ailleurs Sweeney, qu'à même son étymologie la nostalgie renvoie au concept de terre natale. J'ajouterais que l'utilisation contemporaine du terme s'entame avec Johannes Hofer, qui au dix-septième siècle souhaitait rendre compte de la mélancolie singulière qu'éprouvaient certains soldats éloignés de leur patrie. Ancré dans le sens du mot «nostalgie», donc, on retrouve cette idée d'un monde matériel, d'un espace habité. Cf. Jeff Malpas, «Philosophy's Nostalgia» dans *Heidegger's and the Thinking of Place. Explorations in the Topology of Being*, Cambridge (MA), MIT Press, 2012, p. 161 et 313.
45. L'idée est développée par Bernsten : «This happiness or joy does not in any transparent way derive from the remembered scene itself. It seems to be an extra emotional quality associated with the retrieval of the memory rather than a part of the remembered event per se». Dorthe Berntsen, «Involuntary Autobiographical Memories: Speculations, Findings, and an Attempt to Integrate Them» dans *Involuntary memory* (éd. J. H. Mace), Oxford, Blackwell (New Perspectives in Cognitive Psychology), 2007, p. 27.

La possibilité de la perte de la foi

AMÉLIE GEOFFROY, *Université Laval*

RÉSUMÉ : Qu'est-ce que la foi ? En ce qui nous concerne, il s'agit d'une émotion. Dans « Faith and Sustenance without Contingency », chapitre tiré du livre *How we hope : A moral Psychology* (2014), Adrienne Martin affirme que la foi est une variante de l'espoir. Mettant cette thèse en dialogue avec celle de Matthew Ratcliffe portant sur l'espoir pré-intentionnel dans *What is it to lose Hope?* (2013), ce texte aura pour but de défendre : 1. le caractère approprié de la foi, i.e. sa cohérence à partir de notre nature humaine ; 2. la possibilité de la perte de la foi et ; 3. la réhabilitation de celle-ci.

Introduction

Pourquoi aborder le thème de la foi ? De nos jours, ne parlons-nous pas plutôt de croyances, de convictions religieuses ? Ces appellations dérivées ne sont pas sans conséquence d'ailleurs : le statut épistémique de la foi est contesté par plusieurs. On critique alors ceux qui ont la foi de ne pas être « sérieux » et on plaide qu'un bon raisonnement suffirait à prouver que leurs croyances sont sans fondement. Il semble qu'ils aient raison, en ce sens que la foi ne répond pas à la question kantienne « Que puis-je savoir ? »¹. Est-ce à dire qu'elle doit être jetée aux oubliettes ? Pas de tout. Peut-être faut-il la restituer. Inspiré de cette autre question kantienne « Que m'est-il permis d'espérer ? », ce texte s'intéressera à la foi en tant qu'émotion. Une émotion n'est pas uniquement une réaction à court terme, avantageuse et adaptée, une réponse immédiate non cognitive mesurable par les changements du corps² - cela serait réducteur et ne pourrait pas inclure toutes les émotions. En effet, il y a certaines émotions qui, sans être désavantageuses ou mésadaptées, ne sont pas seulement portées sur le présent, mais sont également orientées

vers le futur par exemple³. Au contraire de la peur comme réponse devant une situation immédiatement dangereuse, ces émotions sont dirigées par un sens intellectuel ou esthétique⁴, c'est-à-dire qu'elles portent sur un objet intellectuel ou esthétique plutôt que physique. Elles génèrent une disposition émotionnelle sans qu'elles-mêmes ne soient activement vécues à tout moment, bien que la personne demeure habitée par l'émotion⁵. Cette dernière caractéristique de ce que l'on nomme les émotions intellectuelles change selon les expériences de la personne ; la disposition peut se consolider, s'atténuer, etc.⁶ Contrairement à la première catégorie d'émotions, les émotions intellectuelles ne sont pas justifiées par leur réaction intuitive, mais par leur cohérence. Les émotions en général, sans dépendre de la vérité ou du succès pour être valides, tiennent leur caractère positif en ce qu'elles sont appropriées dans la situation⁷.

La foi est ainsi une émotion intellectuelle qui peut être tout à fait appropriée et ainsi posséder une certaine cohérence. De plus, il est à noter qu'elle peut être religieuse ou séculière. Ce texte s'appuiera principalement sur le quatrième chapitre du livre *How we hope: a moral Psychology* (2014) : «Faith and Sustenance without Contingency» d'Adrienne Martin et l'article de Matthew Ratcliffe : *What is it to lose hope?* (2013). En premier lieu, nous soutiendrons le caractère approprié de la foi - sa cohérence d'après notre nature humaine - et nous effectuerons une distinction entre la foi religieuse et la foi séculière. Ensuite, ce texte aura également pour ambition de défendre la possibilité de la perte de la foi, notamment en comparant la foi selon Martin et l'espoir pré-intentionnel selon Ratcliffe. Pour finir, nous nous poserons la question de la possibilité de la réhabilitation de la foi après qu'elle ait été perdue.

1. Qu'est-ce que la foi ?

Selon Martin, la foi est une variante de l'espoir⁸, un espoir unimaginable non-contingemment soutenu⁹. Par unimaginable, il faut comprendre que le contenu de cet espoir dans la formule «j'espère que "p"» ne peut être spécifié à partir de nos expériences et de nos concepts, que ce soit unimaginable pour le moment seulement ou éternellement en raison de nos limites humaines de

conceptualisation et d'expérience. En effet, de la même façon qu'un monde sans esclave semblait unimaginable auparavant, un monde sans racisme est au-delà de toute conception et de toute expérience que nous avons actuellement¹⁰. C'est ce que Martin appelle un espoir *contingemment* imaginable¹¹, en contraste avec l'espoir *nécessairement* imaginable où l'on est devant des concepts que nous ne pourrions jamais atteindre par l'expérience et par la cognition (par exemple la vie après la mort ou l'existence de D.ieu)¹². Par non-contingemment soutenu, Martin affirme que la foi n'a pas besoin d'un appui empirique pour être maintenue; elle défend plutôt que la personne qui connaît les limites de ce type particulier d'espoir est immunisée à toute déception empirique. Autrement dit, aucun événement ne saurait être suffisant pour décevoir ce en quoi la personne a foi¹³. L'exemple qu'elle utilise pour illustrer son propos est celui de Plenty Coups¹⁴.

Suite à la destruction de leur mode de vie traditionnel, les gens du peuple Crow ne pouvaient plus s'épanouir comme avant. Tout était en lien avec ce mode de vie guerrier et nomade. L'impossibilité de pouvoir vivre de cette façon, maintenant qu'ils étaient dépossédés de leurs terres et mis dans des réserves, fit perdre le sens de toute chose, de même que tout espoir intentionnel, car le cadre de référence n'était plus valide¹⁵. Préparer un repas perdait sa signification d'origine, car il ne s'agissait plus de le préparer en vue de nourrir des guerriers qui seraient par la suite en meilleure forme pour aller chasser et combattre. Les Crows pouvaient toujours cuisiner et manger, mais le sens de cette pratique était perdu, puisque le mode de vie relié à cette visée de sens n'était plus¹⁶. Malgré l'impossibilité de se conceptualiser une nouvelle forme d'épanouissement, malgré l'impossibilité d'imaginer la consistance que ce «p» comme nouvelle forme d'épanouissement pourrait avoir, Plenty Coups, dernier grand chef de la nation Crow, espérait que son peuple survive comme peuple¹⁷.

À l'instant où il est impossible pour les Crows de vivre selon leur mode de vie traditionnel, le chemin à suivre pour s'épanouir en tant que Crow n'est plus tracé d'avance. Malgré tout, Plenty Coups garde espoir qu'il sera possible d'établir une nouvelle façon

de s'épanouir, bien qu'il soit incapable d'imaginer la forme qu'elle prendrait. En plus d'être inimaginable, son espoir est effectivement non-contingemment soutenu, car il n'y a rien à ce moment-là qui lui permette de soutenir une telle réalité à venir. Tous ses repères sont perdus. En contrepartie, aucune expérience ne saurait contredire cette potentielle éventualité informe. Cet espoir est conforme à la définition de la foi offerte par Martin.

1.1. La foi religieuse et la foi séculière

La philosophe voit dans cet exemple une double richesse : si notre réflexe est d'associer la foi à la religion, Martin affirme qu'elle peut également être séculière¹⁸, vu qu'elle porte sur un «p» dont la nature et le bien dépassent les conceptions de la personne qui a la foi sans pour autant avoir pour source le monde religieux¹⁹. Dans le cas présent, la vision à l'origine de la foi a été donnée à Plenty Coups par *Ah-badt-dadt-deah*, une entité divine ; Plenty Coups a donc confiance que le fruit de sa vision adviendra²⁰. La foi est religieuse. Pourtant, Martin la croit bonne candidate pour la foi séculière : «p» concerne la survie et l'épanouissement du peuple Crow et n'est pour ainsi dire pas immédiatement religieux. En effet, le fondement de la foi n'a pas besoin d'être religieux, car la visée de «p» qui est inimaginable s'avère une réponse *appropriée* à notre nature finie²¹. «p» peut tenir son caractère inimaginable du fait que ce soit un être surhumain qui le projette, échappant ainsi aux restrictions humaines, mais notre nature finie en elle-même est suffisante pour qu'il soit cohérent que «p» soit inimaginable. Comment sortir du caractère inimaginable ? Grâce à la faculté de l'agent de procéder à une fantaisie²². Sur quoi porte cette fantaisie, ce remaniement ? Selon Lear, il s'agit de notre propre limite à concevoir le bien, ce qui nous permet d'espérer «p» encore qu'il soit inconcevable²³.

On constate d'abord que la confiance qu'accorde Plenty Coups en l'avenue de «p» outrepassa la simple possibilité, mais repose plutôt sur une conviction, ce que Martin nomme une «métaconfiance»²⁴. Si la foi religieuse est portée par une métaconfiance envers une entité - dans le cas de Plenty Coups, *Ah-badt-dadt-deah* -, la foi

séculière tient sa conviction en ce que nous avons une faculté comme êtres humains qui nous permet de repousser les limites interprétatives de nos concepts devenus insuffisants pour la situation présente. En effet, il s'agit là d'un mouvement qu'effectue Martin par rapport à Lear du fait qu'elle ne se contente pas de repousser uniquement les limites du concept du bien, mais de tout concept dépassé. Pour ce faire, elle s'appuie sur Herman et son improvisation morale. Elle résume les propos de Herman ainsi : « Une situation requiert une improvisation morale lorsqu'un changement dans des circonstances sociales, culturelles, politiques ou même naturelles rend nos catégories morales familières impertinentes, ou lorsque les façons connues jusqu'ici pour appliquer ces catégories sont inefficaces²⁵ ». Cette faculté attribuée à tout être humain est l'élément même sur lequel la foi séculière repose. Par ces propos, Martin se repositionne et apporte une nuance jusque-là négligée : l'espoir unimaginable qu'est la foi ne jette pas son dévolu sur la situation visée (une nouvelle façon de s'épanouir comme Crow), mais sur les actions du peuple Crow lui-même comme agent actif pour l'avènement de cette situation²⁶.

En résumé, la foi est une variante de l'espoir. Elle porte sur un « p » unimaginable qui, dans les cas où « p » est *contingemment* imaginable, peut potentiellement devenir imaginable, puisque nous avons la capacité comme êtres humains d'improviser lorsque nos concepts sont désuets. Cette improvisation morale rend tout à fait *approprié* de croire que tout n'est pas vain et de garder espoir malgré l'impossibilité de projeter clairement le contenu de nos attentes : un concept n'est jamais vu sous toutes ses facettes²⁷. Mais puisque la foi est une variante de l'espoir, peut-elle, comme d'autres types d'espoir, être perdue ?

2. Peut-on perdre la foi ?

C'est par rapport à cette question de la perte de la foi que le texte de Ratcliffe nous est précieux, car son article *What is it to lose hope?* établit clairement la distinction entre un espoir *déçu* et un espoir *perdu*. Il écrit : « La déception inclut la reconnaissance que "p n'est pas", alors que la perte en l'espoir que "p" est plutôt "p ne

sera pas”, ou bien “p n’arrivera pas, même si je n’en ai pas encore la confirmation”²⁸». Parmi les différents types d’espoir traités dans son texte (l’espoir non-intentionnel, l’espoir intentionnel et l’espoir pré-intentionnel), la déception concerne uniquement l’espoir intentionnel, car celui-ci a un contenu spécifique. Autrement dit, «p» est clairement défini parce qu’il est modelé à partir des expériences et des concepts déjà présents dans l’esprit de la personne qui espère²⁹. À proprement parler, puisqu’on sait ce que «p» doit être s’il advient, on sait à quel moment on a raté la sortie ; le contenu est déterminé et *spécifique*. L’échec d’un espoir intentionnel peut mener à la tristesse, à la déception ou au regret³⁰, mais comme le souligne Ratcliffe, l’espoir, sans être un échec, peut aussi être perdu.

Avec l’exemple de Plenty Coups, bien qu’il soit possible d’attribuer à «p» la signification «mon peuple trouvera une nouvelle façon de s’épanouir comme Crow», on a vu que cet espoir n’est pas contingemment soutenu, c’est-à-dire qu’il n’a pas d’assises sur nos concepts et expériences jusqu’à maintenant. En effet, nous dit Martin, une personne qui connaît les limites de ce type particulier d’espoir (la foi) est immunisée à toute déception empirique ; aucun événement ne saurait être suffisant pour décevoir ce en quoi la personne a foi³¹. En ses mots : «Rien dans l’expérience de la personne qui espère [(ou qui a la foi)] n’a pas besoin de compter comme une évidence que son espoir est sans résultat³²». Ainsi, la différence entre l’espoir intentionnel et l’espoir inimaginable qu’est la foi ne leur permet pas d’être du même type, puisque la foi est immunisée à la déception empirique, ce qui n’est pas le cas pour l’espoir intentionnel. En contrepartie, l’espoir intentionnel peut également être perdu lorsque «p» porte sur un contenu à long terme. Encore que la forme que «p» doit prendre soit certaine, il est possible de perdre cet espoir et dire : «p ne sera pas».

2.1. L’exemple de Plenty Coups sous un autre angle :

Ratcliffe et l’espoir pré-intentionnel

Ratcliffe, tout comme Martin et Lear³³, s’est demandé comment l’incapacité pour Plenty Coups d’espérer certains événements n’a

pas irradié tout espoir. Confronté alors à l'étroitesse de deux types d'espoir admis - espoir non intentionnel et espoir intentionnel -, Ratcliffe se penche sur un troisième type : l'espoir pré-intentionnel. Selon le philosophe, l'espoir de Plenty Coups est pré-intentionnel, ce qui lui permet de déterminer quels états intentionnels sont des possibilités intelligibles à partir d'une toile de fond expérientielle³⁴. En principe, l'espoir pré-intentionnel peut survivre à la perte de tous les espoirs intentionnels, car il amène la personne espérant à avoir une certaine attitude qui diffère de celle des espoirs intentionnels, une attitude qui n'a pas de contenu ou du moins qui est si vague et si englobant qu'il ne peut être perdu de la même façon que les espoirs intentionnels³⁵. Il ne s'agit pas simplement d'une disposition pour faire l'expérience de l'espoir ; il est son propre phénomène. L'espoir pré-intentionnel permet de se situer dans le monde ainsi que de déterminer la forme de toute expérience³⁶ ; il oriente le futur³⁷. Dans le cas de Plenty Coups, cet espoir n'a pas d'autre contenu que l'idée générale que « quelque chose de bien émergera³⁸ » (à un moment donné). En résumé, l'espoir pré-intentionnel est différent de l'espoir intentionnel, car il n'a pas un contenu spécifique, mais incroyablement vaste, et il donne aux espoirs intentionnels leur intelligibilité et leur possibilité.

2.2. La différence entre la foi et l'espoir pré-intentionnel

Est-ce que les similarités entre ce type d'espoir défendu par Ratcliffe et la foi comme espoir inimaginable de Martin sont suffisantes pour dire qu'il s'agit d'un même phénomène portant deux noms différents ? Non. Quoique la foi ne soit pas le sujet principal du texte de Ratcliffe, ce dernier lui accorde une note de bas de page : « La foi peut avoir un contenu déterminé, alors que l'espoir radical [(l'espoir pré-intentionnel)] survit malgré la perte de tout contenu. Aussi, la foi peut impliquer une *certitude* inébranlable, alors que l'espoir radical est une façon d'avoir certaines sortes de *possibilités*³⁹ ».

De son côté, hormis la définition positive qui a été présentée dans la première partie de cet article, Martin distingue dans l'exemple de

Plenty Coups deux éléments : (1) le grand chef de la nation Crow espère qu'il y ait une nouvelle façon pour son peuple d'être des Crows et de s'épanouir comme tel, et (2) il espère que cette façon soit bonne, bien qu'inimaginablement bonne pour l'instant⁴⁰. Ayant un contenu très vaste orienté vers le futur, (2) rejoint l'espoir pré-intentionnel. Il donne une force essentielle à (1), car sans l'espoir que la nouvelle façon pour les Crows de s'épanouir soit bonne, l'espoir en cette façon ne serait pas possible et n'aurait aucun sens ; Plenty Coups ne serait pas *en faveur d'*une telle possibilité s'il ne la croyait pas bonne⁴¹. (2) est donc un espoir pré-intentionnel, un espoir qui permet aux autres d'être intelligibles et possibles selon la formulation de Ratcliffe.

2.3. Retour à la question de la perte de la foi

Nous revenons une fois de plus à la même question : la foi peut-elle être perdue ? Martin soutient implicitement que non, car la métaconfiance pourra toujours avoir des raisons légitimes de subsister indépendamment des expériences⁴². Pourtant, alors qu'elle défend que la foi ne puisse pas être déçue empiriquement, Martin donne un exemple qui, sans le vouloir, semble nous permettre de constater que la foi peut être perdue : s'il était advenu le cas où le peuple Crow aurait été annihilé devant Plenty Coups, ce dernier n'admettrait-il pas que son espoir pour les Crows d'avoir une nouvelle façon de s'épanouir eût été un échec⁴³ ? Ne serait-il pas déçu ? Si oui, alors son espoir ne visait pas un « p » imaginable. Qu'en est-il en fin de compte ? Selon Martin, Plenty Coups modifierait (1) en intégrant dans la définition « bien vivre en Crow » le fait de « mourir en Crow »⁴⁴. En effet, si (2) est conservé, soit l'espoir en un bien imaginable, alors (1), soit l'espoir pour l'épanouissement, n'est pas nécessairement erroné ; peut-être est-il mal placé (*misplaced*) - pour reprendre l'expression d'Audi⁴⁵. À la suite de ce contre-exemple, (2) a-t-il absolument besoin de (1) comme cela semble être le cas à l'inverse ? Non. Tout comme le présente l'exemple de l'annihilation, Plenty Coups est passé de l'espoir que son peuple trouve une nouvelle façon de s'épanouir

comme Crow à l'espoir que son peuple gère bien leur situation (*do well with their situation*)⁴⁶. Ainsi, (1) ne semble pas avoir été gardé, mais a plutôt muté vers un contenu moins déterminé (pour le peu déterminé qu'il était), plus vaste et plus englobant, pour ne conserver que la présence du bien non identifié à l'endroit du peuple Crow. (2) est donc conservé, tandis que (1) a été délaissé au moment où il a été remplacé par quelque chose de plus vaste. Cette nouvelle forme ne dépend pas de l'espoir avec un contenu inimaginable⁴⁷.

À la suite de cette analyse, nous pouvons conclure à nouveau que la foi, l'espoir inimaginable, est bel et bien une variante de l'espoir et conserve son authenticité propre. En contrepartie, elle nécessite la présence de l'espoir pré-intentionnel⁴⁸ ; ce dernier rend la première intelligible. Conformément à l'analyse, si le premier élément (1) - qui incarne la foi - peut disparaître sans emporter avec elle le deuxième élément (2) - qui incarne l'espoir pré-intentionnel -, force est d'admettre qu'il y a perte de la foi. Nous nous attarderons ici à la perte de la foi en un «p» *contingemment* inimaginable, laissant de côté la possibilité de la perte de la foi en un «p» *nécessairement* inimaginable. On se rappellera que pour l'espoir inimaginable, Martin affirme que l'insuffisance conceptuelle est compensée par la possibilité de l'improvisation morale. Regardons de plus près les conséquences d'une telle improvisation, car elles expliquent la possibilité de la perte de la foi.

Qu'advient-il après l'exercice d'improvisation morale ? La confiance et la conviction qu'elle génère envers un «p» inimaginable sont-elles inébranlables ? Ultimement, étant devant de l'inconnu, rien n'est une évidence - c'est-à-dire que rien ne prouve que l'improvisation morale ait été un succès dans sa conception et sa réalisation - ni une contre-évidence (*idem*, à l'inverse). Puisque «p» n'est pas arrivé, il semble que l'improvisation puisse prendre la formule d'essai-erreur⁴⁹, ce qui ne devrait pas engendrer un sentiment de confiance allant au-delà de toute déception empirique. Là où il ne nous est pas possible d'avoir une forme spécifique, grâce à l'improvisation morale, nous remplissons le vide par une forme *provisoire*, bien qu'incomplète, qui se traduit par une action ou un

plan allant dans la direction de cette forme *provisoire* (la CVR par exemple⁵⁰). Lorsque la forme provisoire échoue, cela peut provoquer une déception quant à la forme provisoire sans être une déception de l'espoir en un «p» inconcevable, car rappelons que bien qu'il soit déterminé, il n'est pas arrêté ni spécifié. L'échec peut rencontrer une résistance de la part de la personne qui a la foi, c'est-à-dire qu'elle peut la replacer ou la remplacer, mais il semble qu'un espoir mal nourri, même s'il vise un «p» unimaginable, souffrira et ne sera pas à l'abri d'être perdu, d'arriver à dire qu'il n'y aura pas (un jour) «p». Certains événements semblent aller dans la direction de «p» et donc nourrissent la foi, tandis que d'autres peuvent aller jusqu'à la perte de conviction. De la façon dont a été amenée l'exemple de Plenty Coups, on pourrait croire qu'il est resté convaincu sans jamais être ébranlé, mais son témoignage laisse croire qu'il a perdu la foi et non que son regard n'a pas cessé de fixer l'objectif sans image sans broncher. Les événements ont eu un effet sur sa conviction⁵¹.

Si l'on reprend les deux éléments qui ont été considérés plus tôt, soit qu'il y a d'un côté l'espoir qui vise un «p» unimaginable et de l'autre côté l'espoir qui vise le bien, le premier élément (1) relève du contenu déterminé et de la certitude, tandis que le deuxième élément (2) n'a pas de contenu, mais évoque la possibilité. La foi ne peut être sans l'espoir pré-intentionnel, mais elle peut disparaître sans le prendre avec elle. Au moment où Plenty Coups ne vise plus particulièrement «p» - incapable même d'avoir une forme provisoire que l'improvisation morale lui aurait fournie -, il ne reste que la possibilité que le bien soit. L'aspect «en faveur de» ne disparaît pas, mais sans contenu déterminé bien qu'inconcevable, ce dernier devient si vaste que seule la présence du bien persiste; nous sommes devant l'espoir pré-intentionnel pur et simple. La conviction est accrochée à une forme, et ce, même si elle n'est pas arrêtée sur un futur indéfini.

Alors quoi? La foi peut être conservée, elle peut être perdue, mais comment rendre compte du va-et-vient que certains vivent?

3. Comment la réhabilitation de la foi est-elle possible⁵² ?

Certaines personnes perdent la foi définitivement tandis que d'autres la retrouvent plus tard. Comment expliquer ce phénomène ? Est-ce pure incohérence ? Ces gens n'ont pas été à proprement dit déçus, car «p» n'a pas été nié explicitement par l'expérience ; il a tout simplement cessé d'être envisagé. Se demander si la foi peut être réhabilitée, c'est aussi se demander pourquoi on a la foi. Elle peut d'abord avoir été transmise à travers l'héritage culturel, mais la reprise qui s'effectue chez les personnes qui ont perdu la foi repose sur un souci pratique. En effet, si la forme provisoire qui suit l'improvisation morale s'avère être un échec, il n'en est pas moins vrai qu'un problème pratique persiste, allant du sens de la vie à la gestion de l'union familiale en passant par un besoin d'entente entre les humains et différentes nations. Par conséquent, certains vivront la perte de la foi comme une situation temporaire et reprendront foi en «p» grâce à une nouvelle forme provisoire. La foi a une portée pratique et les enjeux peuvent être suffisants pour revenir au front avec une nouvelle forme provisoire. Si la Commission de la vérité et de la réconciliation de Mandela n'avait pas du tout aidé à la réconciliation de deux peuples à la suite de l'Apartheid, cela n'aurait pas changé la situation, soit que ces deux peuples devront cohabiter après avoir vécu l'Apartheid. Même chose en ce qui concerne Plenty Coups : son peuple continuerait à vivre, peu importe la réalité ou non de leur épanouissement.

Ainsi, quelles conditions doivent être en place pour qu'un nouvel exercice d'improvisation morale soit possible ? Outre les enjeux pratiques qui étaient déjà présents lors du premier exercice, il est nécessaire d'avoir conservé l'espoir pré-intentionnel, c'est-à-dire d'espérer comme possible que quelque chose de bien arrive. Cela seul est insuffisant. En effet, pour atteindre une nouvelle forme provisoire issue d'une reconstruction du concept, il faut une délibération, être exposé et réceptif à de nouvelles approches (discussions et/ou événements) - que cette exposition soit volontaire ou non. Ensuite - et c'est la partie la plus exigeante pour l'individu -, il faut que son engagement dans la problématique soit assez élevé

pour qu'il soit prêt à assumer les risques d'inintelligibilité, de même que la possibilité de générer du mal, bien que non intentionnel. En effet, les plans ou les actions formés provisoirement sont consciemment portés ultimement vers un «p» inimaginable et cette position de vulnérabilité n'est pas toujours prête à être assumée par n'importe qui. De plus, l'avènement du «p» projeté dépend également de la réciprocité de l'autre (humain ou entité divine), ce que n'importe quel plan, aussi prometteur soit-il, ne peut garantir. Reprendre foi en un «p» inimaginable n'est pas chose facile lorsqu'elle est pleinement comprise pour ce qu'elle est, mais une nouvelle délibération ainsi que l'engagement de la personne envers une situation particulière peuvent justifier ce mouvement de va-et-vient. Pour la suite, la foi renouvelée est soumise aux mêmes besoins que la foi dont il a été question jusqu'ici, c'est-à-dire qu'elle doit être nourrie par des événements.

Conclusion

Dans cet article, nous avons défini la foi comme une émotion intellectuelle à l'aide des textes de Martin et de Ratcliffe. Elle est orientée vers l'avenir, dirigée ici par un sens intellectuel et génère une disposition émotionnelle chez la personne qui a la foi. Elle structure en un sens la façon dont sont vécus les événements, mais elle est elle-même affectée par ces expériences. C'est pourquoi une foi mal nourrie peut ne pas survivre. Au contraire, si elle est alimentée par des événements qui vont dans le sens de «p», bien qu'il soit inimaginable pour l'instant, elle sera conservée. En tant que variante d'espoir, elle est appropriée. En effet, son espoir porte certes sur un «p» impossible à imaginer et à spécifier à partir de nos expériences et de nos concepts actuels, mais notre faculté humaine à repousser les limites de la conceptualisation (ou celle assumée par une entité divine) attribue une cohérence à l'espoir porté vers un «p» *contingemment* inimaginable. Rappelons que ce texte s'est plutôt penché sur ce type de «p», c'est-à-dire un «p» présentement impossible à imaginer, mais potentiellement accessible dans un avenir indéterminé quand nos repères auront été reconstruits, remodelés. Étant donné qu'il est inimaginable, le contenu de la

foi, sans être déçu, peut être perdu en raison d'expériences allant à l'encontre de la forme provisoire de «p» issue d'une improvisation morale. Lorsqu'une improvisation morale est abandonnée, il est possible de faire un autre exercice d'improvisation, pouvant provoquer un va-et-vient de la foi, ce qui est vécu par certaines personnes.

Évidemment, il s'agit là de la foi sous un angle très positif, comme quoi on veut et l'on espère que l'objet de la foi soit vrai et se réalise. On sait que certaines religions comme le judaïsme ont fait cohabiter la foi et la peur (au-delà du besoin institutionnel); c'est un aspect intégrant et intrigant de la religion, mais cet article avait plutôt l'ambition d'y inclure la foi séculière, ce que Martin nous a permis de faire.

Dans notre situation actuelle, la conviction religieuse est redoutable pour la crédibilité d'une personne, mais pas insensée ni irrationnelle. Par ce texte, nous espérons avoir démontré qu'il est possible d'avoir la foi, que celle-ci est cohérente conformément à nos limites comme êtres humains. Elle peut être religieuse ou séculière ce qui, nous espérons, devrait permettre un dialogue entre ces deux mondes où le préjugé dominant consiste à penser qu'il n'y a pas de dialogue possible.

-
1. Emmanuel Kant, *Logique*, trad. par Louis Guillermit, 1970 [1800], Vrin, Paris, p. 25.
 2. C'est le modèle simple de William James présenté par Peter Goldie dans «Intellectual emotions and religious emotions», dans *Faith and philosophy*, vol. 28, n° 1, 2011, p. 93-101.
 3. «[W]e humans are capable of having emotions that are directed in thought and feeling towards the past and future», *Ibid.*, p. 95.
 4. «[E]motions can be directed in thought and feelings towards matters of intellectual or aesthetic import», *Ibid.*, p. 96.
 5. «[O]ur emotional dispositions are an integral part of our psychic economy», *Ibid.*, p. 98.
 6. «Another important feature of emotional dispositions is their changeability – their vicissitudes. Part of this is to be explained by the ways in which emotional dispositions interact with experience:

- an experience can change the disposition – by consolidating it, or by attenuating it, or in other ways», *Ibid.*, p. 99.
7. À propos du critère de l'«*appropriateness*» de De Sousa, cf. Ronald de Sousa, «The rationality of emotion» dans *The rationality of emotion*, Cambridge, MIT Press, 1987, p. 171-201.
 8. «In this chapter, I set out to analyze faith as a variant of hope, and to determine both the rational restrictions on faith and the distinctive value of faith, particularly in relation to the ways it might support people in times of trial». Adrienne Martin, «Faith and Sustenance without Contingency», dans *How we hope: a moral psychology*, Princeton, Princeton University Press, 2014, p. 98.
 9. «Unimaginable hope is [...] noncontingently sustaining in two ways», *Ibid.*, p. 100.
 10. Non pas qu'un tel monde n'est pas souhaitable, au contraire, mais il nous semble impossible de s'imaginer un monde où il n'y aurait aucune manifestation d'un quelconque racisme, puisque cette réalité semble s'infiltrer dans tous les racoins.
 11. «The outcome [(survival as Crow)] outstrips his present concepts, but not all possible experience», *Ibid.*, p. 107.
 12. *Ibid.*
 13. «[A] person who forms an unimaginable hope and understands that it is unimaginable will not be vulnerable to the demotivating factors discussed in chapter 3 - she will not attempt to fantasize or imagine experiencing an outcome that she understands is beyond her conceptual resources [...] her hope will sustain her in virtue of its constituent desire or attraction to the outcome and through the feelings and plans she sees as justified», *Ibid.*, p. 100. De plus, «it is immune to empirical disappointment... Nothing in the hopeful person's experience need count as a reason to stop desiring the unimaginable outcome», *Ibid.*, p. 101.
 14. «Plenty Coups' hope, it seems to me, is a good candidate for such a hope», *Ibid.*, p. 106.
 15. L'espoir intentionnel est un espoir où «p» dans la formule «J'espère que "p"» est précis dans la forme qu'il doit avoir: «an intentional state with some specifiable content», Matthew Ratcliffe, «What is it to lose hope?», dans *Phenomenology and the Cognitive Sciences*, vol. 12, n° 4, 2013, p. 603. Par exemple, «j'espère avoir une bonne note à mon examen» a un contenu spécifique, c'est-à-dire que le «p» - ici «avoir une bonne note à mon examen» - est clair dans mon esprit: avoir une bonne note, c'est avoir 80% et plus. Cette précision

- du contenu provient de mes références conceptuelles et expérientielles. Si les notes devaient devenir des formes, je ne serais plus capable de projeter ce que j'attends comme «p». Nous y reviendrons plus tard.
16. «The meaning of cooking was not restricted to preparing food in order to feed hungry mouths; “every meal was in effect the cooking-of-a-meal-so-that-those-who-ate-it-would-be-healthy-to-hunt-and-fight” ([Lear] 2006, p. 39-40). Hence, although the Crow could still cook and eat, the richer meanings of these practices were gone; a way of life was lost». *Ibid.*, p. 602.
 17. «Let's begin with Plenty Coups' situation [...] The Crow nation faced the complete collapse of their defining way of life and thus the inability to *conceptualize* or *imagine* a way of going forward that would qualify as flourishing or even surviving for the Crow people *as Crow*, with their particular form of life. Any hope for the Crow to survive *as Crow* was, in a certain sense, unimaginable». Adrienne Martin, *op. cit.*, p. 99.
 18. «[S]ecular unimaginable hope is possible», *Ibid.*, p. 115.
 19. «[H]ope for an outcome whose nature and goodness outstrip the hopeful person's concepts». *Ibid.*
 20. Dans son cas, la vision lui garantissait qu'en agissant comme des Chickadee, en écoutant et apprenant des succès et des erreurs des autres, son peuple arriverait à survivre la tempête destructrice que fut l'arrivée des Blancs sur leur territoire. *Ibid.* p. 100.
 21. *Ibid.*, p. 115, qui cite Lear (2008), p. 121-122.
 22. *Ibid.*, p. 116.
 23. Nous nous en tenons aux références de Martin sur l'ouvrage Jonathan Lear, *Radical hope. Ethics in the Face of Cultural Devastation*, Harvard University Press, 2008, 208 pages.
 24. «This meta-confidence turns hope into a form of faith», Adrienne Martin, *op. cit.*, p. 101.
 25. «A situation requires moral improvisation when a shift in social, cultural, political, or even natural circumstances renders familiar moral categories irrelevant, or known ways of applying those categories ineffective». *Ibid.*, p. 115.
 26. «We see then, that in order for Plenty Coups' hope to be truly immune to disappointment it has to be refined a bit. The hope that the Crow would someday flourish as Crow has to be, at base, a hope focused on the Crow people's actions and not on the Crow people's situation at large», *Ibid.*, p. 107.

27. L'utilisation du terme « improvisation » nous permet de faire référence à ce jeu artistique compétitif, parfois appelé théâtre expérimental, où un thème est donné à exploiter le temps d'une scénette, permettant aux joueurs d'explorer différentes possibilités, différentes facettes qu'un même thème a à offrir. L'exercice permet d'aborder des aspects qui n'auraient pas été envisagés si l'on en était resté à l'interprétation et l'application habituelles du thème ou du concept.
28. «Disappointment involves recognition that 'it is not the case that p', whereas loss of hope over p is a matter of 'it will not be the case that p' or, alternatively, 'p will not have occurred, even though I don't have confirmation of this yet'», Matthew Ratcliffe, *loc. cit.* p. 601.
29. *Ibid.*, p. 603.
30. *Ibid.*, p. 599.
31. Voir note 12.
32. «Nothing in the hopeful person's experience need count as evidence that her hope is fruitless». *Ibid.*, p. 101.
33. Jonathan Lear, *op.cit.*
34. «[T]hey comprise an experiential backdrop that determines which kinds of intentional state are intelligible possibilities for a person», Matthew Ratcliffe, *op. cit.*, p. 600.
35. En fait, Ratcliffe évoque plus tard dans son texte un éventail de changements possibles en ce qui concerne la perte de l'espoir pré-intentionnel, ce qui, bien évidemment, affecte également les espoirs intentionnels. Dans *What is it to lose hope?*, il en nomme cinq (*Ibid.*, p. 605-613) : 1. L'absence de la capacité d'espérer pour quoi que ce soit ne permet plus d'avoir d'espoirs intentionnels ; la personne qui vit cette absence en souffre. 2. La même perte qu'au premier point, à la différence que l'individu ne ressent plus la perte. 3. La perte d'aspirer à espérer, à souhaiter mieux pour soi ou autrui, n'empêche pas tout espoir intentionnel d'être, seulement d'espérer ceux qui sont de longue haleine. 4. Être démoralisé, perdre espoir envers le futur : il est possible d'être motivé et d'espérer, mais le futur est sans possibilité de projection. 5. La perte de confiance envers le monde : il ne s'agit pas exactement d'une perte de l'espoir pré-intentionnel, mais provoque chez l'individu une impression forte que l'espoir est fragile.
36. «Pre-intentional hope is a form of what I elsewhere call 'existential feeling' (Ratcliffe 2005; 2008; forthcoming). Existential feelings, I maintain, play a distinctive phenomenological

- role: they constitute a sense of finding oneself in the world, which determines the shape of all experience and thought». *Ibid.*, p. 600.
37. *Ibid.* (Ratcliffe cite Lear), p. 603.
38. *Ibid.* : «The kind of hope they retained was devoid of specific content, it incorporated only the “bare idea *that something good will emerge*”».
39. «Pre-intentional hope is thus akin to faith in some respects, but they also differ. Faith can have a determinate content, whereas radical hope survives the loss of all such contents. Also, faith can involve unwavering *certainty* whereas radical hope is a sense of there being certain kinds of *possibility*». *Ibid.*, p. 604, note 7.
40. «[H]e could resist admitting that his hope was vain if his hope was that the Crow could *do well with their situation*, and find a way to be Crow no matter what their circumstances», Adrienne Martin, *op. cit.*, p. 107. On remarque par cet extrait le «and/et» qui laisse entendre qu’il y a deux éléments qui sont impliqués dans l’acte de foi.
41. Rappelons-nous que l’espoir pré-intentionnel est défini par Ratcliffe (qui reprend Lear) comme suit: «it is only given very general possibilities of the kind ‘things may turn out for the good’», Matthew Ratcliffe, *op. cit.*, p. 603.
42. «[I]t is rationally legitimate for her [(the person)] to also take on board the meta-confidence I have called the mark of faith: the confidence that nothing she encounters can give her reason to stop hoping», Adrienne Martin, *op. cit.*, p. 106.
43. *Ibid.*, p. 107-108.
44. «Plenty Coups could perhaps resist [...] by maintaining that *dying well* is a crucial element of living well, and hoping that the Crow had managed to die well», *Ibid.*, p. 107.
45. «[W]hereas if one believes that p, and p then turns out to be false, one has thereby been shown mistaken (or at least wrong) about p, this does not always hold for faith that p: one’s faith might be shown to be misplaced». Robert Audi, «Faith, Belief, and Rationality», dans *Philosophical Perspectives*, Philosophy of Religion, vol. 5, Ridgeview Publishing Company, 1991, p. 217.
46. Adrienne Martin, *op. cit.*, p. 107.
47. On se rappellera la nuance de Martin pour celui qui a la foi de s’en remettre partiellement ou totalement à autrui pour que «p» puisse peut-être un jour être. Il est en effet intéressant de constater que la foi, religieuse comme séculière, ne peut pas être absolument personnelle,

mais requiert au moins un autre être qui puisse avoir recours à l'improvisation morale (dans le cas séculier) ou qui puisse avoir accès à des facettes de concepts qui nous surpassent (dans le cas religieux).

48. Lorsque Ratcliffe évoque dans son texte un éventail de changements possibles en ce qui concerne la perte de l'espoir pré-intentionnel, comme nous l'avons vu à la note 33, rappelons-nous le point cinq, soit la perte de confiance envers le monde : il ne s'agit pas exactement d'une perte de l'espoir pré-intentionnel, mais provoque chez l'individu une impression forte que l'espoir est fragile. Cela semble être une perte de la foi en ce qu'il n'y a plus la présence de cette métaconfiance qui caractérise l'espoir inimaginable/la foi.
49. Il n'est pas impossible que quelqu'un n'en diverge pas et qui préfère nier les événements comme étant des aboutissements, mais plutôt comme des engrenages qui serviront plus tard à réaliser l'état de chose dans une manifestation plus évidente. L'un n'empêche pas l'autre.
50. Martin reprend l'exemple de Herman dans lequel Nelson Mandela a dû improviser pour la Commission de la vérité et de la réconciliation (CVR) à la suite de l'Apartheid en Afrique du Sud. Le concept de justice fut remodelé pour les besoins du contexte particulier, car la justice employée jusqu'alors était défailante. Au lieu de n'écouter que la version des victimes, la CVR a également pris en note celle des auteurs (*perpetrators*) de l'Apartheid. (*Ibid.*, p. 115-116)
51. Jonathan Lear, *op. cit.*, p. 2-3.
52. Les conditions sont inspirées du texte de Barbara Herman («Moral Improvisation», dans *Moral Literacy*, Harvard University Press, 2007, p. 276-299) sans pour autant être une transposition fidèle de sa pensée.

Quand le corps a ses raisons que la raison ignore : une approche somatique du pouvoir motivationnel des émotions

MARION BRIVOT, *Université Laval*

RÉSUMÉ : Dans cet essai, je défendrai la thèse que la théorie des émotions de Jesse Prinz peut fournir une nouvelle piste explicative au « problème motivationnel » constaté empiriquement en psychologie morale et analysé théoriquement en méta-éthique. Ce problème est caractérisé par la déconnexion entre les raisons d'agir et la motivation à agir d'un agent A dans une situation S impliquant la transgression d'une norme ou d'une valeur à laquelle A tient, et nécessitant une décision ou une action de sa part. Plus spécifiquement, je justifierai en quoi la valence globale et la note dominante du cocktail émotionnel ressenti par A peuvent contribuer à élucider les cas de désalignement entre ses raisons et ses motivations à agir, au-delà des explications classiques que sont la faiblesse de la volonté ou l'irrésolution, d'une part, et le manque d'enracinement des raisons d'agir de A dans ses désirs, d'autre part.

Introduction

Les émotions sont un sujet de recherche qui transcende les frontières disciplinaires. On peut s'y intéresser d'un point de vue philosophique, psychologique, neurologique, ou sociologique, notamment. C'est pourquoi Jesse Prinz, dont les travaux ont contribué à inspirer cet essai, ne se cantonne pas à un seul silo de littérature pour faire progresser les connaissances sur ce sujet. J'adopterai à mon tour une approche multidisciplinaire : pour caractériser le problème motivationnel qui m'intéresse, j'ai choisi

de faire dialoguer des recherches issues de la psychologie morale et de la méta-éthique et pour tenter de l'expliquer, je m'appuierai sur la théorie somatique des émotions de Prinz¹.

Psychologiquement, Bazerman et Tenbrunsel² constatent une déconnexion possible entre nos raisons d'agir (avoir de bonnes raisons de croire que X est la meilleure chose à faire dans les circonstances, selon notre propre référentiel de valeurs et de normes) et notre motivation à agir (faire X). La forme du problème motivationnel est la suivante :

A est personnellement impliqué dans une situation S où un agent Z transgresse une norme ou une valeur à laquelle A tient. A a de bonnes raisons de croire qu'il devrait faire X³. Il en a la capacité et la possibilité⁴ mais n'est pas motivé à le faire.

Philosophiquement, cette déconnexion est aussi reconnue – Kauppinen rappelle que « le lien entre le jugement et la motivation est un lien défaisable^{5,6} » – mais elle demeure une énigme, car nos raisons d'agir devraient logiquement constituer une motivation à agir. Comme le soulignent Tappolet et Rossi : « Il semble plausible que, si un agent juge qu'il doit accomplir une action, il soit motivé à le faire⁷ ». Holton ajoute que « bien souvent, pour passer à l'acte, l'intention d'agir est suffisante⁸ ». Pourtant, il arrive que ce ne soit pas le cas. Pourquoi ?

Le fait d'agir à l'encontre de son meilleur jugement (*acrasie*) est une sorte de divorce intérieur qui peut manifester de « l'irrationalité pratique » selon Tappolet et Rossi⁹. Cependant, Holton¹⁰ considère qu'il existe des cas où le fait de ne pas agir conformément à ce que nous avons manifesté l'intention de faire traduit plutôt un changement de jugement au moment de passer à l'acte. Ce changement de jugement peut être rationnel (je réalise que X n'est pas le meilleur choix d'action, à la lumière de nouveaux éléments dont je prends connaissance) mais il peut aussi trahir une certaine irrésolution : « Les personnes de faible volonté sont irrésolues ; elles ne persistent pas dans leurs intentions et sont trop facilement détournées du chemin qu'elles ont choisi¹¹ ».

Pour Holton, la résolution de faire X à un moment t est un choix délibéré qui consiste à combiner deux intentions : l'intention de premier ordre de faire X à t et l'intention de deuxième ordre de ne pas faiblir lorsque les tentations anticipées par l'agent et susceptibles de le détourner de son intention première surviendront avant t. Or, selon Holton, il n'y a faiblesse de la volonté que lorsqu'on ne tient pas ferme dans ses résolutions *alors qu'on le devrait*, c'est-à-dire en l'absence de tout nouvel élément susceptible de remettre en cause le bien-fondé de notre jugement initial. Si un agent révisé sa résolution de faire X du fait des tentations qu'il avait expressément anticipées et auxquelles il avait l'intention et le pouvoir de résister, il fait preuve de faiblesse de la volonté.

La seconde explication habituelle au problème motivationnel consiste à avancer que les jugements sont inertes du point de vue de la motivation. C'est l'argument des théories humiennes des raisons : les seuls états mentaux susceptibles de donner à un agent *à la fois* une raison d'agir et une motivation à passer à l'acte seraient certains types de désirs. Selon Manne : « Les théories humiennes ou, de manière générale, les théories des raisons fondées sur le désir avancent que l'existence de toute raison d'agir s'explique par l'existence d'un désir approprié¹² ». Ainsi, la déconnexion entre le jugement et la motivation s'expliquerait dans les situations où nos raisons d'agir ne seraient pas suffisamment enracinées dans nos désirs.

Néanmoins, il existe des situations où je considère que ces explications ne rendent pas compte de ce qui se joue lorsque nous ne sommes pas motivés à faire une chose X que nous savons bonne, et ce, en l'absence de toute tentation susceptible d'affaiblir notre intention de passer à l'acte, et en dépit de notre désir de faire X.

Mon objectif, dans les sections qui suivent, est de montrer que la valence et la nature du cocktail émotionnel vécu par un agent A, lorsqu'il est personnellement impliqué dans une situation où un autre agent Z transgresse une norme ou une valeur à laquelle A tient, peut contribuer à expliquer pourquoi A traverse (ou non) un problème motivationnel, et ce, indépendamment des explications

classiques existantes. Pour ce faire, je m'appuierai sur le livre «Gut Reactions» de Jesse Prinz¹³ et sur son chapitre concernant les émotions basiques, publié dans un ouvrage collectif¹⁴.

Cette théorie semble prometteuse pour aborder le problème sur lequel je me concentre sous un angle nouveau, dans la mesure où il s'agit d'une théorie somatique et non d'une théorie cognitive. S'il est avéré que les émotions sont des réactions viscérales et non des cognitions, et si elles ont bien un pouvoir motivationnel propre (indépendant du pouvoir motivationnel de nos jugements) comme le défend Jesse Prinz, il est alors vraisemblable qu'elles puissent, dans certaines circonstances qu'il faudra élucider, motiver un individu à faire X' alors que son meilleur jugement lui prescrirait plutôt de faire X dans une situation donnée.

1. La théorie des émotions de Jesse Prinz

Avant de résumer la théorie des émotions proposée par Prinz¹⁵, je vais, dans un premier temps, broser un panorama des théories des émotions existantes que cet auteur ambitionne de dépasser, afin de rendre justice à l'originalité de son positionnement.

1.1. Les théories des émotions existantes que Jesse Prinz considère insatisfaisantes

Dans le premier chapitre intitulé «Piercing Passions Apart» de son livre «Gut reactions», Prinz¹⁶ passe en revue une multitude de théories des émotions, principalement issues de la psychologie et des sciences cognitives. Il distingue cinq familles théoriques qui se concentrent sur des composantes différentes de ce qu'il appelle l'épisode émotionnel : les théories du sentiment (*feeling*) se concentrent sur la composante consciente de l'épisode émotionnel (1), les théories somatiques portent sur les changements corporels et les expressions faciales associés aux émotions (2), les théories comportementales se focalisent sur la propension à agir ou à ne pas agir (fuite, immobilisme, combat, etc.) associée à chaque émotion (3), les théories sur les modes de traitement de l'information s'attachent à la manière dont les émotions influencent certains

processus cognitifs (4) et les théories cognitives s'intéressent aux jugements évaluatifs typiquement associés aux émotions (5).

Prinz explique que la plupart des théories des émotions en philosophie (il cite notamment Aristote¹⁷, Hume¹⁸ et Spinoza¹⁹) et en psychologie (il mentionne surtout Arnold²⁰ et de Lazarus²¹) peuvent être interprétées comme des hybridations sélectives des cinq familles de théories « pures » évoquées plus haut. Il distingue trois styles d'hybridation. Les hybridations qu'il appelle « multifonctionnelles » envisagent les composantes listées plus haut comme des facettes différentes d'un même phénomène (l'épisode émotionnel). Les hybridations qu'il appelle « multi-composantes » comprennent plutôt ces différentes composantes comme des processus qui peuvent se produire isolément les uns des autres. Enfin, les hybridations « préconditionnelles » considèrent que certaines composantes ne sont pas des parties intégrantes de l'émotion en tant que telle, mais plutôt des conditions requises pour qu'un épisode émotionnel puisse se produire.

Qu'elles soient pures ou hybrides, ces théories sont toutes insatisfaisantes aux yeux de Prinz. Soit elles répondent mal à ce qu'il appelle le problème de l'abondance (« *the problem of plenty* »²²) qui pose la question de savoir comment les différentes composantes de l'épisode émotionnel « collent » ensemble en formant un tout cohérent, soit elles répondent mal à ce qu'il appelle le problème des parties (« *the problem of parts* »²³), qui pose la question de savoir quelles composantes sont essentielles à l'instanciation d'un épisode émotionnel en particulier (ex. un épisode de colère, de dégoût, de joie, etc.), et quelles composantes sont secondaires voire optionnelles.

Pour mieux répondre à ces deux problèmes, Prinz propose une nouvelle théorie somatique²⁴, que je présenterai dans la section qui suit.

1.2. La proposition théorique originale de Jesse Prinz

Prinz (dans *Gut reactions*) caractérise sa théorie des émotions en prenant position sur plusieurs questions (listées ci-dessous) faisant

l'objet de débats importants dans la littérature multidisciplinaire sur les émotions.

1.2.1. Les émotions sont des évaluations somatiques de notre rapport à notre environnement

À la question : « Les émotions impliquent-elles nécessairement la cognition ? », il répond négativement. Ce n'est pas toujours le cas (cet argument est développé dans son chapitre 2 « ressentir sans penser »). À la question « Est-ce que les émotions représentent quelque chose ? », Prinz répond par l'affirmative dans son chapitre 3. Il martèle ensuite cette thèse tout au long de son livre, car il s'agit d'un thème central de sa théorie : les émotions sont bien des représentations mentales, et plus précisément des évaluations (« *appraisals*²⁵ »). Ce qu'elles représentent, spécifiquement, ce sont des thèmes relationnels centraux – notion empruntée à Richard Lazarus²⁶ – c'est-à-dire qu'elles concernent la relation entre notre bien-être et notre environnement. Bien qu'elles soient des représentations, il est important de préciser que les émotions peuvent court-circuiter le néocortex. Si j'aperçois un serpent à proximité, par exemple, mon détecteur émotionnel est visuel. Cette vision s'accompagne de sueurs froides (via des chemins cérébraux qui passent directement par le thalamus et l'amygdale), et c'est ce changement corporel qui est enregistré (« *registered* ») en tant que peur.

1.2.2. Les émotions sont à la fois biologiquement programmées et socialement construites

Aux questions « Les émotions sont-elles universelles et expliquées par nos gènes ? » ou « Les émotions peuvent-elles être déterminées culturellement ? » Prinz répond oui, dans ses chapitres 5 et 6. Toutes les émotions peuvent relever *à la fois* de la nature et de la culture. L'émotion de peur, par exemple, n'est pas nécessairement naturelle. Elle peut avoir été conditionnée. La position de Prinz est donc socioconstructiviste mais compatible avec l'idée qu'un certain noyau d'émotions basiques fondamentales

puisse être, vraisemblablement, biologiquement programmé. En revanche, ce noyau est probablement beaucoup plus sommaire, selon Prinz, que les « Big Six » que l'on associe habituellement aux émotions naturelles. Même si Prinz reconnaît une différence entre les émotions sommaires et les émotions sophistiquées, il ne s'agit pas d'une différence structurelle car, à ses yeux, toutes les émotions sont fondamentalement identiques. Toutes sont accompagnées d'un comportement expressif – une expression faciale, par exemple – et de réponses corporelles (que celles-ci soient facilement discernables ou non par les autres agents ne remet pas en cause leur existence). Toutes ont une valence positive ou négative, toutes peuvent affecter l'attention et toutes impliquent des connexions complexes entre plusieurs zones cérébrales distinctes, même les émotions habituellement qualifiées de basiques, ce qui milite selon Prinz en faveur d'une théorie unifiée des émotions.

1.2.3. C'est leur valence qui donne aux émotions leur force motivationnelle

Dans les chapitres 7 et 8 (sur lesquels je m'attarderai davantage, car ils sont essentiels à la nouvelle piste d'explication du problème motivationnel que je proposerai dans la dernière partie de cet essai), Prinz répond aux questions suivantes : « Qu'est-ce qui distingue les émotions positives des émotions négatives ? » et « Les émotions sont-elles une classe distincte d'affects ? ». En réponse à la première question, il explique que la valence émotionnelle (« *valence marker* ») des émotions peut être intrinsèquement positive (joie), intrinsèquement négative (tristesse), indéterminée (la surprise peut avoir une valence positive ou négative, selon les situations) ou mixte²⁷ (la nostalgie implique à la fois la joie et la tristesse). Toutes les émotions, ajoute Prinz, ont en commun d'avoir une valence, ce qui renforce sa thèse que les émotions sont un ensemble cohérent d'affects (en réponse à sa deuxième question) : ce sont des *évaluations* qui passent par le corps et non par la cognition, et qui comportent une valence. « Les évaluations représentent des choses qui nous importent. [...] C'est là que la valence entre en jeu²⁸ ».

Cependant, Prinz reconnaît que les recherches en neurosciences dont il brosse un panorama²⁹ ne permettent pas d'expliquer la différence entre les émotions positives et négatives du point de vue des zones cérébrales en activité lorsqu'on les ressent, respectivement. Malgré tout, Prinz se dit convaincu *intuitivement* que la valence des émotions est une « caractéristique réelle de notre psychologie³⁰ ». Il reconstruit la dichotomie entre émotions positives et négatives sur la base de l'effet comportemental qu'elles induisent respectivement. Les émotions positives sont associées à un ressenti agréable et encouragent le renforcement du comportement qui les a suscitées, alors que les émotions négatives sont associées à un ressenti désagréable et encouragent la cessation du comportement qui les a suscitées. La valence est d'autant plus fondamentale que c'est principalement elle qui explique le pouvoir motivationnel des émotions³¹ : « Les émotions, sans valence, n'auraient pas de punch, [...] l'évaluation, c'est l'aromatisation de nos états émotionnels, et la valence, c'est l'alcool. Ensemble, elles constituent un cocktail à la fois savoureux et enivrant³² ».

Paul Griffiths³³ propose une reformulation de cette idée en y ajoutant une autre dimension : la présence (ou non) d'émotions plus ou moins basiques dans le cocktail dont parle Prinz : « toutes les émotions sont fondamentalement les mêmes. Prinz saisit bien cette idée en faisant une analogie avec le fait que les émotions de base sont comme des *shots* d'alcools forts et que les émotions complexes sont des cocktails dans lesquels des alcools forts spécifiques sont mélangés à des ingrédients non alcoolisés : les "évaluations"³⁴ ». Je reviendrai sur cette métaphore du cocktail émotionnel plus ou moins enivrant dans la dernière partie de cet essai.

1.2.4. Les émotions nous préparent à l'action en favorisant certains schémas comportementaux

Dans son chapitre 8, Prinz ajoute que la composante somatique de l'émotion joue également un rôle important pour la motivation, car c'est elle qui nous prépare à l'action. Cependant, entre la préparation à l'action et le passage à l'acte, un agent A doit choisir

une action spécifique dans l'éventail du possible, et c'est alors que la cognition entre en jeu.

Dans le cas de la colère, notre corps est préparé pour l'agression [...]. À ce stade du processus, aucune action n'a été sélectionnée, aucune stratégie n'a été déterminée, aucun plan n'a été conçu. L'état somatique et le marqueur de valence doivent être introduits dans un système cognitif qui va sélectionner les réponses. Parmi les réponses disponibles figure la vengeance violente contre la source de notre colère. L'état de colère augmente la probabilité de cette réponse³⁵.

Ainsi, la composante somatique et la valence d'une émotion *facilitent* le choix de certains schémas d'action, mais ne les déterminent pas entièrement.

1.2.5. Les émotions n'ont que deux composantes

Le chapitre 9 porte sur la question de la nature des émotions : « Les émotions sont-elles une forme de perception ? » Prinz répond positivement, en précisant – une fois de plus – que cette perception passe par le corps, dans la tradition de James³⁶, Lange³⁷, et Damasio³⁸ (qui avaient développé chacun à leur manière une théorie somatique des émotions) mais en apportant un rectificatif important aux travaux de ces pionniers. Les émotions ne se réduisent pas à une simple perception de nos changements corporels. Elles sont une évaluation de la relation entre notre bien-être et le contexte qui nous entoure. Si un serpent fait partie de ce contexte, je perçois que mon bien-être est en danger par exemple. C'est précisément en vertu de cette relation au monde que nous pouvons nous prononcer sur la rationalité (ou non) d'une émotion, mais Prinz ne s'étend pas sur cette question épistémique.

Enfin, la question – « Les émotions ont-elles de nombreuses composantes ? » est traitée dans son dernier chapitre, qui revient sur le problème de l'abondance et celui des parties. Pour Prinz les émotions sont relativement simples (ce qui ne les empêche pas d'avoir des effets complexes sur la manière dont nous traitons l'information disponible et sur la manière dont nous agissons). Elles sont composées de deux parties seulement : « les évaluations

incarnées et les marqueurs de valence³⁹ ». Bien que cela ne soit pas entièrement limpide dans le livre « Gut Reactions », je crois avoir compris que ce qui lie ces deux parties entre elles est le ressenti (feeling) agréable ou désagréable des changements corporels associés à l'émotion. Il n'y donc pas besoin de postuler l'existence de ce que Prinz appelle une colle mentale (« mental glue⁴⁰ »), pour faire tenir ensemble les différentes parties de l'émotion.

1.2.6. En résumé : les émotions ont une forme incarnée et un contenu perceptuel

Cette section traite des deux principes fondamentaux⁴¹ qui sont au cœur de la théorie des émotions présentée plus haut. Ces principes concernent respectivement la forme et le contenu des émotions.

Le premier principe avait déjà été postulé par William James⁴², bien avant Prinz, et concerne la *forme incarnée* des émotions. Elles ont une relation intime avec le corps, se ressentent et sont associées à la perception de changements corporels, ce qui a d'ailleurs été illustré par les expériences menées par le médecin, psychologue et chercheur en neurobiologie Antonio Damasio⁴³. Si la perception du corps est altérée par des médicaments, par exemple, ou par des expressions faciales forcées⁴⁴, nos émotions s'en trouvent elles aussi altérées.

Le deuxième principe concerne le *contenu perceptuel* des émotions. Contrairement à ce que la théorie des émotions de James pouvait laisser penser, le rôle des émotions ne consiste pas principalement à nous alerter sur notre pression artérielle, notre tension musculaire, ou notre rythme cardiaque, par exemple. Si les émotions se bornaient à cela, nous ne pourrions pas expliquer leur rôle motivationnel dans la prise de décision et dans l'action. Nous nous mettons à fuir parce que nous sommes effrayés et non parce que notre rythme cardiaque s'accélère. Et si la peur nous fait fuir, c'est parce que la peur *détecte* (l'auteur utilise les mots « représente » et « détecte » indistinctement dans son livre) un danger. De même, la tristesse détecte la perte, la colère détecte

une injustice ou encore l'infraction d'une norme à laquelle nous tenons. En revanche, ce n'est pas cette détection en elle-même qui cause l'émotion (la question des déclencheurs émotionnels est une question complexe et Prinz y consacre tout un chapitre dans son livre « Gut Reactions »). La preuve est que nous pouvons avoir peur en entendant un bruit inquiétant – une sirène d'alerte incendie dans l'immeuble où nous nous trouvons, par exemple – et que cette peur peut continuer même après l'arrêt du bruit inquiétant. Le danger en tant que tel est écarté – la sirène s'interrompt, j'ai compris qu'il s'agissait d'une fausse alerte – mais les changements corporels (sueurs froides, palpitations, etc.) peuvent se prolonger plusieurs instants.

Ce n'est donc pas la cognition qui explique pourquoi l'émotion de peur peut, à l'occasion, s'attarder. Parfois, elle s'attarde en dépit de notre jugement qu'il n'y a pas de danger. En outre, Prinz considère que les émotions les plus complexes peuvent, elles aussi, survenir sans passer par le chemin de la cognition : « Même nos émotions les plus sophistiquées peuvent être déclenchées sans aucun jugement préalable⁴⁵ ». Néanmoins, je relève l'utilisation de l'expression « *peuvent* être déclenchées », ce qui laisse la porte ouverte au fait que les émotions puissent aussi, à l'occasion, être déclenchées par des jugements évaluatifs.

Ce deuxième principe implique que les émotions ne sont pas *nécessairement* causées par un jugement évaluatif du type : j'entends le sifflement d'un serpent, cela signifie qu'un serpent est à proximité, or le serpent est un animal dangereux, donc je suis en danger, c'est pourquoi j'ai peur. Selon Prinz, il y a plutôt une cooccurrence (et non une causalité) entre *l'émotion* de peur et le *jugement* que l'on est en danger. L'émotion de peur représente un danger si elle se produit de manière fiable à chaque fois que tel danger survient.

Supposons, avec James et Lange, que la peur soit une perception d'un changement, dans le corps. Si ce changement survient de manière fiable à chaque fois que nous sommes en danger, et s'il a été développé pour faire face au danger, alors on peut en dire autant de notre

perception de ce changement. La perception d'une réaction corporelle peut représenter un danger en vertu du fait qu'elle a pour fonction de servir de détecteur de danger. En d'autres termes, les émotions sont comme des détecteurs de fumée. Le signal sonore d'un détecteur de fumée représente un incendie parce qu'il est réglé pour être déclenché par un incendie. De même, la perception de certains changements dans notre corps représente un danger [...], parce qu'elle est programmée pour être déclenchée par un danger⁴⁶.

Reprenons l'analogie du détecteur de fumée évoquée dans cet extrait. Lorsqu'il y a un incendie, il y a généralement aussi de la fumée (cooccurrence). Le détecteur de fumée est paramétré pour se déclencher à chaque fois que de la fumée est détectée. De même, les émotions sont paramétrées pour percevoir les changements corporels. Si tel changement corporel X (inné ou appris) survient à chaque fois que tel danger Y est présent, en détectant ce changement corporel X, nos émotions nous alertent de la possibilité de Y, tout comme le détecteur de fumée nous alerte de la possibilité d'un incendie.

En somme, toutes les émotions sont à la fois incarnées et perceptuelles. Elles sont des perceptions plus ou moins fugaces de nos réactions viscérales⁴⁷ (« gut reactions »), et ce qu'elles représentent est ce que Lazarus⁴⁸ nomme des thèmes relationnels centraux. Le contenu de cette représentation est façonné par la nature et par la culture en fonction de ce que chaque émotion *a pour fonction de détecter*. La peur représente un danger, car elle a pour fonction de détecter le danger.

Par ailleurs – et cela m'intéresse particulièrement dans le cas du problème motivationnel exposé en introduction – toutes les émotions sont motivantes : grâce à leur caractère incarné et à leur valence positive ou négative, chacune facilite certains types de comportements, sans pour autant les déterminer à cent pour cent :

Les changements corporels facilitent l'action. Le sang circule lorsque nous sommes en colère, car une circulation accrue permet une réaction agressive. Mais cela ne signifie pas que chaque émotion nous prépare à un comportement

spécifique. [...] Les émotions exercent une force motivante au moyen de marqueurs de valence. Elles nous poussent à choisir une réponse appropriée pour perpétuer ou mettre fin aux situations qui les induisent. Le lien entre l'émotion et l'action est donc fort mais indirect⁴⁹.

*2. Vers une nouvelle piste explicative au problème motivationnel ?
Une proposition inspirée par les travaux de Jesse Prinz⁵⁰*

En introduction, j'ai présenté le problème motivationnel en précisant qu'il se posait surtout en psychologie morale et en méta-éthique. J'en rappelle la forme ci-dessous :

A est personnellement impliqué dans une situation S où un autre agent Z transgresse une norme ou une valeur à laquelle A tient. A de bonnes raisons de croire qu'il devrait faire X. Il en a la capacité et la possibilité, mais n'est pas motivé à le faire.

Selon les explications traditionnellement fournies pour rendre compte de la déconnexion entre les raisons d'agir de A et sa motivation à agir, soit A souffre d'une forme d'acrasie ou d'irrésolution, soit ses raisons d'agir ne sont pas suffisamment enracinées dans ses désirs. À la lumière de la théorie des émotions de Prinz, je considère qu'une troisième piste explicative pourrait être envisagée. Les émotions, qui contribuent à façonner nos motivations à agir, ne passent pas nécessairement par le chemin de la cognition, contrairement à nos raisons d'agir. Elles passent plutôt par un processus somatique. C'est aussi ce que semblent considérer plusieurs chercheurs en psychologie morale, dont Jonathan Haidt⁵¹. Or il n'y a aucune raison de croire que les résultats de ces deux processus (somatique et cognitif) soient toujours parfaitement alignés⁵².

Ainsi, le pouvoir motivationnel des émotions que nous ressentons peut aller dans le sens de nos raisons d'agir ou dans le sens contraire, d'où la déconnexion possible entre les deux, indépendamment de tout manque de désir associé aux raisons d'agir ou de toute faiblesse éventuelle de la volonté. Pour illustrer cette thèse, je proposerai une mise en situation inspirée d'un cas réel.

A est un gestionnaire de patrimoine spécialisé en droit fiscal et en planification successorale. A reçoit en consultation un riche entrepreneur, Z, qu'il connaît bien et qu'il admire, car Z a su bâtir une entreprise florissante faisant travailler 150 personnes dans une région économiquement sinistrée, où les opportunités d'emploi sont rares. Z demande à A s'il serait légalement possible de déshériter son fils, Y, qui lui a « toujours posé problème ». Si Y recevait un héritage de son père, cela risquerait d'affecter son éligibilité à certaines prestations sociales. Z précise : « Mon fils a des problèmes de santé mentale. Je ne sais plus quoi faire de lui. C'est à l'État de s'en occuper ! J'ai assez payé d'impôts dans ma vie ; j'ai bien le droit de lui faire profiter du filet social ». Bien que des solutions légales existent pour déshériter Y, A considère que la demande de Z est immorale. Il sait que Z est très riche et qu'il aurait largement les moyens de mettre Y à l'abri du besoin jusqu'à la fin de ses jours. Il juge que les ressources limitées de l'État devraient plutôt être consacrées à ceux qui n'ont pas les moyens matériels de s'en sortir seuls. A est très surpris par la demande de Z. Il ressent aussi une certaine tristesse pour Y, et de la déception vis-à-vis de Z, qu'il tenait en haute estime. Cependant, il répond à la demande de Z, de mauvaise grâce. Toutes choses étant égales par ailleurs (même référentiel de normes et de valeurs, même délibération conduisant à la conclusion qu'il serait préférable de ne pas donner à Z les moyens techniques de déshériter son fils, et même absence de tentation susceptible d'infléchir l'intention de A⁵³), un autre agent, B, qui ressentirait plutôt de la colère et du mépris vis-à-vis de Z, refuserait cette demande.

Je considère que c'est tout le cocktail émotionnel qui doit être considéré dans son ensemble, car Prinz précise que plusieurs émotions antagonistes peuvent être ressenties simultanément (la joie et la tristesse, par exemple), or « la valence négative et la valence positive ont tendance à s'inhiber⁵⁴ ».

Dans l'exemple qui précède, la déception est la résultante du cocktail émotionnel ressenti par A (qui inclut aussi de la surprise et une certaine tristesse) alors que c'est la colère qui prédomine

dans le cocktail émotionnel de B (qui inclut aussi du mépris). La déception a une valence moins négative que la colère, dans cet exemple, ce qui la rend moins « enivrante » (« intoxicating » est le mot utilisé par Prinz⁵⁵), c'est-à-dire moins influente sur la motivation. La réponse comportementale généralement associée à la déception est une expression faciale spécifique. En revanche, la réponse comportementale⁵⁶ typiquement associée à la colère est non seulement une expression faciale caractéristique, mais aussi une tendance à l'agression, laquelle peut prendre différentes formes (voir Haidt⁵⁷, pour une revue de la littérature psychologique portant sur le lien entre différentes émotions et leurs réponses comportementales archétypales).

Dans le scénario que j'ai proposé, la colère de B peut s'exprimer de plusieurs manières : elle peut pousser B à répondre sèchement « non » au client Z, ou à lui dire d'un ton emporté qu'il devra frapper à la porte d'un autre, car vous (B) « ne mangez pas de ce pain-là ! ». Comme l'a précisé Prinz, les émotions ne prédisent pas un comportement précis. Il ne s'agit donc pas d'anticiper la forme exacte de l'action choisie par les agents A et B. Je souhaite plutôt suggérer que le problème motivationnel *a moins de probabilité d'être constaté* chez B, dont la note de tête⁵⁸ du cocktail émotionnel est la colère, que chez A, dont la note de tête du cocktail émotionnel est la déception.

Cette explication par le détour de la philosophie des émotions de Prinz est-elle soluble dans l'explication relative à la faiblesse de la volonté ? Ressentir de la déception plutôt que de la colère est-il un signe de l'irrésolution de A ou de son irrationalité pratique ? Je ne le crois pas. Les émotions ont un effet de révélation quant à l'intensité de l'engagement vis-à-vis des valeurs ou des normes transgressées dans la situation S. Imaginons que A et B disent tous deux adhérer à la norme de justice distributive « à chacun selon son besoin ». Celui qui ressent de la colère y adhère plus profondément que celui qui ne ressent « que » de la déception. Les émotions ne trahissent donc pas, dans cet exemple, le courage de B et la couardise de A, mais plutôt leur degré d'adhésion différent à la

norme qui a été transgressée par Z dans la situation S. Ce degré d'adhésion ne me semble pas facilement discernable par la seule délibération rationnelle. C'est la *valence globale* (plus ou moins fortement négative, dans l'exemple cité plus haut) du cocktail émotionnel ressenti qui permet de constater le degré d'adhésion à la norme transgressée.

Quant à la *nature* du cocktail émotionnel, elle permet de prédire la plus ou moins grande probabilité d'occurrence du « problème motivationnel » défini en introduction. En effet, une émotion relativement basique comme la colère, qui porte la marque de l'évolution naturelle selon Haidt⁵⁹, est plus enivrante, c'est-à-dire plus associée à des comportements plus irrépressibles qu'une émotion complexe comme la déception, même si toutes deux ont une valence négative. La nature de l'émotion dominante et la valence globale du cocktail sont donc deux critères distincts dont je me servirai pour formuler la proposition suivante :

Soit un agent A qui est personnellement impliqué dans une situation S où un agent Z transgresse une norme ou une valeur à laquelle A tient. A a de bonnes raisons de croire qu'il devrait faire X. Il en a la capacité et la possibilité, mais n'est pas motivé à le faire. La déconnexion entre les raisons de faire X et la motivation à faire X est d'autant plus probable (improbable) que la valence globale du cocktail émotionnel ressenti par A est faible (forte), et que l'émotion dominante dans ce cocktail facilite une réponse comportementale associée à la fuite ou à la paralysie (associée au combat).

Conclusion

Cet essai porte sur le « problème motivationnel » qui consiste à ne pas toujours être motivé à agir conformément à ce que notre meilleur jugement nous dicte de faire, dans une situation où nous sommes impliqués, et où un autre agent bafoue une norme ou une valeur à laquelle nous tenons. J'ai commencé par résumer les explications traditionnellement proposées pour rendre compte de ce problème. J'ai ensuite présenté la théorie somatique des émotions de Jesse Prinz, souligné en quoi elle différait des autres théories

des émotions, puis expliqué comment cette théorie m'avait inspiré une nouvelle lecture du problème motivationnel.

Nos émotions ont un pouvoir motivationnel propre, indépendant de celui qui provient de nos cognitions. Ce pouvoir motivationnel peut être très puissant (selon la valence globale et la note dominante du cocktail émotionnel que nous ressentons), et aller dans le sens de nos raisons d'agir ou dans le sens contraire, d'où la déconnexion possible entre notre meilleur jugement et nos actions. Toutes choses étant égales par ailleurs, la probabilité d'être motivé à faire ce que nous pensons avoir de bonnes raisons de faire, dans une situation où la transgression d'une valeur ou d'une norme à laquelle nous tenons est en jeu, est d'autant plus élevée que nous ne souffrons pas d'acrasie ou d'irrésolution (i), que nos raisons d'agir sont ancrées dans nos désirs (ii), que nous ressentons un cocktail émotionnel dont la valence globale n'est pas neutre et dont la note de tête est une émotion associée à une réponse comportementale qui implique l'engagement (par exemple le combat), plutôt que la paralysie ou la fuite (iii). Les deux premiers critères sont issus de la littérature existante sur le problème motivationnel, le troisième critère est la proposition que j'ai défendue dans cet essai⁶⁰.

-
1. J. Prinz, *Gut reactions: A perceptual theory of emotion*, Oxford, Oxford University Press, 2004 et J. Prinz, « Which emotions are basic », dans P. Cruise et D. Evans (dir.) *Emotion, evolution, and rationality*, Oxford, Oxford University Press, p. 69-88.
 2. M. H. Bazerman et A. E. Tenbrunsel, *Blind spots: Why we fail to do what's right and what to do about it*, Princeton, Princeton University Press, 2012.
 3. Pour les besoins de cet essai, je considérerai que X peut être « ne rien faire ».
 4. C'est-à-dire qu'il n'est pas empêché de faire X. S'il existe des freins, ils sont surmontables.
 5. Toutes les citations, dans cet essai, sont des traductions personnelles de textes publiés à l'origine en anglais.
 6. A. Kauppinen, *Sentimentalism*. *International Encyclopedia of Ethics*, 2013, disponible à l'adresse : <https://onlinelibrary.wiley.com/doi/abs/10.1002/9781444367072.wbiee767>, p. 12.

7. C. Tappolet et M. Rossi, «What is value? Where does it come from? A philosophical perspective» dans T. Brosch, et D. Sander, D. (dir.), *Handbook of value: perspectives from economics, neuroscience, philosophy, psychology and sociology*, Oxford, Oxford University Press, 2016, p. 11.
8. R. Holton, *Willing, wanting, waiting*, Oxford, Clarendon Press, 2009, p. 10.
9. C. Tappolet et M. Rossi, *op. cit.*, p. 11.
10. R. Holton, *op. cit.*
11. *Ibid.* p. 70.
12. K. Manne, «Democratizing humeanism», *Weighing reasons*, vol. 6, (2016), p. 123.
13. J. Prinz, *Gut reactions : A perceptual theory of emotion*, *op. cit.*
14. J. Prinz, «Which emotions are basic», *op. cit.* J'ai choisi de ne pas me concentrer sur ses travaux plus récents sur les émotions morales en tant que telles, puisque toutes les émotions peuvent être morales selon Jonathan Haidt. Voir : J. Haidt, «The moral emotions», dans R. J. Davidson, K. R. Scherer et H. H. Goldsmith (dir.) *Handbook of affective sciences*, Oxford, Oxford University Press, 2003, p. 852-870. Haidt définit les émotions morales comme suit : ce sont des émotions qui sont liées aux intérêts ou au bien-être soit de la société dans son ensemble, soit de personnes autres que l'agent qui délibère. Contrairement à d'autres psychologues des émotions morales, qui se penchent spécifiquement sur la colère, le dégoût, le mépris, la honte, la culpabilité, la compassion, la reconnaissance et l'admiration, par exemple, Haidt ne dresse pas une liste exhaustive des émotions morales. Selon lui, toute émotion peut être morale si ce qui la déclenche est désintéressé du point de vue de celui ou celle qui la ressent.
15. J. Prinz, *Gut reactions : A perceptual theory of emotion*, *op. cit.*, et J. Prinz, «Which emotions are basic», *op. cit.*
16. J. Prinz, *Gut reactions : A perceptual theory of emotion*, *op. cit.*
17. Aristotle, *The Nicomachean Ethics*, trad. D. Ross, J. L. Ackrill et J. O. Urmson (dir.), Oxford, Oxford University Press, (350 bce/1988).
18. D. Hume, *A Treatise of Human Nature*, ed. P. H. Nidditch, Oxford, Oxford University Press, (1739/1978); D. Hume, *An Enquiry Concerning the Principles of Morals*, ed. T. L. Beauchamp, Oxford, Oxford University Press, (1751/1998); D. Hume, «On the Standard of Taste», dans *Selected Essays*, S. Copley et A. Edgar (dir.), Oxford, Oxford University Press, (1757/1993), p. 133–154.

19. B. Spinoza, « Ethics », dans E. Curley (trad. et dir.), *A Spinoza Reader*, Princeton, Princeton University Press, (1677/1994).
20. M. B. Arnold, *Emotion and Personality*, New York, Columbia University Press, 1960.
21. R. S. Lazarus, *Emotion and Adaptation*, New York, Oxford University Press, 1991.
22. *Ibid.*, p. 17.
23. *Ibid.*, p. 18.
24. Dans son livre *Gut reactions* (*op. cit.*), Prinz s'appuie sur les travaux de William James, lequel adhère à une approche somatique des émotions, et sur certains travaux de Lazarus, lequel adhère à l'approche cognitive des émotions. Ceci pourrait militer en faveur de l'interprétation que la théorie de Prinz est hybride. Cependant, Prinz refuse explicitement l'idée que les émotions puissent être des cognitions. C'est ce qui justifie mon choix de qualifier de « somatique » la théorie de Prinz.
25. *Ibid.*, p. 52.
26. R. S. Lazarus, *op. cit.*
27. Ce qui m'intéresse tout particulièrement dans le chapitre 7 de *Gut reactions* (*op. cit.*) est l'idée que nous pouvons ressentir simultanément des émotions ayant des valences contradictoires. Prinz propose l'exemple d'un employé retournant au bureau après une longue maladie et trouvant sur sa table un bouquet de fleurs offert par ses collègues. Il se sent touché, ce qui implique à la fois la joie de se sentir entouré et la tristesse associée à l'épreuve qu'il vient de traverser et que ce bouquet de fleurs lui rappelle. L'auteur parle ici de « valence ambiguë » (p. 165).
28. *Ibid.*, p. 178.
29. *Ibid.*, p. 160-163.
30. *Ibid.*, p. 164.
31. Il précise cependant que, si les émotions ont un pouvoir motivationnel, elles ne sont pas pour autant *réductibles* à des motivations, qui sont une classe d'affects différente (voir *Gut Reactions*, *op. cit.*, chapitre 8, p. 191-196). Par ailleurs, il précise que toutes les émotions ne s'accompagnent nécessairement de motivations à agir de telle manière *prédéterminée* : « emotions [...] do not always succeed in impelling us. One can be angry, it seems, without being disposed to revenge, and one can be afraid without being disposed to flee » (*ibid.*, p. 193). En revanche, il reconnaît que les émotions facilitent certaines actions plus que d'autres. La colère, par exemple, facilite l'agression mais

ne conduit pas systématiquement à cette réponse comportementale. En d'autres termes, le lien entre émotion et action existe mais il s'agit d'un lien souple (« loose », *ibid.*).

32. *Ibid.*, p. 178.
33. P. Griffiths, « Jesse Prinz Gut reactions: A perceptual theory of emotion », *British Journal of Philosophy*, vol. 59, (2008), p. 559-567.
34. *Ibid.*, p. 561.
35. J. Prinz, *Gut reactions : A perceptual theory of emotion*, *op. cit.*, p. 194.
36. W. James, « What is an Emotion ? », *Mind*, vol. 9, 1884, p. 188-205.
37. C. G. Lange, « Om Sindsbevaegelser : Et Psyko-Fysiologisk Studie », *Kjbenhavn : Jacob Lunds*, Rééditées dans I. A. Haupt (trad.), *the Emotions*, Baltimore, Williams and Wilkins Company, (1885/1922).
38. A. R. Damasio, *Descartes' Error : Emotion Reason and the Human Brain*, New York, Gossett/Putnam, 1994.
39. J. Prinz, *Gut reactions : A perceptual theory of emotion*, *op. cit.*, p. 244.
40. *Ibid.*, p. 244.
41. Résumés dans J. Prinz, « Which emotions are basic », *op. cit.*
42. W. James, *op. cit.*
43. A. R. Damasio, *op. cit.*
44. Selon la méta-analyse de Coles et collègues – non citée par Prinz mais que je me permets d'ajouter en appui de son argument – l'hypothèse que la rétroaction faciale influencerait l'expérience émotionnelle vécue est empiriquement vérifiée. Se forcer à sourire, par exemple, influencerait positivement le bonheur ressenti, bien que les effets constatés soient globalement très faibles. Voir : N. A. Coles, J. T. Larsen et H. C. Lench, « A meta-analysis of the facial feedback literature : Effects of facial feedback on emotional experience are small and variable », *Psychological Bulletin*, vol. 145, n° 6, (2019), p. 610-651.
45. J. Prinz, *Gut reactions : A perceptual theory of emotion*, *op. cit.*, p. 243.
46. J. Prinz, « Which emotions are basic », *op. cit.*, p. 13.
47. Il soutient d'ailleurs que celles-ci ne seraient pas propre à l'espèce humaine. Les émotions sont assez rudimentaires d'un point de vue biologique ; elles impliquent des réactions corporelles que nous partageons avec des animaux beaucoup plus simples.
48. R. S. Lazarus, *op. cit.*
49. J. Prinz, *Gut reactions : A perceptual theory of emotion*, *op. cit.*, p. 242.
50. J. Prinz, *ibid.*, et J. Prinz, « Which emotions are basic », *op. cit.*
51. J. Haidt, *op. cit.*

52. Certes, les émotions peuvent fournir un *input* à la cognition, mais cela ne signifie pas que cognition et émotions fournissent toujours des motivations à agir qui soient compatibles.
53. Pour écarter tout problème de tentation financière ou commerciale susceptible d'affaiblir la volonté de A, je considérerai que la présente demande de consultation intervient hors contrat, à titre purement gracieux, comme une sorte de service après-vente offert à un bon client d'ores et déjà facturé pour d'autres missions.
54. J. Prinz, *Gut reactions : A perceptual theory of emotion*, *op. cit.*, p. 161.
55. *Ibid.*, p. 178.
56. Jonathan Haidt parle de « action tendency » dans J. Haidt, *op. cit.*
57. *Ibid.*
58. J'entends par « note de tête » l'émotion dominante du cocktail, comme on le dirait, en parfumerie, à propos de la première chose que l'on sent juste après la vaporisation d'un parfum composé de plusieurs fragrances.
59. J. Haidt, *op. cit.* Prinz ne renierait pas ce critère. Même si aucune émotion ne peut être considérée comme basique à proprement parler, Prinz considère que certaines émotions peuvent être plus basiques que d'autres (voir Prinz, « Which emotions are basic », *op. cit.*, p. 16).
60. Je tiens à remercier Catherine Rioux, Keven Bisson, les étudiants du séminaire « Philosophie des Émotions » (Université Laval, automne 2020) et surtout Philippe Lecomte, pour leurs excellents commentaires sur les versions précédentes de cet essai, qui m'ont aidée à bonifier mon argumentation.



Varia



L'objet de l'éthique se prête-t-il à la science pour Aristote ?

PIERRE-LUC SIMARD, *Université Laval*

RÉSUMÉ : Dans ses *Éthiques*, Aristote affirme clairement que l'éthique n'est pas une science. D'abord, son intérêt est pratique, plutôt que spéculatif. Ensuite, et principalement, son objet manque de nécessité : sa vérité est recevable « *hôs epi to polu* » (ὥς ἐπὶ τὸ πολὺ), c'est-à-dire qu'elle tient seulement « dans la plupart des cas ». Toutefois, des commentateurs tels que Natali et Mignucci remarquent qu'Aristote admet la possibilité de démontrer des énoncés *hôs epi to polu*. De fait, tout ce qui arrive dans la nature n'est pas parfaitement nécessaire ; beaucoup de phénomènes s'y produisent seulement la plupart du temps. Le danger : faire de l'éthique, comme la physique, une science et ainsi introduire une contradiction dans la pensée du Stagirite. Pour résoudre le problème, on doit découvrir une distinction de nature entre l'*hôs epi to polu* éthique et l'*hôs epi to polu* physique, celui-ci seul permettant la connaissance scientifique, la démonstration. C'est ce que je me propose de faire dans cet article.

Introduction

Aristote est reconnu pour sa conscience fine du besoin d'adapter ses exigences méthodologiques selon ce que requiert telle ou telle matière philosophique et selon que la finalité poursuivie est pratique ou théorique. Toutefois, un débat chez les commentateurs, notamment Mignucci et Natali, soulève une ambiguïté à ce sujet. Ils se demandent : l'objet de l'éthique se prête-t-il à une connaissance scientifique pour Aristote ?

En un sens, la réponse attendue à cette question devrait aller de soi : l'objet de l'éthique ne s'y prête pas. Aristote l'affirme

à plusieurs endroits dans ses *Éthiques*. Toutefois, d'autres passages plus marginaux de ses textes suggèrent le contraire, ou du moins portent à confusion. En particulier, Mignucci et Natali citent deux chapitres des *Seconds analytiques* qui évoquent la possibilité de démontrer des propositions dites *hôs epi to polu*, c'est-à-dire vraies «la plupart du temps»¹. C'est ce qui se passe en philosophie de la nature, qui est une science pour Aristote : le naturaliste fait des démonstrations tant sur des objets strictement nécessaires que sur des objets réguliers (*hôs epi to polu*). Or Aristote soutient que l'éthique, semblablement, porte sur des propositions dites elles aussi *hôs epi to polu*, son objet manquant de nécessité. Une contradiction menace ainsi le jugement d'Aristote sur la nature de l'éthique : ses principes *hôs epi to polu* semblent prêter à démonstration. Et ce qui prête à démonstration participe à la science, de l'aveu même d'Aristote².

Pour éviter la contradiction, remarquent Mignucci et Natali, on doit découvrir une distinction «de nature» entre l'*hôs epi to polu* éthique et celui naturel³. Une simple distinction «relative» ne suffit pas (dire que l'un est *moins* fréquent que l'autre), car il est alors arbitraire de refuser la scientificité à l'un, mais pas à l'autre. La distinction doit être tel que seul l'*hôs epi to polu* de la nature remplisse les exigences de la démonstration scientifique. Et c'est en identifiant *différentes causes* aux exceptions dans les domaines éthique et naturel que la distinction se justifie.

Natali et Mignucci proposent une solution intéressante au problème, quoiqu'ils ne l'expliquent pas aussi complètement et clairement qu'on le devrait. C'est à cela que je voudrais remédier dans cet article. D'après moi, la cause des exceptions dans le domaine naturel réside dans l'indétermination de la matière, qui peut ne pas recevoir complètement une forme et ainsi rend possible l'exception, comme l'enfant qui naît sans mains même si par nature, en raison de sa forme d'être humain, il est censé en avoir. Comme la science porte sur l'universel d'après Aristote, non sur le singulier, le naturaliste pratique une abstraction sur l'être naturel qui le libère des exceptions, qui, elles, relèvent de la matière *singulière*. En ne

tenant compte que de la matière *universelle*, le naturaliste dispose d'un objet nécessaire, qui est un par soi. Par contraste, l'éthique porte selon Aristote sur le singulier, étant donné que son but est d'agir. Or qui dit singulier dit concrétion, plutôt qu'abstraction. Dans le concret, différentes choses, circonstances, motivations, enjeux, etc., qui ne vont pas nécessairement ensemble en raison de leur nature, se trouvent mélangés : elles sont une par accident. Les propositions éthiques portent ultimement sur cela. Elles doivent donc tenir compte de l'unité *accidentelle* que présentent les actions humaines singulières ; elles ne peuvent pas s'en abstraire comme le fait le naturaliste, celui-ci pouvant considérer par exemple l'être humain sans couleur de peau particulière, sans grandeur particulière, sans lieu particulier, etc. Or, pour Aristote seul ce qui est par soi – jamais ce qui est par accident – se connaît scientifiquement. Ainsi, la cause des exceptions dans le domaine éthique serait le fait que son objet est un par accident, non pas un par soi comme l'est celui du naturaliste.

Pour établir ma thèse, je présenterai d'abord concrètement le problème tel que Natali et Mignucci le comprennent ainsi que leur proposition pour différencier l'*hôs epi to polu* éthique de l'*hôs epi to polu* naturel. Ensuite, je préciserai le sens de l'expression « objet de l'éthique » employée dans la question de cet article pour éviter une mauvaise compréhension du problème. Enfin, j'expliquerai pourquoi l'objet de la physique, même s'il présente des exceptions, comme celui de l'éthique, peut prêter à démonstration, alors que celui de l'éthique ne le peut pas.

1. Le problème

Les *Seconds analytiques* perturbent le lecteur des *Éthiques*. Car, comme je l'ai dit en introduction, Aristote y admet la possibilité de démontrer des propositions dont la vérité est fréquente, mais non nécessaire, c'est-à-dire *hôs epi to polu*. Or, on sait que l'éthique regorge de telles propositions. Spontanément, on pressent une menace contre la ferme insistance d'Aristote sur le manque de rigueur rationnelle de l'éthique, qui normalement la disqualifie

du titre de science : on a l'impression que, peut-être, au moins *certaines, voire toutes, propositions éthiques se prêtent à une démonstration*. Bien sûr, même si tel était le cas, il ne s'ensuivrait pas que l'éthique soit une science, comme peut en être une la physique, car la finalité de l'éthique reste fondamentalement pratique, non pas spéculative. Dans cette mesure, il est absolument impossible qu'elle agisse telle une science, qu'elle s'intéresse par exemple à faire des démonstrations. Plutôt, ce qui est en jeu ici, c'est de savoir s'il est *possible* de considérer l'objet de l'éthique d'un point de vue non plus pratique, mais spéculatif et ainsi en avoir une connaissance scientifique.

Il en va un peu comme de la médecine : sa finalité (guérir des personnes) étant pratique, elle ne va pas considérer spéculativement et scientifiquement son objet qui est le corps humain et l'ordre entre ses parties. Mais il est *possible* de le considérer ainsi : c'est ce que va faire la biologie, une science. Même si la médecine ne s'identifie pas à la biologie, il est possible de considérer son objet scientifiquement. Peut-on faire la même chose avec l'objet de l'éthique ?

Cette possibilité pose problème en éthique, car elle contraste fortement avec la description de la méthode éthique qu'élabore Aristote dans ses traités. L'éthique, dit-il, doit se contenter « de montrer le vrai à gros traits, c'est-à-dire en l'esquissant, et lorsqu'on argumente sur des vérités recevables le plus souvent (*hōs epi to polu*) ou à partir d'elles, de conclure aussi sur des propositions de ce genre⁴ ». Pareille description donne plutôt à penser qu'*aucune proposition éthique ne se prête à une démonstration*, ce qui contredit l'impression des commentateurs qu'on a mentionnée ci-dessus. Les commentateurs prennent cette contradiction comme point de départ de leur réflexion et cherchent alors à prouver que l'objet de l'éthique ne se prête pas à démonstration malgré tout.

Bien comprendre ce problème requiert de savoir minimalement ce qu'est pour Aristote la démonstration, c'est-à-dire la connaissance scientifique. Déjà, on doit savoir qu'elle est un syllogisme, genre logique qu'elle partage avec le syllogisme dialectique. Mais voilà ce qui caractérise en propre la démonstration :

Nous pensons connaître scientifiquement chaque chose au sens absolu, et non pas à la manière sophistique, lorsque nous pensons connaître la cause du fait de laquelle la chose est, savoir que c'est bien la cause de la chose et que cette chose ne peut pas être autrement qu'elle n'est⁵.

Aristote semble donner trois conditions pour détenir une démonstration : connaître la *cause* de quelque chose, d'un effet ; connaître cette cause *en tant qu'elle est cause* de l'effet en question ; et savoir qu'*il est nécessaire qu'il en aille ainsi*. La troisième condition importe davantage ici, car elle dit que l'objet de la science doit être nécessaire, ce qui ne semble pas être le cas des énoncés *hōs epi to polu*. À vrai dire, comme je l'ai signalé en introduction et comme je l'expliquerai plus loin, on peut interpréter les énoncés *hōs epi to polu* de la physique comme respectant – malgré les apparences – cette nécessité qu'Aristote attribue à l'objet de la science. Mais peut-on en faire autant des énoncés *hōs epi to polu* de l'éthique ? Voilà la question. Or il me semble qu'on ne le puisse pas, ce qu'il m'est possible d'affirmer en suivant l'opinion de Mignucci et de Natali.

Comprendre cette affirmation commande d'établir une distinction de nature entre l'*hōs epi to polu* naturel et celui éthique, rendant l'un apte et l'autre inapte à remplir la condition de nécessité qu'exige la démonstration. Faute d'une telle distinction entre les deux, rien n'empêchera d'admettre l'éthique au rang de la science. Or, on peut en établir une en cherchant *différentes causes* aux exceptions dans la nature et à celles dans l'éthique. Mignucci et Natali font de justes propositions à cet égard. Natali s'efforce d'offrir une cause en éthique, et Mignucci une en physique. Lisons d'abord Natali :

Mais quel est le statut du savoir pratique [de la prudence] pour Aristote ? Les caractéristiques exposées jusqu'ici ne suffisent pas à l'établir complètement. En effet, de même que le savoir pratique, la physique aussi est valide ὡς ἐπὶ τὸ πολὺ [*hōs epi to polu*] (*phys.* II 5, 196b11, 20 ; II 8, 198b36). [...] Toutefois, certains commentateurs ont soutenu qu'il y a en réalité une grande différence entre

les événements naturels, qui admettent des exceptions, mais qui se produisent la plupart du temps de façon toujours égale et qui sont objet de science et de démonstrations nécessaires, et les actions humaines, qui sont extrêmement plus variables et moins régulières. [D]u point de vue d'Aristote [...] le comportement humain dans le domaine de l'action n'est aucunement φύσει [*phusei*], c'est-à-dire par nature, mais dérive toujours de l'ἐθίζεσθαι [*ethizesthai*], c'est-à-dire du fait d'admettre des habitudes stables, étant donné que φύσει [*phusei*], par nature, l'homme est capable de comportements opposés (*ÉN* 1103a17-26; *ÉE* 1222b15-1223a15). Les comportements erronés, ou moralement inacceptables, sont donc plus fréquents que les exceptions aux lois de la nature, qui sont rares, et monstrueuses (*de gén. an.* 770a9-13). Cela semble donner raison à qui veut différencier le type de «la plupart du temps» de la physique de celui de l'éthique⁶.

Natali soutient que les exceptions éthiques sont beaucoup plus fréquentes que celles qui ont cours dans la nature et il explique cela par l'indétermination de l'âme humaine, sa possibilité de bien ou mal agir. Natali semble toucher ici l'essentiel de la solution en ce qui concerne l'éthique. Toutefois sa solution requiert d'être encore développée et complétée par d'autres considérations, ce à quoi j'essaierai de remédier dans la section 3 de l'article.

Lisons maintenant Mignucci, qui se concentre sur les exceptions dans la nature :

Il faut d'abord rappeler que lorsque l'OETP [*hôs epi to polu*] est lié à l'εἰκός [*eikos*], il est repoussé du monde de la science à celui de la δόξα [*doxa*]. Le traitement que l'OETP subit dans l'*Éthique à Nicomaque* révèle d'une manière caractéristique cette attitude. Dans les déclarations méthodologiques qui ouvrent ce traité, Aristote dit qu'il ne faut pas viser au même degré d'exactitude dans toutes les disciplines, et que, en raison de la variété et de l'instabilité des faits dont s'occupe l'éthique, on doit se contenter de montrer la vérité en gros et schématiquement, en allant de prémisses qui sont OETP à des conclusions qui sont, elles aussi, seulement OETP, sans prétendre à la rigueur qu'on demande par exemple au mathématicien dans ses

argumentations. [...] Nous croyons qu'il est significatif qu'il n'y ait pas de renvoi à la φύσις [*phusis*] lorsque l'OETP est relégué au rôle de synonyme d'εἰκός [*eikos*] dans un domaine d'enquêtes qui restent en marge de la science. Même si Aristote ne le dit pas, on peut bien soupçonner que l'irruption de l'OETP dans le monde de la science résulte de son accrochage à la question de la régularité des processus naturels. [...] Les déviations par rapport à la règle, qui sont dues à la matière, ont toujours le caractère de la rareté⁷.

Mignucci identifie l'indétermination de la matière comme cause des exceptions dans la nature. Cette cause me semble être la bonne. Mignucci l'explique très peu cependant et cette cause demeure ainsi plutôt vague. Il reste donc à la développer et à mieux montrer comment ce type d'exception se trouve compatible avec la nécessité de la science.

2. Une précision quant à l'expression « objet de l'éthique »

Avant d'expliquer précisément pourquoi les exceptions en philosophie de la nature sont compatibles avec la nécessité de la démonstration et pourquoi celles en éthique ne le sont pas, je dois encore préciser le sens de l'expression « objet de l'éthique » qui apparaît dans la question de cet article. Je ferai cela en répondant à des objections que l'on pourrait opposer à ma thèse selon laquelle l'objet de l'éthique ne se prête pas à démonstration.

De fait, pourrait-on objecter, Aristote fait plusieurs affirmations « éthiques » tout à fait universelles et nécessaires, sans exception. Il dit par exemple que toute action est accomplie afin d'être heureux ; que le bonheur ne peut découler que d'actions conformes aux vertus ; qu'on doit toujours agir avec justice, jamais avec injustice⁸ ; que le bonheur de l'homme est essentiellement une « activité [rationnelle] de l'âme qui traduit la vertu⁹ » et qu'il a comme propriétés de « dépendre de nous », d'« être définitif », de « ne pas pouvoir être rejeté après la mort », d'« être stable », de « ne pas être assombri par les infortunes graves », etc.¹⁰ Il en va de même quand Aristote définit la vertu morale en général et chaque vertu morale en particulier. La vertu morale est essentiellement

«un état décisionnel qui consiste en une moyenne, fixée relativement à nous¹¹». Aristote dégage aussi des principes d'action universels de choses mauvaises en elles-mêmes : certaines affections, comme la jubilation maligne, l'impudence et l'envie, et certaines actions, comme l'adultère, le vol et le meurtre. Ces choses, dit-il, «sont blâmées parce qu'elles sont elles-mêmes vilaines[.] Il n'y a donc jamais, quand on s'y livre, possibilité d'une attitude correcte[.] Et l'on ne peut trouver bien ou mal, dans ces conditions, de commettre par exemple l'adultère avec celle qu'il faut, quand il faut et de la manière qu'il faut¹²».

Dès lors, semble-t-il, voilà autant de principes «éthiques» nécessaires, sans exception. Ceux-ci peuvent soit être démontrés, soit servir à démontrer quelque chose. Par conséquent, l'objet de l'éthique semblerait se prêter au moins parfois à démonstration, ce qui contredirait ma thèse.

En réalité, de tels principes «éthiques» sont plus proprement *naturels* qu'éthiques. En effet, l'éthique s'enracine pour Aristote dans la nature de l'homme et comme telle se base sur du nécessaire. Tant que l'on considère des biens qui coïncident avec la définition de la nature humaine ou de ses propriétés, on a des principes de conduite nécessaires et ce qui en découle nécessairement peut se démontrer ; que toute action, sans exception, est accomplie pour être heureux, par exemple, peut se démontrer et fait fi de toute circonstance particulière. Mais, comme je le disais, ce sont là des principes davantage *naturels* qu'éthiques. Au contraire, on entre véritablement dans l'éthique quand les décisions à prendre doivent tenir compte des circonstances, des mœurs, de l'éducation, de l'âge, etc. Or, dans ce cas, on n'a que des énoncés vrais la plupart du temps et, comme je tâcherai de le montrer, il n'y a plus de démonstrations possibles.

En ce sens, pour autant qu'on traite des fondements qu'a l'éthique dans la nature de l'homme, on se trouve à faire de la philosophie naturelle et donc de la science, plutôt que de l'éthique proprement dite. Par exemple, le passage de l'*Éthique* à *Nicomaque* qui définit le bonheur humain relève de la physique, non de l'éthique.

Ainsi, « l'objet de l'éthique » dont il s'agit dans la question qu'aborde cet article et qui est qualifié d'« *hōs epi to polu* » exclut les fondements naturels de l'éthique. Il se restreint plutôt aux objets qui imposent de prendre une décision en tenant compte des circonstances, des mœurs, de l'éducation, de l'âge, etc. Et c'est à propos des principes *hōs epi to polu* qui visent à diriger pareille décision qu'on se demande s'il est possible d'en avoir une connaissance scientifique comme on peut en avoir une des principes naturels *hōs epi to polu*. Maintenant que j'ai clarifié le sujet du problème, je peux avancer mon hypothèse.

3. Solution du problème

3.1 Abstraction vs concrétion

Résoudre le problème exige de se baser sur ce qu'on connaît d'emblée le mieux et avec plus de certitude au sujet de la physique et de l'éthique chez Aristote et de raisonner à partir de là. Or il est bien connu que la physique, qui a une visée spéculative, porte sur l'universel : elle veut connaître ce que sont les choses et leurs propriétés nécessaires, qui découle de leur essence. En fait, toute science porte sur l'universel, nulle ne s'intéresse au singulier¹³. L'éthique, qui a plutôt une visée pratique, porte sur le singulier : elle veut diriger l'action de telle ou telle personne, lui faire acquérir des vertus morales, lui dire quelle décision prendre dans tel contexte, etc. Or l'universel implique l'abstraction et le singulier, la concrétion. L'abstraction que pratique la philosophie de la nature (l'abstraction selon l'universel) consiste à isoler un aspect singulier de la réalité pour le considérer et le connaître en lui-même, sans tenir compte de ce qu'il a de singulier en tant que singulier. Par exemple, l'intelligence part du singulier Socrate, en lequel existe singulièrement l'essence d'être humain. De là, elle saisit cette essence en elle-même, ce qui lui vaut d'être « universelle » dans l'intelligence : elle se vérifie aussi bien de Socrate, de Platon et d'Aristote que de tous les autres êtres humains.

D'ailleurs, pareil universel s'abstrait des os et de la chair de Socrate – sa matière sensible *individuelle* –, mais conserve les os

et la chair en général – sa matière sensible *commune* ou *universelle*. L'universel « être humain », l'essence de celui-ci, n'exprime donc pas seulement la « forme » de cet être, mais aussi, pour Aristote, sa « matière » considérée universellement¹⁴.

La concrétion vers le singulier, elle, va en direction opposée à l'abstraction selon l'universel. Elle veut tenir compte et garder ensemble des éléments hétérogènes par nature, mais qui coïncident dans le singulier. Dans Socrate, l'humanité, la grandeur de 5'9'', la blancheur, la vieillesse, le mal de dos, etc., existent ensemble, et la concrétion veut considérer l'unité de ces éléments disparates dans Socrate. Mais cette unité est accidentelle. Si en effet de tels éléments n'étaient pas unis dans Socrate simplement par accident, mais par soi, alors *nécessairement tout* être humain mesurerait 5'9'', aurait la peau blanche, serait vieux, aurait mal au dos, etc., ce qui n'est pas le cas. La nature de l'être humain n'implique pas en elle-même (par soi) celle de la vieillesse, ni celle de la blancheur, ni celle de telle grandeur, etc. Cependant, quand on agit dans le singulier, on doit tenir compte de ces accidents : il sera bon ou mal pour Socrate d'aller à la guerre selon qu'il est trop vieux ou non, en santé ou malade, etc.

Ainsi, on le voit bien, l'opposition qui subsiste entre l'abstraction qu'opère la physique et la concrétion qu'accomplit l'éthique s'éclaire par l'opposition qu'Aristote établit entre l'être par soi et l'être par accident. Dans l'universel abstrait du philosophe, on peut avoir un être par soi : la capacité de rire, celle de développer les arts et les sciences, etc., sont des propriétés *par soi*, et non par accident, de l'être humain, c'est-à-dire qu'elles découlent nécessairement de cette essence. Or il n'y a de démonstration que de ce qui est par soi :

Si donc la science démonstrative part de principes nécessaires (car ce qu'on connaît scientifiquement ne peut pas être autre qu'il n'est), et si les attributs par soi des choses sont nécessaires (car les uns appartiennent au « ce que c'est » du sujet, pour les autres ce dont ils sont prédiqués appartient à leur « ce que c'est », et pour ceux-ci l'un des opposés appartient nécessairement au sujet), il est manifeste que c'est à partir de certaines choses de ce genre que se

fera le syllogisme démonstratif. En effet, tout appartient à un sujet soit de cette manière [c'est-à-dire par soi] soit par accident, et les accidents ne sont pas nécessaires¹⁵.

Par contraste, dans le singulier concret, plusieurs natures (substances, grandeurs, qualités sensibles, vertus et vices, lieux, temps, mouvements, etc.) se mélangent accidentellement. La nature de l'être humain existe *accidentellement* avec celles de la maladie, de la pilosité, etc., dans Platon par exemple.

Un exemple de conclusion d'une démonstration en physique serait «l'être humain est capable de rire». Cet énoncé représente une unité par soi, car l'attribut est une propriété par soi du sujet, une capacité qui découlent nécessairement de ce qu'est l'être humain. Inversement, un exemple de conclusion d'une délibération prudentielle, qui dirigerait immédiatement l'action, ce serait, disons au sujet de Socrate, «se marier avec une femme insupportable (comme Xanthippe), à l'âge de 25 ans, à Athènes, avec peu d'argent en poche, etc., est bon». Voilà le genre de conclusion qui pousserait Socrate à désirer pareille situation, éventuellement à découvrir Xanthippe et puis à la marier. Or, les éléments qui interviennent dans le sujet de cette conclusion sont hétérogènes, unis par accident : c'est par accident qu'un mariage se fait entre une épouse insupportable et un époux pauvre, par accident qu'il a lieu à Athènes, par accident qu'il unit de jeunes adultes de 25 ans, etc. Sinon, en effet, *tout* mariage se ferait entre une épouse insupportable et un époux pauvre, âgés de 25 ans, à Athènes, etc. La bonté de la situation – c'est-à-dire l'attribut «bon» dans la conclusion – ne découle pas nécessairement, telle une propriété par soi, d'un des éléments du sujet. C'est la composition *accidentelle* de ces éléments elle-même qui est jugée bonne pour Socrate.

Évidemment, notons-le, l'exemple de conclusion éthique que je viens de donner ne constitue pas un énoncé *hōs epi to polu* dont on se demande présentement s'il est démontrable ou non. En effet, avant d'agir, l'éthicien raisonne pour déterminer quoi faire. Mais il y a un ordre entre ses raisonnements. Certains viennent au début, d'autres au milieu, d'autres encore à la fin. Le *dernier* raisonnement,

celui qui conclut quelle action précise faire et qui pousse l'éthicien à agir, va porter sur un sujet *singulier*. Prenons un exemple facile :

Il faut s'arrêter aux feux rouges (un conducteur qui s'approche d'un feu rouge doit s'arrêter).

Or je passe devant un feu rouge *ici et maintenant*.

Donc je dois m'arrêter *ici et maintenant*.

La prémisse majeure de ce raisonnement est vraie la plupart du temps, elle est *hôs epi to polu*, mais pas la prémisse mineure ni la conclusion, car elles portent sur le singulier. D'une conclusion singulière, Aristote dit qu'il n'y a pas de démonstration. Il peut seulement y en avoir de celles qui portent sur des choses universelles, comme c'est le cas du raisonnement qui suit, antérieur au raisonnement ci-dessus :

Il faut obéir aux lois.

Or s'arrêter aux feux rouges est obéir aux lois.

Donc il faut s'arrêter aux feux rouges.

Cette conclusion est vraie la plupart du temps : on peut ne pas s'arrêter quand on transporte quelqu'un à l'article de la mort vers l'hôpital par exemple. La prémisse majeure est aussi vraie la plupart du temps (on vient d'en donner une exception). C'est uniquement d'un syllogisme de ce genre (dont la conclusion et au moins l'une des prémisses sont *hôs epi to polu*) qu'on se demande s'il est possible d'en avoir une connaissance scientifique ou non.

3.2 Les exceptions en philosophie de la nature

Pour compléter ma solution au problème, je dois maintenant m'attarder à la cause des exceptions dans la nature et puis montrer que celle-ci se concilie avec le type d'abstraction qu'effectue le naturaliste sur son objet pour avoir en une science.

Aristote soutient que la cause de la contingence dans les phénomènes naturels, et donc des exceptions, provient ultimement de la matière. Car la matière, sujet sous-jacent du mouvement, est indétermination, puissance : « J'appelle "matière" ce qui n'est par soi ni un être déterminé, ni d'une certaine quantité, ni d'aucune autre des catégories par lesquelles l'Être est déterminé¹⁶ ». Or toute puissance envers des contraires, même si elle tend naturellement

vers l'un d'eux, reste ouverte à devenir tant l'un que l'autre des contraires :

Toute puissance est puissance simultanée des contraires.
[...] Tout ce qui est possible peut ne pas s'actualiser. Donc
ce qui a puissance d'être peut aussi bien être et n'être pas.
La même chose est donc puissance et d'être et de n'être pas.
[Or] il est possible que ce qui a puissance de n'être pas, ne
soit pas¹⁷.

Ainsi, la matière peut tant être que ne pas être, tant recevoir la forme que ne pas la recevoir, ou la recevoir imparfaitement. Par contraste, l'être immatériel (objet de la métaphysique) et l'être mathématique (objet des mathématiques), qui n'existent ni ne se conçoivent avec matière sensible¹⁸, échappent au problème de la contingence et des exceptions ; ce sont des objets absolument nécessaires, parce que immobiles. Mais l'être mobile, objet de la philosophie de la nature, à cause de la matière sensible sans laquelle il ne peut pas exister ni se concevoir, présente des exceptions : « [L]a matière, [parce que] elle est susceptible d'être autre qu'elle n'est le plus souvent, [...] sera la cause de l'accident¹⁹ ».

Maintenant, on doit voir en quoi cette explication de la cause des exceptions dans la nature s'accorde avec le type d'abstraction que porte la naturaliste sur son objet et qui lui permet d'avoir une science.

C'est que la *forme* des êtres naturels, contrairement à leur matière sensible individuelle, s'avère source de pure nécessité, parfaitement immobile et en ce sens éternelle²⁰. Comme je l'ai dit précédemment, les formes naturelles, en tant que telles, se conçoivent avec une matière sensible *universelle*, et non pas avec cette matière sensible singulière qui cause des exceptions. C'est pourquoi, à ne considérer que ces formes naturelles, le naturaliste dispose d'un objet réellement nécessaire. Des démonstrations au sens strict s'envisageraient donc à leur propos. Par exemple, pour Aristote, la nature de l'homme (animal rationnel), en tant que telle, implique *nécessairement* la propriété par soi « avoir des mains »²¹. Suivant la causalité formelle, voilà une vérité immobile, nécessaire. Nulle exception dans le singulier ne fera dire qu'il n'est pas dans la nature de l'homme d'avoir des mains.

Le concept de «privation» dans les *Catégories* aide à le comprendre :

Nous disons que la privation est attribuée à tout sujet apte à recevoir la possession, quand cette possession n'est d'aucune façon présente dans la partie du sujet à qui elle appartient *naturellement*, et au temps où elle *doit naturellement* s'y trouver²².

L'adverbe «naturellement» en témoigne bien. Si on considère en elle-même la cause formelle (qui implique une matière universelle) d'un sujet, telle possession lui appartient nécessairement : elle *devrait* lui appartenir. Ainsi, l'exigence de la nécessité se trouve respectée. Une connaissance démonstrative paraît donc possible, en tant qu'elle considère la causalité formelle et s'abstrait de la matière sensible singulière. Dans la matière singulière, tel homme peut, par accident, naître sans mains, c'est-à-dire en être privé. Mais cela n'empêche pas qu'il est *dans la nature* de l'homme d'avoir des mains, que c'en est une propriété par soi. Comme le naturaliste s'abstrait de la matière sensible singulière, il peut avoir une science de son objet en dépit des exceptions que celui-ci présente dans le singulier.

En somme, l'*hôs epi to polu* existe réellement dans la nature, autant que celui dans le domaine éthique. Mais le type de considération du philosophe, tourné qu'il est vers l'universel et le par soi, ainsi que le type précis d'exceptions qui a lieu dans la nature permettent d'avoir un objet strictement nécessaire et donc une science.

3.3 Les exceptions en éthique

Passons au domaine éthique. Comme je l'ai affirmé dans la section 3.1, la cause des exceptions en éthique réside dans l'unité accidentelle qui affecte son objet, l'action singulière en tant que composé hétérogène. Mais j'ai également prétendu dans la section 1 que Natali a raison d'accorder ce titre à l'indétermination de l'âme humaine. En réalité, les deux affirmations vont de pair. L'affirmation sur l'indétermination de l'âme humaine manifeste et explique en grande partie l'unité par accident de l'objet de l'éthique.

Celle sur l'unité par accident de l'objet de l'éthique fait comprendre clairement que pareil objet s'oppose à la définition de la science (alors que celui de la physique ne s'y oppose pas).

Ainsi, quelle est cette indétermination de l'âme humaine ? Un peu comme la cause des exceptions dans la nature était une certaine « indétermination », celle de la matière, la cause des exceptions dans les principes de conduite éthiques est aussi une « indétermination », celle de l'âme humaine. Mais l'indétermination atteint ici un degré qui ne laisse plus de place à parler de nécessité, même au sens qui a été reconnu à la physique.

Cette indétermination de l'âme comprend plusieurs aspects : indétermination de la volonté, de la raison, des mœurs et de l'affectivité sensible. En effet, la volonté est capable en n'importe quelle situation concrète de préférer n'importe quelle alternative, bonne ou mauvaise. La raison est capable d'être abusée par un bien apparent en la plupart des situations. Les mœurs sont capables d'assez de variétés pour abuser la raison et pour contraindre la volonté. L'affectivité sensible est capable de s'attacher fortement à des maux comme si c'étaient des biens. Or l'indétermination de ces choses peut être plus ou moins forte d'une situation à l'autre, tant dans la personne qui cherche à bien agir que dans celles qui l'entourent et qui vont influencer ses décisions à prendre. Par exemple, on doit normalement obéir à l'autorité, mais si celle-ci demande par exemple de commettre des actes immoraux et contre nature, on ne doit pas lui obéir. De même, si quelqu'un me prête son arme, puis, venu le moment de la lui remettre, cette personne est enragée et a de mauvaises intentions, je ne dois pas la lui remettre, même si normalement cela lui serait dû. En effet, la justice commande de restituer à autrui son dû en bien ou en mal et cela est vrai sans exception. Mais dans le singulier, une situation comme je viens de décrire oblige à préférer l'application d'un *autre* principe de conduite, disons « il ne faut pas donner à autrui les moyens de commettre le mal » ou quelque chose du genre.

Toutes ces formes d'indétermination de l'âme humaine obligent à considérer une foule de circonstances pour déterminer la bonne

action à poser. La « bonté » et la « malice » des actions singulières régies par des principes éthiques *hôs epi to polu* dépendent intrinsèquement des circonstances qui accompagnent ces actions. En ce sens, ce qui est jugé « bon » ou « mauvais » dans le singulier, c'est toujours une unité accidentelle, comme je le disais plus haut. Ce n'est pas en elle-même l'action d'« obéir à l'autorité » qui est bonne ou mauvaise, mais l'action d'« obéir à *telle* autorité, *ici et maintenant*, qui me demande de faire *ceci* et *cela* », ce qui constitue un ensemble d'éléments unis par accident.

Cette unité accidentelle des actions singulières s'observe plus facilement si on essaie de leur attribuer une nature unique. Cela se fait sans problème avec les êtres naturels qu'étudie le naturaliste : par exemple on est un homme ou on n'en est pas un, on est un chien ou on n'en est pas un, on est un vivant ou on n'en est pas un, point final. Socrate est un homme. Fido n'est pas un homme, mais un chien. Gertrude n'est pas un vivant, mais une roche, un minéral. Socrate *n'est pas à la fois* un homme, un chien et une roche. Il a une nature unique, celle d'être humain. Peut-on parler aussi catégoriquement des actions morales singulières qui font l'objet de la délibération éthique ? Il semble que non.

De fait, chaque action singulière nécessite déjà une *multiplicité* de vertus. C'est pourquoi Aristote a regroupé trois vertus cardinales : prudence, justice et courage, auxquelles se rattachent toutes les autres vertus dans chaque action vertueuse²³. Tout acte vertueux, en général, *sera à la fois* acte de prudence, de justice et de courage. Tout acte de libéralité, par exemple, *sera en même temps* acte de prudence, de justice et de courage. Certes, telle action requerra peut-être davantage de justice que de courage, telle autre davantage de courage que de justice, etc. Mais l'important est qu'une même action singulière incarne *plusieurs* qualités morales à la fois. En ce sens, il est impossible d'attribuer aux actions morales singulières « une » essence, c'est-à-dire une nature universelle et une par soi, contrairement à ce que peut faire le naturaliste avec les êtres naturels qu'il étudie. Cette impossibilité reflète – tel un effet sa cause – l'unité par accident des actions morales singulières. C'est le sens profond, me semble-t-il, de cette remarque de Pelletier :

La constitution d'un acte humain appelle nécessairement un *agent à faire quelque chose*, éventuellement en rapport à un *objet* matériel et/ou à des *personnes*, en usant possiblement d'*instruments*, d'une certaine *manière*, dans un *temps* et un *lieu* donnés, en vue d'une *intention*, tout en obtenant des *résultats* déterminés qui incluent, mais diffèrent plus ou moins, de l'intention. Voilà tous des *éléments essentiels* d'une action, sans lesquels elle ne serait pas ce qu'elle est et revêtirait une autre nature. [...] Mais voilà : chacun de ces éléments essentiels de l'acte comporte ensuite *une infinité de caractères*, généralement indifférents à sa bonté ou malice, mais occasionnellement *plus ou moins susceptibles de modifier la nature morale de l'acte*, d'en faire quelque chose de bon ou de mauvais, de meilleur ou de pire. Ces accidents entourant les éléments de l'acte, voilà *les circonstances de l'acte*²⁴.

Dans la vie concrète, une infinité de circonstances peuvent se présenter et les actes moraux singuliers doivent s'y adapter. C'est pourquoi ils consistent en une agglomération de plusieurs choses (agent, matière, but, instruments, etc.) changeant plus ou moins d'une situation à l'autre, jamais identiques entre elles, et chacune de ces choses peut présenter, comme le note Pelletier, des caractéristiques supplémentaires qui modifient la bonté ou la malice de l'acte dans son ensemble. Ainsi, juger de la bonté ou de la malice d'un acte singulier dépend d'une constellation d'éléments hétérogènes, une par accident. C'est cette constellation prise comme telle qui est jugée bonne ou mauvaise.

Maintenant, que peut-on déduire de cela pour déterminer si les raisonnements éthiques dont les prémisses et la conclusion sont *hôs epi to polu*? Reprenons le raisonnement suivant :

Il faut obéir aux lois.

Or s'arrêter au feu rouge est obéir aux lois.

Donc il faut s'arrêter au feu rouge.

C'est que de tels énoncés éthiques *hôs epi to polu* gardent une trace de l'unité par accident des actions morales singulières ; ils doivent être *adaptés* à cette unité par accident à laquelle ils devront s'appliquer. La prémisses majeure, par exemple, ne parle

pas de l'obéissance en elle-même, détachée de tout contexte, un peu comme le naturaliste peut parler de la nature humaine en elle-même, universellement. Mais elle parle toujours d'une obéissance *contextualisée*. Certes, il ne s'agit d'aucun contexte précis (on ne parle pas d'obéir spécifiquement aux lois de tel ou tel gouvernement immoral), mais du simple fait d'apparaître éventuellement «dans un contexte», celui-ci impliquant une unité par accident. Or, s'il se trouve bon d'obéir à l'autorité dans la plupart des contextes *singuliers* possibles, d'autres rendent cela mauvais.

Dans ce contexte, on comprend mieux pourquoi les énoncés éthiques *hôs epi to polu* présentent une distinction «de nature» avec ceux de la philosophie de la nature et s'excluent finalement de la portée des *Seconds analytiques* I.30 et II.12. Comme les énoncés éthiques *hôs epi to polu* ne portent pas sur des essences abstraites et unes par soi, ils ne peuvent pas se prêter à une démonstration. D'un tout accidentel, il est impossible d'avoir une démonstration de ses propriétés par soi²⁵, car un tout accidentel n'a pas de propriétés par soi. Au mieux, quand on entre dans le domaine proprement éthique (non pas les fondements naturels de celui-ci), on peut formuler des règles qui représentent confusément un «modèle» typique, celui qui se réalise la plupart du temps. Les cas singuliers doivent, non pas *s'identifier* à lui (comme ce serait le cas pour l'individu Socrate et l'universel «homme»: Socrate *est* un homme, Fido *n'est pas* un homme), mais lui *ressembler* suffisamment, *s'approcher* suffisamment de lui.

Conclusion

Le problème que j'ai abordé dans cet article touchait la nature non scientifique de l'objet de l'éthique. Même si Aristote laisse clairement entendre que cet objet n'est pas scientifique, certains commentateurs vacillent: en admettant dans les *Seconds analytiques* que les propositions *hôs epi to polu* se prêtent à démonstration, Aristote semble emporter par le fait même les règles éthiques *hôs epi to polu* dans le domaine de la science.

Il m'a semblé que le problème se résolvait en voyant que les conclusions de la philosophie de la nature portent sur un être

par soi, tandis que celles de la prudence portent sur un être par accident, ce que manifeste bien le fait que l'âme humaine présente plusieurs sortes d'indéterminations par rapport à l'accomplissement de son bien. Or seul l'être par soi fait l'objet de connaissance scientifique.

Au fond, ce qui permet au naturaliste d'accéder à un objet nécessaire, en dépit des exceptions qu'il observe dans la nature, c'est d'abord le type d'exceptions qui affectent son objet, qui sont dues simplement aux défaillances de la matière sensible *singulière*, et ensuite le type d'abstraction qu'il pratique sur son objet : celui-ci l'autorise à ne pas tenir compte de ces exceptions. L'éthique ne saurait pratiquer une telle abstraction, car elle vise à diriger l'action, qui se passe toujours dans le singulier et commande de tenir compte de la variabilité des circonstances, sur laquelle on ne peut qu'offrir des règles *hôs epi to polu*. Les termes qui apparaissent dans ces règles doivent être assez souples pour s'appliquer à une majorité de cas similaires. L'éthicien s'intéresse au singulier en tant que singulier. La science, au contraire, s'intéresse à l'universel et répugne le singulier. Comme elle veut faire agir dans le concret, l'éthique doit faire *croître ensemble* les choses (c'est d'ailleurs l'étymologie de « concret », *con crescere*), leur laisser leurs accidents, même les plus contingents si tant est qu'ils influent sur la bonté ou la malice de l'acte. Elle se retrouve, dès lors, devant une infinité d'objets différents, nuancés, plus ou moins similaires les uns aux autres. Au lieu d'appliquer un universel à des particuliers, comme le ferait le philosophe de la nature (« homme » par rapport à Socrate), il usera plutôt d'un modèle pour juger de copies approximatives, imparfaites. L'éthicien esquissera dès lors sa discipline, comme l'affirme Aristote, « à gros traits ».

-
1. Aristote, *Seconds analytiques*, trad. Pellegrin, Paris, Flammarion, 2005, I, 30, p. 219 et II, 12, 96a8-19, p. 299-301. Cf. Aristote, *Premiers analytiques*, trad. Crubellier, Flammarion, 2014, I, 13, 32b20-22; *Métaphysique*, trad. Duminil et Jaulin, Paris, Flammarion, 2008, VI, 2 et XI, 8. Cf. Crubellier et Pellegrin, *Aristote : le philosophe et les savoirs*, Paris, Éditions du Seuil, 2002, p. 155.

2. Aristote, *Seconds analytiques*, op. cit., I, 2, 71b16-19, p. 67.
3. Quand je substantifie l'expression «*hōs epi to polu*», par exemple en parlant de «l'*hōs epi to polu* éthique» ou de «l'*hōs epi to polu* naturel», il faut comprendre que je parle de tout «énoncé en éthique qui est recevable dans la plupart des cas» ou de tout «énoncé en physique qui est recevable dans la plupart des cas».
4. Aristote, *Éthique à Nicomaque*, trad. Bodéüs, Paris, Flammarion, 2004, I, 1, 1094b20-22, p. 51; cf. aussi, plus largement, *Ibid.*, 1094b12-27, p. 50-51.
5. *Seconds analytiques*, op. cit., I, 2, 71b9-12, p. 67.
6. Carlo Natali, *La saggezza di Aristotele*, Napoli, Bibliopolis, 1989, p. 42-43, ma traduction.
7. Mario Mignucci, «*Ὡς ἐπὶ τὸ πολὺ* et nécessaire dans la conception aristotélicienne de la science», dans *Aristotle on Science, the "Posterior analytics": proceedings of the eighth Symposium Aristotelicum*, Padova, Editrice Antenore, 1981, p. 201-203.
8. Cf. Terence Irwin, *Aristotle's first principles*, Oxford, Clarendon Press, 1988, p. 600, note 3.
9. Aristote, *Éthique à Nicomaque*, op. cit., I, 6, 1098a7-17, p. 70-71.
10. *Ibid.*, I, 10-11, 1099b8-1101b10, p. 79-88.
11. *Ibid.*, II, 1106b35-1107a1, p. 116.
12. *Ibid.*, II, 5, 1107a8-26, p. 117-118.
13. Aristote, *Seconds analytiques*, op. cit., I, 31, 87b38-39, p. 221; *De l'âme*, trad. Barbotin, Paris, Les Belles Lettres, 2009, II, 5, 417b22-23, p. 45-46; *Métaphysique*, op. cit., II, 6, 1003a14-15, p. 144 et XIII, 9, 1086b5-6, p. 440.
14. Aristote, *De l'âme*, op. cit., I, 1, 403a29-b19, p. 4-5. Cf. Charles de Koninck, *Abstraction de la matière II*, dans *Œuvres de Charles De Koninck - Tome 1 - Philosophie de la nature et de la science, volume 2*, 1957, p. 244. Il est à noter que, d'après un autre sens du mot «forme», on peut appeler «forme» l'essence. Et en ce sens du mot, «forme» ne s'oppose pas à «matière universelle ou commune», mais au contraire la signifie et l'inclut. C'est de cela qu'il s'agit dans le présent paragraphe.
15. Aristote, *Seconds analytiques*, op. cit., I, 6, 74b5-12, p. 95. Cf. *Ibid.*, I, 4, p. 81-87 et I, 6, p. 95-101. Cf. Aristote, *Métaphysique*, op. cit., VI, 2, 1026b4, p. 226.
16. Aristote, *Métaphysique*, op. cit., VII, 3, 1029a20-21, p. 237, légèrement modifié.

17. *Ibid.*, IX, 8, 1050b8-13, p. 312.
18. Aristote attribue à l'être mathématique une matière «intelligible», mais pas de matière sensible, laquelle permet le mouvement et donc la contingence et l'exception. Cf. *Ibid.*, VII, 11, 1036a3-12, p. 260.
19. *Ibid.*, VI, 2, 1027a13-15, p. 228.
20. Aristote, *Physique*, trad. Pellegrin, Paris, Flammarion, 2002, 252a15-20, p. 389-390.
21. Cf. Aristote, *Parties des animaux*, trad. Pellegrin, Paris, Flammarion, 2011, IV, 10, p. 421-445.
22. Aristote, *Catégories*, trad. Tricot, Paris, Librairie philosophique J. Vrin, 10, 12a29-32, p. 70 (je souligne).
23. Aristote, *Éthique à Nicomaque*, *op. cit.*, II, 3, 1105a28-33, p. 109.
24. Yvan Pelletier, «L'éthique, science approximative», dans *Peripatetikos*, n° 8, (2012), p. 103-104. (Comme conséquence de cela, cf. Thomas d'Aquin, *Somme théologique*, Éditions du Cerf, Paris, 2003, IaIIae, q. 61, a. 1, ad 1, p. 371-372). Pelletier peut donner l'impression de contredire l'affirmation que je viens de faire (que les actions morales singulières n'ont pas la nature d'une seule vertu morale à la fois): il semble accorder aux actions singulières d'avoir des «éléments essentiels», un «ce que c'est», une «nature». Mais il n'y a pas de contradiction. Pelletier reconnaîtrait qu'il n'emploie pas ces mots en leur sens strict, comme il vient dans les lignes précédentes de les appliquer à des choses unes par accident. User comme il le fait de ces mots est légitime ici pour autant qu'il s'agit de déterminer la «nature» *bonne* ou *mauvaise* d'une action singulière et qu'on doit pour ce faire traiter celle-ci comme un «tout», comme une «unité».
25. Aristote, *Seconds Analytiques*, *op. cit.*, I, 4, p. 81-87; *Métaphysique*, *op. cit.*, VI, 2, 1026b4, p. 226.



Action politique et faisabilité humaine de l'histoire chez Machiavel : le prince comme acteur ou auteur de l'histoire ?

WILLIAM CHAMPIGNY-FORTIER, *Université de Sherbrooke*

RÉSUMÉ : L'idée selon laquelle l'humanité est aux commandes de l'histoire est récente et ce n'est qu'à partir du XIX^e siècle qu'elle tend à remplacer les conceptions selon lesquelles l'humanité n'était qu'actrice au sein du processus historique. Cependant, si la faisabilité humaine de l'histoire est théorisée par des philosophes comme Hegel et Marx, il se peut que des traces soient présentes dès la Renaissance. En effet, des passages de l'œuvre de Machiavel montrent une conception de l'histoire où l'humanité semble être aux commandes de la production historique et agir non seulement à l'intérieur du processus, mais aussi sur l'histoire elle-même. Pour le voir, il s'avère intéressant de s'appuyer sur la démarche d'histoire sociale de la pensée politique développée par Ellen Meiksins Wood qui permet d'observer comment les concepts de Machiavel répondent à des questions politiques et sont chargés d'un sens particulier à cause des tensions qui menacent l'autonomie politique de Florence.

Introduction : Machiavel, précurseur d'une conception moderne de l'histoire ?

Agir dans l'histoire et faire l'histoire sont deux choses différentes, de la même manière que jouer une pièce de théâtre n'est pas la même chose que de l'écrire et de la mettre en scène. L'idée que l'humanité ne soit pas simplement actrice dans le processus historique, mais puisse revendiquer sa production et sa direction n'est donc pas banale. Dans un article sur l'action historique chez

Hegel et Marx, Mohammed Fayçal Touati note que c'est avec l'idéalisme hégélien qu'est développé « le principe de faisabilité humaine de l'histoire », c'est-à-dire l'idée que l'histoire est l'œuvre des êtres humains qui « apparaissent comme étant pleinement agissants au sein du processus historique¹ ». Il y a là une rupture avec les anciennes conceptions de l'histoire dans lesquelles le processus est dirigé par une instance transcendante comme Dieu, le destin ou un cycle perpétuel. Toujours selon Fayçal Touati, Marx va radicaliser cette idée qu'on retrouve chez Hegel en développant une conception de l'histoire où l'humanité n'est pas seulement agissante à l'intérieur du processus puisqu'elle intervient directement sur l'histoire étant donné que le « monde social » est entièrement « produit par l'activité humaine »².

Cette façon de concevoir le rapport entre l'action humaine et l'histoire qui peut sembler banale aujourd'hui n'est évidemment pas apparue spontanément aux philosophes. C'est au contraire une longue histoire intellectuelle qui y conduit et l'on peut distinguer dans ce processus quelques moments charnières, dont la Renaissance et l'œuvre de Machiavel. En effet, lire l'œuvre du philosophe florentin en s'intéressant à ce rapport entre action et histoire permet de déceler quelques passages où celui-ci semble évoquer une certaine faisabilité humaine de l'histoire. On peut penser à sa notion de *virtù* qui peut être comprise comme « le principe actif qui rassemble l'énergie humaine » qu'il oppose à la *fortuna* qui serait « constituée par les limites externes et intrinsèques qui s'opposent à cette action » donne l'impression qu'une emprise sur le processus est possible³. Évidemment, chez Machiavel il n'est pas question d'une humanité générique ou même de classes sociales, mais bien d'un personnage particulier : le prince virtuose. Certains passages de son œuvre portent à croire qu'il anticipe une vision de l'histoire très moderne en ce qui a trait à la place de l'action humaine. En revanche, d'autres passages pointent dans une autre direction et portent à croire que pour le philosophe de la Renaissance, les êtres humains et ne sont que les acteurs et les actrices d'une histoire sur laquelle leur emprise est inexistante.

Face à cette apparence de contradiction, l'aspect fortement conjoncturel des écrits de Machiavel peut fournir un premier indice pour analyser certains passages. Car, loin d'être une théorie abstraite sur la politique, la pensée du philosophe florentin aborde des questions pratiques très concrètes. Le pari qui est fait dans le présent article est que c'est en replaçant correctement l'œuvre et les concepts du philosophe florentin dans leur contexte qu'il est possible d'en apprendre sur sa conception du rapport entre l'action et l'histoire puisque la conjoncture donne un sens particulier à ses principaux concepts. Mais avant d'aborder les concepts et la conjoncture sociale, il convient de préciser davantage la problématique entourant le rapport entre action et histoire chez Machiavel. Par la suite, c'est le contexte qui fera l'objet de l'analyse afin de comprendre la société qui préoccupait le philosophe florentin. Une fois ce passage par le contexte effectué, ce sont les notions mobilisées dans l'œuvre de Machiavel qui seront abordées à la lumière des informations sur la conjoncture. Cela nous amènera vers la conclusion qui tentera de préciser quelle est la conception du rapport entre histoire et action chez l'auteur du *Prince*.

1. Le prince comme acteur ou auteur de l'histoire

La problématique au cœur de cet article concerne des passages qui semblent incompatibles où le personnage du prince apparaît parfois comme acteur dans l'histoire et parfois comme auteur de celle-ci. Pour mieux voir cette tension, deux extraits peuvent servir d'exemple. Dans le premier, tiré du chapitre VI du *Prince*, Machiavel disserte sur les personnalités dotées d'une grande virtuosité qui ont marqué leur époque. Le philosophe florentin mentionne notamment les figures d'Alexandre le Grand, de Moïse, de Cyrus, de Romulus et de Thésée pour représenter son concept de *virtù*⁴. À leur sujet, il écrit ceci :

[En] examinant bien leurs œuvres et leur vie, on ne trouve point qu'ils aient rien obtenu de la fortune, sinon l'occasion qui leur donna la matière où ils pussent introduire la forme qui leur plaisait ; sans cette occasion, leur *virtù* se fût perdue, et sans leur *virtù*, l'occasion se fût présentée en vain. [...]

Donc ces occasions ont fait l'heureuse réussite de ces personnages et l'excellence de leur *virtù* leur fit reconnaître l'occasion ; grâce à quoi leur pays devint glorieux et très heureux⁵.

Ici, le prince apparaît comme l'auteur de l'histoire puisque la fortune donne « la matière » et que la virtuosité produit la forme. Celui-ci n'est donc pas qu'un acteur dans l'histoire : il participe bel et bien à sa production et son action a une portée historique. Cette citation laisse difficilement entrevoir autre chose qu'une forme de faisabilité humaine de l'histoire. Pour soutenir le contraire, il faudrait être en mesure d'expliquer ce que peut signifier « introduire la forme qui [lui plaît] » s'il n'est pas question d'agir sur l'histoire, mais seulement à l'intérieur d'elle. En fait, Machiavel apparaît ici presque comme un précurseur de Marx puisque chez ce dernier, les êtres humains « font leur propre histoire, mais ils ne la font pas de plein gré, dans des circonstances librement choisies ; celles-ci, ils les trouvent au contraire toutes faites, données, héritage du passé⁶ ». Un héritage constitué par l'activité des générations passées, d'où le fait que malgré les contraintes, c'est bien l'humanité qui fait l'histoire. De la même manière, le prince ne choisit pas la matière puisqu'elle lui est fournie par la fortune, mais il détermine la forme et il y a là une ressemblance avec la citation de Marx où la production de l'histoire reste néanmoins le fait de l'action humaine et non d'une instance transcendante. D'autres chapitres du même texte peuvent aussi être cités pour défendre cette idée. C'est notamment le cas du chapitre XXV qui fait l'objet d'une analyse de Miguel E. Vatter dans laquelle il affirme qu'il s'agit de la démonstration que l'histoire est « l'effet de l'action libre » chez Machiavel puisque le la *fortuna* est présentée comme étant uniquement le résultat d'une faiblesse de la *virtù*⁷.

Si la citation du *Prince* ne manque pas de clarté, elle entre néanmoins en contradiction avec d'autres affirmations qui se trouvent dans l'œuvre du philosophe florentin. Ainsi, la prochaine citation, tirée du livre XXIX du *Discours sur la première décade de Tite-Live*, laisse aussi très peu de place au doute. Elle montre un Machiavel pour qui l'action des humains (et du prince) dans

l'histoire se limite à interpréter un rôle dans une pièce écrite par une force tout à fait extérieure. Cette force indépendante et transcendante est la fortune qu'il personnifie sous la forme d'une femme qui préside le processus historique. Celle-ci place là où elle en a besoin les personnes dotées d'une *virtù* suffisante pour accomplir les tâches qu'elle veut voir se réaliser ou élimine tous les éléments susceptibles de contrarier ses plans. Le philosophe florentin écrit :

Telle est la marche de la fortune : quand elle veut conduire un grand projet à bien, elle choisit un homme d'un esprit et d'une *virtù* tels qu'ils lui permettent de reconnaître l'occasion ainsi offerte. De même lorsqu'elle prépare le bouleversement d'un empire, elle place à sa tête des hommes capables d'en hâter la chute. Existe-t-il quelqu'un d'assez fort pour l'arrêter, elle le fait massacrer ou lui ôte tous les moyens de rien opérer d'utile⁸.

Le contraste avec la première citation est manifeste et le terme d'«acteur» convient certainement davantage que celui d'auteur pour décrire la situation exposée dans ce passage. Tout est déjà orchestré par la fortune qui est ici représentée comme une force démiurgique. Le prince virtuose apparaît comme un acteur à qui on a donné le meilleur rôle et qui possède une capacité particulière pour bien reconnaître l'occasion et la saisir pour s'illustrer, mais qui n'est pas l'auteur de la pièce. Il y a là, au moins en apparence, une contradiction flagrante avec la citation précédente puisque la forme est déjà donnée ou prédéterminée et il ne reste plus qu'à jouer la scène qui la fait advenir. La question est donc de savoir dans quelle mesure l'action humaine fait l'histoire chez Machiavel et quel est le rôle du prince virtuose. En est-il l'acteur principal ou bien est-il l'auteur de la pièce en plus d'en être l'acteur ?

Pour éclaircir ce lien entre action humaine et histoire dans l'œuvre de Machiavel il s'avère intéressant de s'inspirer de la démarche d'histoire sociale des idées politiques telle que l'envisage Ellen Meiksins Wood parce qu'il semble important d'aller voir quels problèmes concrets préoccupaient Machiavel et surtout, quelles sont les déterminations historiques derrière ses concepts. Ainsi, loin de

prendre les notions de *virtù*, de *fortuna* et d'occasion comme des abstractions indéterminées et universelles, une méthode d'histoire sociale des idées politiques cherche plutôt à examiner comment les catégories sont développées dans des contextes singuliers qui leur donnent un sens. C'est pourquoi une part considérable du présent article doit porter sur l'histoire avant d'en arriver aux concepts eux-mêmes qui seront examinés à la lumière des informations sur la conjoncture sociale et politique.

2. La cité-État de Florence et les tensions locales, régionales et continentales

Dans ses carnets de prison, l'intellectuel italien Antonio Gramsci note que l'œuvre de Machiavel est l'expression d'une époque marquée, sur le plan social et politique, par trois sources de tensions à des niveaux différents. D'abord, il y a les tensions internes qui affligent la cité-État de Florence et notamment celles qui concernent les relations conflictuelles entre les classes sociales. Ensuite, les conflits et les guerres qui opposent entre eux les États d'Italie qui formaient une mosaïque très inégale. Finalement, il y a la menace que faisaient peser les nouveaux États-nations comme la France et l'Espagne et qui forçait les cités-États d'Italie à chercher un moyen pour ne pas se faire conquérir. Gramsci observe donc trois niveaux de tensions : local avec les rapports de classes, régional avec les guerres internes de l'Italie et continental avec la construction et la consolidation de nouvelles entités étatiques puissantes⁹.

Il se trouve que ces éléments sont bel et bien confirmés par plusieurs historiens et historiennes. Alain Tallon va notamment dans le même sens par rapport aux tensions entre les États et l'apparition de nouvelles entités étrangères puissantes¹⁰. Il effectue même un lien direct entre le contexte et son influence sur la pensée de Machiavel :

L'histoire mouvementée de Florence pendant la Renaissance explique peut-être pourquoi cette ville a été le lieu privilégié d'intenses réflexions sur la politique. La république florentine passe sous la coupe des Médicis en 1434 pour ne s'en débarrasser que lors de l'invasion française de 1494. Restaurés en 1512, les Médicis sont à nouveau chassés

en 1527, pour revenir définitivement en 1530 et abolir la république, remplacée par le principat. C'est dans ce contexte d'instabilité chronique et de conflits civiques qu'il faut situer la pensée de Nicolas Machiavel (1469-1527)¹¹.

C'est aussi le cas d'Ellen Meiksins Wood dans le second tome de son histoire sociale de la pensée politique. Celle-ci met en évidence les tensions et les conflits entre les classes sociales à l'intérieur de la cité-État de Florence et s'intéresse en particulier au processus de transition du féodalisme au capitalisme en montrant les conséquences pour les cités-États commerciales d'Italie. Elle écrit :

En rivalité constante entre eux, et souvent en guerre ouverte, les Italiens sont particulièrement en danger devant les ambitions territoriales des monarchies européennes. Des centres comme Venise et Florence, qui assurent des liens commerciaux indispensables, perdent de l'importance quand la fragmentation féodale fait place à des États centralisés, forts de leur supériorité militaire et entretenus par les bénéfices commerciaux de l'expansion impériale¹².

Cette analyse est également partagée par Jean Meyer dans une entrée du *Dictionnaire de la Renaissance* de l'*Encyclopædia Universalis*. Celui-ci explique qu'en un siècle, l'Europe a vu disparaître les États féodaux comme la Bretagne et la Franche-Comté qui sont intégrés aux grands États-nations. Une des conséquences pour les cités-États italiennes a été une perte importante d'influence et de pouvoir politique¹³. Meiksins Wood soulève d'ailleurs à quel point il est paradoxal que ce soit précisément à ce moment où l'indépendance des cités-États est sur le déclin que le discours de l'humanisme civique atteint son apogée alors que ce qui le caractérise est de plaider pour les vertus de l'autonomie de ce type d'entité politique¹⁴. Elle poursuit en incluant Machiavel dans ce contexte pour montrer à quel point les tensions de l'époque sont bel et bien une préoccupation qui traverse son œuvre. Elle écrit que Machiavel réfléchit la politique en ayant toujours en tête les monarchies européennes qui se développent et les risques qui pèsent sur Florence et son autonomie politique¹⁵.

En outre, l'analyse de ce contexte de tensions entre les États d'Italie doublé d'une menace que font planer les États-nations en pleine construction doit être complétée, comme le notait déjà Gramsci, par une analyse des rapports de classe à l'intérieur même de Florence¹⁶. Sur ce point aussi, l'ouvrage de Meiksins Wood permet de bien cerner les rapports qui existaient dans la cité-État. Dans son deuxième chapitre, elle écrit :

Ce qui distingue le cas italien, et qui aide à comprendre les caractéristiques de la pensée politique de la Renaissance italienne, c'est que la « propriété politiquement constituée » est vraiment politique, c'est-à-dire que les droits et les privilèges extra-économiques sur lesquels repose le pouvoir économique viennent de la communauté civique, et dépendent non pas des pouvoirs individuels du seigneur mais du fait d'être membre d'une corporation civique. Les conflits sociaux se jouent sur le terrain civique, pas seulement dans les luttes ouvertes ou les révoltes organisées, mais dans les transactions quotidiennes, de la vie civique, dans un milieu urbain où toutes les parties en présence, individus ou entités collectives, sont toujours face à face en tant que citoyens ou aspirants à un statut civique. Les liens inextricables entre pouvoir économique et forces « extra-économiques » impliquent que les rivalités économiques, ou les conflits sociaux sur la propriété et les inégalités de richesses, sont aussi des luttes pour le pouvoir civique, toujours à deux doigts de basculer dans la guerre ouverte¹⁷.

Ainsi, un risque élevé de guerre civile hante Florence au même moment où les tensions régionales et continentales mettent en péril l'autonomie de la cité-État. Le premier élément que mentionne Meiksins Wood et sur lequel il faut revenir pour apporter quelques précisions, est cette idée que la Renaissance florentine se caractérise sur le plan économique par le fait que « les droits et les privilèges extra-économiques sur lesquels repose le pouvoir économique viennent de la communauté civique¹⁸ ». Cela signifie qu'à cette époque, la relation entre pouvoir politique et pouvoir économique était directe : il y avait une imbrication évidente de ces sphères. Meiksins Wood explique que contrairement à ce qui a généralement

lieu dans l'économie capitaliste où la « production rentable » et la « productivité accrue du travail » déterminent le succès commercial, l'économie de la Renaissance florentine est marquée par le fait que ce sont des facteurs « extra-économiques » qui sont la source de ce succès¹⁹. À titre d'exemple, elle évoque notamment le « contrôle des réseaux commerciaux », les liens dynastiques ou encore les « postes de pouvoir dans les oligarchies régnautes²⁰ ».

Ce sont donc ces facteurs qui influencent principalement les succès commerciaux et il faut bien voir que les sphères de l'économie et du politique sont loin d'être séparées. Elles sont plutôt bien imbriquées et leur unité a pour conséquence de créer une situation interne tendue pour les cités-États. Mais avant de poursuivre sur cette instabilité, il faut également avoir un portrait plus global des classes sociales de la Renaissance italienne et porter le regard sur leur accès à la sphère politique. De ce côté, Meiksins Wood explique que les seuls qui avaient un accès constant à cette sphère politique étaient les familles patriciennes et les grandes guildes. Elle note par ailleurs que « dans l'histoire de Florence, les batailles politiques tournent souvent autour du statut politique des guildes de moindre importance²¹ ». Quant aux classes laborieuses, elles sont complètement exclues de la sphère politique sauf exception - comme ce fut le cas lors de certaines révoltes²². Ainsi, l'accès à la sphère politique est un terrain de conflictualité important de la Renaissance florentine et l'unité des sphères politiques et économiques donne un caractère de lutte pour le pouvoir à la concurrence économique. À cela il faut ajouter le fait que plusieurs dynasties de la Renaissance comme les Sforza, les Aragonais et les Médicis sont récentes à l'époque et ont de ce fait une faible légitimité qui les expose à « divers complots intérieurs²³ ». Les causes de cet état de conflictualité et d'instabilité interne sont d'ailleurs bien décrites par Meiksins Wood :

Les rivalités économiques entre les familles de marchands ne prennent jamais la forme d'une simple compétition sur le marché mais elles se doublent toujours d'une rivalité politique. La course aux charges publiques importantes et la domination d'une famille dépendent de son statut dans

un réseau complexe de producteurs et de clients, forcément agité par les luttes entre factions, souvent avec le soutien de puissances étrangères²⁴.

Justement, ces puissances étrangères jouent un rôle très important dans *Le Prince* et dans *L'art de la guerre* puisque Machiavel réfléchit dans ces textes à la façon de conserver le pouvoir non seulement à l'intérieur de la cité-État, mais aussi face aux autres entités étatiques²⁵. Or, comme le soulignait déjà Gramsci, il s'agit d'une époque où les conflits entre les États d'Italie sont déterminants et se doublent d'une situation continentale qui commence aussi à être dangereuse, en grande partie parce que de grands États-nations se consolident²⁶. De plus, une donnée importante à considérer lorsqu'il est question des relations entre les États à cette époque concerne la forte croissance des dépenses militaires. Alain Tallon écrit :

Les guerres d'Italie obligent les États européens à recruter des armées beaucoup plus nombreuses : on passe de troupes de quelques milliers d'hommes à des effectifs de plusieurs dizaines de milliers. Ces soldats sont des mercenaires, recrutés dans toute l'Europe, mais plus particulièrement dans certaines régions comme la Suisse. [...] Enfin, les dépenses militaires ne cessent pas en temps de paix, car de plus en plus d'États entretiennent une armée permanente²⁷.

Par ailleurs, ce débat de l'époque qui oppose l'armée de mercenaires à l'armée permanente est loin d'être étranger à l'œuvre de Machiavel qui se montre partisan d'une armée professionnelle dans la conclusion du *Prince*²⁸. Cette prise de position est elle-même fortement ancrée dans le contexte de l'époque évidemment, mais surtout, elle montre à quel point le philosophe florentin était préoccupé par le maintien de l'autonomie de la cité-État dans un contexte de tensions régionales et continentales. Meiksins Wood écrit à ce sujet que la conviction de la nécessité d'une armée citoyenne, par opposition à une armée mercenaire, est fortement liée à ce combat politique et aux dangers qui planent sur la cité²⁹. C'est un enjeu d'une haute importance pour Machiavel et il sera démontré qu'il permet d'éclairer certains concepts comme ceux de *virtù*, de

fortuna ou d'occasion en montrant comment les tumultes et l'état d'urgence donnent à l'action du prince une portée exceptionnelle sur le cours de l'histoire.

3. L'état d'urgence, l'occasion et les tumultes dans l'œuvre de Machiavel

Comme mentionné précédemment, la section sur la conjoncture sociale et historique n'est pas une simple mise en contexte, mais bien un élément essentiel de la méthodologie déployée pour éclairer le rapport entre action et histoire chez Machiavel. Avant d'aller aux textes du philosophe florentin, il faut cependant aborder ses principaux concepts en montrant comment la conjoncture les charge d'un sens particulier. Il faut donc se pencher sur le rapport de Machiavel au politique avant d'étudier les notions de *virtù*, de *fortuna* ou d'occasion.

Au sujet du rapport de Machiavel au politique, Yves Charles Zarka écrit que pour le philosophe florentin, ce domaine « concerne la vie en commun des hommes en tant qu'elle est dominée par la lutte et l'affrontement pour le pouvoir³⁰ ». Souvent qualifiée de réaliste, cette conception se base sur une « analyse froide et amoral du pouvoir³¹ ». Mais le plus important en ce qui concerne les objectifs de la présente recherche, c'est que l'auteur du *Prince* ne part pas de grands principes pour ensuite formuler une théorie normative de l'action politique. Au contraire, comme secrétaire du gouvernement florentin il a pu observer les « mécanismes pratiques de la politique » et ainsi élaborer une théorie normative de l'action dont l'ambition est de correspondre aux meilleures stratégies pour parvenir et se maintenir au pouvoir³². Mais cet enjeu de la prise et du maintien au pouvoir est ouvertement lié à un but précis qui est de sauver l'autonomie politique de la cité-État de Florence. C'est pourquoi il faut porter une attention aux circonstances : Machiavel ne s'intéressait pas au politique comme un objet abstrait de son contexte, mais bien comme il se présentait en situation à lui dans un contexte où l'objectif qu'il vise est menacé dans sa réalisation par la consolidation des nouveaux États-nations ainsi que les tensions internes des cités-États.

C'est ici qu'il faut aborder le texte de Zarka dans lequel il souligne que « *Le Prince* est entièrement dédié à la politique en état d'urgence quand tout semble perdu³³ ». Il précise que la pensée de Machiavel est tournée vers « la politique en situation d'exception » et ce, y compris dans le *Discours sur la première décade de Tite-Live*³⁴. Cet état d'urgence et d'exception concerne autant la « guerre extérieure » que les « désordres intestins » ou même « les deux à la fois », ce qui rejoint bien ce qui a été présenté dans la section sur le contexte social et politique tendu où l'autonomie politique de Florence est en péril³⁵. En outre, l'objectif de Machiavel dans *Le Prince* est de fournir une théorie normative permettant au prince d'accéder et de se maintenir au pouvoir dans des circonstances ardues. C'est d'ailleurs un élément important du célèbre passage sur le lion et le renard où il explique comment le prince doit être capable de faire usage de la force ou de la ruse selon ce que le contexte nécessite³⁶. En ce qui concerne la prise en compte de cette situation d'exception dans la lecture de l'œuvre du philosophe florentin, Zarka écrit :

Dans l'état d'urgence, l'homme politique, l'homme d'État, le prince prend la figure même du héros. Il faut entendre ici le héros dans les termes mêmes de Machiavel, c'est-à-dire en fonction des notions de *virtù* et de *fortuna*. Le héros politique est un homme doté d'une *virtù* exceptionnelle qui lui permet d'avoir le dessus sur la fortune au point de la maîtrise et d'y inscrire son action comme la forme dans la matière. Bien entendu, pour Machiavel, il ne saurait s'agir là d'un rapport permanent ou même simplement stable. Le héros politique tombera, c'est là sa stratégie, dès que les temps auront changé. Ce qui est en jeu dans le rapport *virtù/fortuna*, c'est la question de la rencontre entre l'homme et la situation ou le moment politique. Il n'y a de changement politique que lorsque la situation appelle ce changement et corrélativement, lorsqu'il y a quelqu'un pour répondre à l'occasion du moment. C'est dans cette interaction que se constituent ensemble le héros politique et l'événement historique³⁷.

Ici, il faut bien comprendre cette relation particulière entre le moment et l'action politique. Dans les mots de Zarka, il y a une sorte de prescription par les circonstances : tout n'est pas possible, mais il y a néanmoins des possibilités concurrentes dont une est prescrite par la situation. Cependant, les possibilités ne s'actualisent pas d'elles-mêmes et c'est l'action qui détermine *in fine* comment se produit l'événement historique. Une brèche dans le processus s'ouvre alors et l'action virtuose peut modifier radicalement les circonstances : c'est la fameuse occasion évoquée par Machiavel.

Ce concept permet d'articuler les notions de *virtù* et de *fortuna*, car il s'agit de leur point de rencontre temporaire. Ici il faut revenir à Zarka, parce que l'occasion est chez Machiavel un moment politique critique, un « état d'urgence » et d'exception où tout peut basculer et où la *virtù* peut déterminer le cours de l'histoire³⁸. Il y a également des liens à faire avec la notion de tumultes dans l'œuvre du philosophe florentin. Dans un chapitre sur ce sujet, Fabio Raimondi exprime une idée qui va tout à fait dans le même sens que ce qu'affirme Zarka à propos de l'état d'exception. Il explique :

Les tumultes sont des moments extralégaux (extrajudiciaires) et précisément pour cette raison ils comptent parmi les événements politiques par excellence - d'une politique qui ne se conçoit pas toujours et uniquement comme médiation (action juridique) et, par conséquent, comme répression des conflits, mais également comme force productrice d'innovations dirigée vers le « vivre libre et civil », au moyen de luttes si nécessaire³⁹.

En somme, une fenêtre d'opportunité s'ouvre à certains moments et le prince, qui est d'ordinaire un acteur de l'histoire, peut agir sur le processus et changer le cours de l'histoire par son action. Il ne s'agit pas d'une ouverture permanente et le prince redeviendra bien assez vite un acteur d'une histoire qui le dépasse, mais il existe bien un moment où la *virtù* du prince peut faire l'histoire. Ici il faut insister sur l'aspect probable, car rien n'est garanti et il est également possible que l'action ne parvienne pas à inscrire de modifications historiques durables. Raimondi va jusqu'à affirmer

qu'en fait, les tumultes «sont la *forme politique de la fortune*» : un «mouvement chaotique» qui rend possible et qui, en même temps, peut miner les «agrégats» politiques⁴⁰. En d'autres mots, les tumultes font et défont les institutions et les structures collectives. Quel rôle alors pour la *virtù* ? Raimondi écrit :

Si les tumultes ne conduisent pas une cité au seuil de la dissolution, ils n'ont pas de fonction politique positive car, parfois, c'est seulement face à une perte possible de la liberté - comme il arrive dans la guerre - que la vertu et les moyens d'unions se régénèrent. La vertu (*virtù*), la capacité à affronter la fortune, naît de la mise en jeu de son existence et de sa liberté pour construire des institutions qui les sauvegardent et les reproduisent⁴¹.

C'est donc bien de manière exceptionnelle et dans l'état d'urgence que le prince doté de *virtù* pourrait agir sur l'histoire et non pas simplement à l'intérieur d'elle. L'analyse des notions d'occasion et de tumultes dans l'œuvre du philosophe florentin permet donc de comprendre dans quel type de situation l'action peut faire l'histoire. Par ailleurs, les liens avec le contexte historique sont évidents puisque les tumultes dont il a été question ne sont pas absents de la Renaissance italienne où le déclin et l'instabilité de la forme cité-État manifeste les conditions propices à l'action vertueuse. Ceci ayant été abordé, il faut maintenant aller vers les textes de Machiavel afin de montrer concrètement comment certains passages complexes peuvent être mieux compris à l'aide des éléments de contexte présentés précédemment.

4. Machiavel et la faisabilité humaine de l'histoire

À ce stade-ci, il est indéniable que le personnage du prince vertueux n'est pas qu'un simple acteur. Il existe une zone d'exception particulière : les situations critiques où l'action vertueuse joue un rôle décisif entre des alternatives historiques. En temps normal, la trajectoire historique n'est pas déterminée par les êtres humains, mais il existe des situations particulières dans lesquelles la configuration historique prend la forme d'un embranchement où l'action peut déterminer quelle possibilité peut se réaliser.

Le prince est donc acteur d'une histoire sur laquelle il a bien peu de prise, mais à certains moments, il peut venir modifier la pièce et conduire à la réalisation d'une séquence plutôt que d'une autre à condition qu'il y ait rencontre entre la *virtù* et les circonstances propices. Par le fait même, le prince virtuose n'agit plus à l'intérieur d'une histoire déterminée par des forces supérieures, il agit sur elle en déterminant l'issue d'une situation d'urgence et d'exception. La section sur le contexte social et politique a permis de montrer en quoi les circonstances de son époque sont bel et bien critiques et se prêtent à ce type de théorie, que ce soit à cause des menaces externes qui pèsent sur Florence ou à cause de ses contradictions internes.

Il convient maintenant d'aller vers les textes de Machiavel pour voir si cette hypothèse correspond bien à leur contenu. D'abord, il faut revenir sur les deux extraits proposés dans l'introduction et qui ont été présentés comme contradictoires. Il s'agit du chapitre VI du *Prince* dans lequel Machiavel fait référence à des figures historiques qui ont montré la force de leur *virtù* et du livre XXIX du *Discours* qui insiste plutôt sur la puissance de la *fortuna*. Dans le premier passage, le mot qui est le plus important est « occasion »⁴², car la démonstration qui a été faite en s'appuyant sur le texte de Zarka visait justement à montrer comment ce terme est particulièrement important chez Machiavel. Il doit être évalué à la lumière de la situation d'urgence ou d'état d'exception qui caractérise son œuvre. Ainsi, l'occasion n'est pas qu'un synonyme d'opportunité, elle nomme un moment critique où l'action virtuose peut véritablement faire l'histoire : un point de bascule où tout peut changer.

Pour ce qui est de la deuxième citation, il faut bien voir que la personnification de la fortune est une métaphore qui correspond à une vision déterministe où ce sont des facteurs qui dépassent le prince qui font l'histoire. Ainsi, le cours des choses n'est pas le fait de l'humanité. Mais, il faut aussi remarquer que la citation évoque la *virtù* d'un personnage capable de « conduire un grand projet à bien ». Il y a là, pour un moment qui n'est pas permanent, une fenêtre d'opportunité où l'action d'un prince peut dépasser le cours

ordinaire des choses et devenir une action historique qui bâtit ou défait « un empire⁴³ ». Ce sont les tumultes analysés par Raimondi. Le caractère extraordinaire et exceptionnel de l'action virtuose est bien identifié.

Par conséquent, l'apparente contradiction que nous avons soulevée en première partie trouve résolution grâce aux notions d'état d'urgence et de tumulte. Cependant, cette première conclusion ne permet pas encore de réconcilier le chapitre XXV du *Prince* avec l'hypothèse soutenue jusqu'ici. Il convient de présenter un extrait crucial de ce chapitre qui s'avère particulièrement épineux pour l'hypothèse ici défendue :

Je compare la fortune à l'une de ces rivières torrentueuses qui, dans leur colère, noient à l'entour les plaines, détruisant les arbres et maisons, dérobent d'un côté de la terre pour la porter ailleurs ; chacun fait devant elles, tout le monde cède à leur fureur, sans y pouvoir mettre rempart aucun. Malgré cela, les hommes, quand le temps est paisible, ne laissent pas d'avoir la liberté d'y pourvoir par digues et par levées, de sorte que, si elles croissent une autre fois, ou elles se dégorgeront dans un canal, ou leur fureur n'aura point si grande licence et ne sera pas si ruineuse. Ainsi en est-il de la fortune, qui montre sa puissance aux endroits où il n'y a point de force dressée pour lui résister, et qui porte ses assauts au lieu où elle sait bien qu'il n'y a point de digues ni de levées pour lui tenir tête. Et si vous considérez bien l'Italie, qui est le siège de ces révolutions et le pays qui leur a donné le branle, vous la verrez être une vraie campagne sans levées ni digues ; or si elle était protégée de convenable *virtù*, comme est l'Allemagne, la France et l'Espagne, ou cette crue n'aurait pas fait si grandes révolutions, ou bien ne serait pas du tout advenue. Voilà qui suffit pour ce qui est de tenir tête à la fortune *in universali*⁴⁴.

Le problème que représente le passage en question est qu'il s'agit d'une inversion totale des proportions qui ont été posées précédemment où la fortune dirige l'histoire presque tout le temps et où l'action virtuose qui peut intervenir sur le processus est l'exception. Dans le chapitre XXV, Machiavel emploie une

métaphore qui, au contraire, fait de l'action virtuose la norme et du triomphe de la fortune une exception due au contexte d'instabilité qui est celui des cités-États d'Italie.

En revanche, il est aussi possible d'aborder autrement ce passage. Un des principes importants de l'histoire sociale de la pensée politique telle que l'envisage Meiksins Wood est qu'on ne peut pas situer un ou une philosophe dans son contexte « si l'on ne comprend pas les problèmes que lui posent non seulement tel ou tel épisode politique, mais également les changements sociaux de plus grande envergure⁴⁵ ». Or, au-delà des tumultes qui ont été abordés jusqu'ici sous l'angle des tensions locales, régionales et continentales, un enjeu qui marque particulièrement la Renaissance et la pensée de Machiavel est la transformation des États. En un siècle, des changements d'envergure se sont produits : des formes étatiques disparaissent et d'autres se développent alors que les cités-États d'Italie doivent affronter cette grande reconfiguration et se redéfinir elles-mêmes.

C'est en ayant ces éléments en tête qu'il est possible de relire autrement le chapitre XXV du *Prince*. En effet, il faut remarquer que contrairement aux autres passages abordés jusqu'à maintenant, celui-ci n'aborde pas la *virtù* en prenant pour objet des personnalités comme il le fait ailleurs, mais des États : l'Allemagne, la France et l'Espagne. Ceux-ci seraient épargnés par la fortune et s'en tireraient vraiment mieux comparativement à l'Italie accusée de manquer de *virtù*⁴⁶. Or, il est intéressant de faire un parallèle entre ce passage et le dialogue du dernier livre de *L'Art de la guerre* où le personnage de Fabrizio effectue une comparaison entre l'Italie, la Suisse et l'Espagne⁴⁷. Ce dernier tente d'expliquer pourquoi les princes italiens vont d'échec en échec et effectue ensuite un éloge des armées professionnelles en critiquant l'usage d'armées de mercenaires :

Quelle est la cause de ces désastres ? c'est que nos institutions militaires étaient et sont encore détestables, et que personne n'a su adopter celles récemment établies chez d'autres peuples. Jamais on ne rendra quelque lustre aux armes italiennes que par les moyens que j'ai proposés, et par la

volonté des principaux souverains d'Italie ; car pour établir une pareille discipline, il faut avoir des hommes simples, grossiers et soumis à vos lois, et non pas des débauchés, des vagabonds et des étrangers⁴⁸.

Comme cela a été mentionné précédemment, cette question de l'armée professionnelle comparée à l'armée de mercenaires est particulièrement importante pour Machiavel⁴⁹. Plus encore, elle s'intègre dans une grande tension qui traverse son œuvre : d'une part, l'idéal d'autonomie de la cité-État ainsi que le maintien d'une certaine forme étatique et d'autre part, la fascination pour les nouvelles formes émergentes qui semblent plus résilientes et puissantes. Il est intéressant d'aborder le chapitre XXV du *Prince* avec cette clé d'interprétation, car le passage cité précédemment apparaît alors comme une référence explicite à cette reconfiguration des États où la *virtù* fait défaut à l'Italie. D'ailleurs, le chapitre suivant qui est la conclusion du texte est une sorte de manifeste qui présente le contexte comme étant mûr pour l'action d'un prince voulant confronter sa *virtù* à la fortune pour « prendre l'Italie » et la libérer de la « tyrannie barbare⁵⁰ ». Il s'agit bien d'une action qui transformerait profondément le cours de l'histoire.

Ainsi, au lieu de faire la démonstration que Machiavel développe une « conception moderne de l'histoire comme effet de l'action humaine libre », ce passage du chapitre XXV peut être interprété sous l'angle de la reconfiguration des États et des tâches que les circonstances prescrivent au prince virtuose⁵¹. Le philosophe florentin est donc bel et bien moderne, mais pas forcément pour sa conception de l'histoire, car l'action sur le processus reste bien limitée à des situations d'exception qui sont rarissimes.

Conclusion

La prise en compte du contexte social et politique dans l'analyse de l'œuvre de Machiavel a permis de porter un nouveau regard sur certains passages, notamment ceux où les concepts d'occasions et de tumultes sont évoqués. Il en est ressorti principalement que la pensée du philosophe florentin porte sur l'état d'exception et que l'occasion où le prince peut utiliser sa *virtù* pour agir sur l'histoire

est, justement, loin d'être la norme. Or, l'auteur du *Prince* a écrit son texte dans un contexte tumultueux durant lequel une forme étatique particulière est sur le déclin et se retrouve menacée de l'extérieure comme de l'intérieur. C'est pourquoi la démarche s'appuyant sur l'histoire sociale de la pensée politique était si pertinente : elle permet de montrer comment des concepts abstraits sont historiquement chargés et cela a permis de mieux comprendre comment le philosophe florentin envisage le rapport entre action politique et histoire.

Bien que Machiavel ne théorise pas la faisabilité humaine de l'histoire, il est intéressant de constater que ses idées rompent tout de même avec les anciennes conceptions de l'histoire puisque celle-ci n'est pas entièrement régie par une force suprahumaine et que l'action politique occupe une place importante dans le cours des événements. Il n'est pas question d'une humanité qui fait l'histoire, mais le personnage du prince a tout de même la possibilité d'intervenir sur le processus à certains moments, ce qui est assez nouveau pour l'époque. Il n'est donc pas absurde de situer la pensée de Machiavel comme une sorte de maillon dans une longue chaîne d'histoire intellectuelle qui conduit jusqu'à Marx et à l'idée que le monde social est entièrement « produit par l'activité humaine⁵² ». En effet, la conception réaliste de l'action politique qui est celle du philosophe florentin laisse une place à l'activité humaine et permet d'envisager le prince comme un acteur d'exception capable d'orienter quelque peu la direction de l'histoire grâce à sa *virtù*. Bien sûr, sa vision est bien différente de celle d'Hegel et de Marx sur plusieurs points et il n'aborde pas l'histoire comme une dialectique avec une visée particulière, mais l'œuvre de Machiavel montre toutefois que l'idée d'une action humaine faisant l'histoire a des racines qui puisent dans la Renaissance italienne.

-
1. Mohammed Fayçal Touati, « L'action historique chez Hegel et Marx : de l'esprit aux masses », *Cahiers philosophiques*, n° 121, 2010, p. 33-34.
 2. *Ibid.*, p. 51.

3. Nicolas Machiavel, *Le Prince et autres textes*, Paris, Éditions Gallimard, 1980, p. 444.
4. *Ibid.*, p. 57.
5. *Ibid.*, p. 57-58.
6. Karl Marx, «Le 18 Brumaire de Louis Bonaparte», dans Karl Marx, *Les Luittes de classes en France*, Paris, Éditions Gallimard, 1994, p. 176.
7. Miguel E. Vatter, «Chapitre XXV du *Prince*. L'histoire comme effet de l'action libre», trad. Charles T. Wolfe, *Presses Universitaires de France*, 2001, p. 210.
8. Nicolas Machiavel, *op. cit.*, p. 228.
9. Antonio Gramsci, «The Modern Prince», trans. Quintin Hoare et Geoffrey Nowell Smith, in Antonio Gramsci., *Selections from the Prison Notebooks*, New York, International Publishers, 1971, p. 140.
10. Alain Tallon, «L'État de la Renaissance», dans Alain Tallon, *L'Europe de la Renaissance*, Paris, Presses Universitaires de France, 2013, p. 28.
11. *Ibid*
12. Ellen Meiksins Wood, *Liberté et propriété. Une histoire sociale de la pensée politique occidentale de la renaissance aux lumières*, trad. Véronique Dassas et Colette St-Hilaire, Montréal, Lux Éditeur, 2014, p. 84.
13. Jean Meyer, «États de la Renaissance», dans *Dictionnaire de la Renaissance*, Paris, Encyclopædia Universalis et Albin Michel, 1998, p. 317.
14. Ellen Meiksins Wood, *op. cit*, p. 84.
15. *Ibid.*, p. 88-89.
16. Antonio Gramsci, *op. cit*, p. 140.
17. Ellen Meiksins Wood, *op. cit*, p. 79-80.
18. *Ibid.*, p. 79-80.
19. *Ibid.*, p. 75.
20. *Ibid.*, p. 76.
21. *Ibid.*, p. 78.
22. *Ibid.*
23. Alain Tallon, *op. cit*, p. 25-44.
24. Ellen Meiksins Wood, *op. cit*, p. 77.
25. Nicolas Machiavel, *op. cit*, p. 144-146.
26. Antonio Gramsci, *op. cit*, p. 140.
27. Alain Tallon, *op. cit*, p. 37-38.
28. Nicolas Machiavel, *op. cit*, p. 144-146.

29. Ellen Meiksins Wood, *op. cit.*, p. 87-88.
30. Yves Charles Zarka, « Machiavel et nous », dans Yves Charles Zarka et Cristina Ion (dir.), *Machiavel : le pouvoir et le peuple*, Paris, Éditions Mimésis, 2015, p. 31.
31. Alain Tallon, *op. cit.*, p. 28.
32. *Ibid.*, p. 29.
33. Yves Charles Zarka, *op. cit.*, p. 16.
34. *Ibid.*
35. *Ibid.*, p. 15-16.
36. Nicolas Machiavel, *op. cit.*, p. 107-108.
37. Yves Charles Zarka, *op. cit.*, p. 19.
38. *Ibid.*
39. Fabio Raimondi, « Les “tumultes” dans *Le Prince* et dans les *Discours*. Notes pour un lexique machiavélien des luttes », dans Yves Charles Zarka et Cristina Ion (dir.), *Machiavel : le pouvoir et le peuple*, Paris, Éditions Mimésis, 2015, p. 169.
40. *Ibid.*, p. 171.
41. *Ibid.*, p. 172.
42. Nicolas Machiavel, *op. cit.*, p. 57-58.
43. *Ibid.*, p. 228.
44. Nicolas Machiavel, *op. cit.*, p. 138-139.
45. Ellen Meiksins Wood, *op. cit.*, p. 66-67.
46. Nicolas Machiavel, *op. cit.*, p. 138-139.
47. Nicolas Machiavel, *L'Art de la guerre*, Paris, G. F. Flammarion, 1991, p. 255-256.
48. *Ibid.*, p. 256-257.
49. Nicolas Machiavel, *op. cit.*, p. 144-146.
50. *Ibid.*, p. 142-146.
51. Miguel E. Vatter, *op. cit.*, p. 210.
52. Mohammed Fayçal Touati, *op. cit.*, p. 51.



Corps propres, corps opprimés

DELPHINE T. RAYMOND, *Université Laval*

RÉSUMÉ : Ce texte s'engage d'abord dans la philosophie existentialiste sartrienne. Plus précisément, nous orienterons l'analyse tant sur la liberté, concept philosophique existentialiste à partir duquel émerge *ou non* la transcendance de l'être humain, que sur le corps *vécu*. Or, notre liberté peut nous être arrachée, entraînant conséquemment une situation d'oppression. Toutefois, en tant qu'homme blanc privilégié, Sartre n'expérimentera *jamais* l'oppression : c'est pourquoi il néglige complètement cet angle d'analyse dans sa description phénoménologique de l'expérience vécue. En réalité, il théorise, depuis sa corporalité, une liberté d'homme blanc *exclusivement*, ce que Simone de Beauvoir et Frantz Fanon critiquent sévèrement. Expérimentant une situation d'oppression concrète, iels développent chacun·e une philosophie permettant d'envisager la transcendance et une reprise de pouvoir sur sa subjectivité, et ce, *même* pour un corps opprimé. En objection à Sartre, nous approfondirons la notion d'intersubjectivité chez Beauvoir et la notion de résistance de Fanon afin de résoudre les conclusions trop radicales sur la liberté de Sartre.

Introduction

Beaucoup de penseur·euse·s de l'existentialisme critiquent Jean-Paul Sartre pour n'avoir pas assez utilisé la corporalité dans sa philosophie et dans *L'Être et le Néant*. Au contraire, le corps semble réellement présent lorsqu'il développe son ontologie phénoménologique. Cependant, il le fait à partir de sa propre expérience vécue, c'est-à-dire celle d'un homme blanc privilégié dans la société. Son existence, justement du fait qu'il

soit un homme blanc, est automatiquement justifiée : parce que l'homme blanc représente « supposément » l'Humanité entière de même que l'Universel, son expérience vécue est *de facto* valide, c'est-à-dire considérée d'emblée valable et indiscutable. Or, plusieurs théories féministes et décoloniales nous poussent, depuis quelques années, à questionner ce présupposé d'« universalité » associé au sujet masculin. En effet, même si les multiples sujets dans le monde ne sont assurément pas dans tous les cas « masculins », le Sujet est tout de même posé ainsi, ce qui a pour effet d'effacer les *autres* sujets existants. Il en va de même pour la blancheur, qui est posée comme *par défaut*, bien qu'elle ne soit pas la « norme » pour tous·tes. Ainsi, en posant *sa* propre corporalité contingente, non pas neutre et universelle comme elle peut le sembler, comme point d'ancrage pour expliquer *toutes* les expériences vécues, Sartre exclut dans sa description phénoménologique un nombre important de données et de réalités. Notre manière d'expérimenter le monde à partir d'une certaine configuration corporelle¹, c'est-à-dire notre point de vue situé ou de notre situation, et la liberté qui y est reliée ne sont pas aussi absolues et aussi radicales qu'il le prétend. En effet, Sartre ne désirait fort probablement pas exclure des existences humaines de sa philosophie, il voulait plutôt unifier et expliquer pour de bon l'expérience vécue et la réalité humaine au moyen du corps propre. Le corps propre², c'est-à-dire le corps *vécu*, est un nœud de significations vivantes, complet et complexe qui doit être considéré sous toutes ses dimensions à la fois, car l'être humain n'est simplement *pas* réductible à ses parties : il doit être pris tout entier et unifié pour rendre justice à l'existence. Or, le geste de Sartre de poser son corps propre, dans une société patriarcale où son corps masculin et blanc est considéré comme la Norme, comme fondement, sans prendre conscience des biais et des angles morts que cela implique, l'a entraîné à conclure une thèse philosophique trop radicale et insoutenable pour toutes les personnes qui ne sont pas des hommes blancs.

Par conséquent, Simone de Beauvoir et Frantz Fanon, entre autres, critiquent sa thèse et sa philosophie de liberté *radicale* et

pensent plutôt l'expérience du corps dans une situation d'oppression *concrète* pour déconstruire la position du premier Sartre³. Pour ce faire, Beauvoir analyse la situation de la femme blanche, et Frantz Fanon celle de l'homme noir. Après leur critique communément adressée à Sartre sur la notion de liberté absolue qu'il développe dans *L'Être et le Néant*, iels réfléchissent à la possibilité d'une liberté et d'une vraie vie authentique à travers la situation de corps divers et multiples : Beauvoir mise notamment sur l'intersubjectivité et la transcendance de *tous* les humains de manière égale à travers l'éducation non-genrée ; Fanon s'appuie sur les concepts de la résistance et de l'avenir pour permettre au peuple noir de se réapproprier tant sa dignité humaine que le statut de sujet qui lui est dû, et ce, vers une *réelle* libération et une subjectivité authentique, impossible à accomplir à la seule lecture de Sartre.

1. Corps propres : Jean-Paul Sartre

Tout d'abord, Jean-Paul Sartre insiste fortement sur la corporalité dans sa philosophie, contrairement à ce que certains philosophe·esse·s peuvent penser⁴. Puisqu'il s'aventure, avec son œuvre *L'Être et le Néant*, dans une description phénoménologique de l'être, le danger de se perdre dans des chimères métaphysiques pour expliquer ce phénomène est, certes, considérable. Toutefois, Sartre réussit à unifier l'être et la conscience au moyen de l'existence concrète et située, c'est-à-dire insérée *dans* le monde au moyen d'un corps physique : « comme la conscience n'est pas *possible* avant d'être, [à savoir avant d'exister, en tant qu'humain·e, en ce monde], mais que son être est la source et la condition de toute possibilité, c'est son existence qui implique son essence⁵ ». L'importance pour Sartre de lier de manière inextricable la conscience et la corporalité lui permet de situer sa thèse philosophique dans une temporalité et une matérialité tangibles. Sans une insertion matérielle et concrète à l'intérieur du monde, toute philosophie tentant de rendre compte de la conscience est, pour lui, impossible. Ainsi, la corporalité est *essentielle* et elle constitue le point d'ancrage de sa philosophie, comme le confirme ce passage qui refuse toute hiérarchie entre

la conscience et l'existence concrète, mais qui plutôt les unit de manière indivisible :

[II] n'y a *pas plus d'abord* une conscience qui recevrait *ensuite* l'affection « plaisir », comme une eau qu'on colore, qu'il n'y a d'abord un plaisir (inconscient ou psychologique) qui recevrait ensuite la qualité de conscient, comme un faisceau de lumière. Il y a un être *indivisible, indissoluble*⁶ – non point une substance soutenant ses qualités comme de moindres êtres, mais un être qui est existence de part en part. [...] Cela signifie que la conscience n'est pas produite comme exemplaire singulier d'une possibilité abstraite, mais qu'en surgissant au sein de l'être [humain] elle crée et soutient son essence⁷.

En plus de l'importance capitale de la corporalité comme point de départ pour la philosophie de Sartre, il est fondamental pour lui de trouver une analyse qui ne scinde pas la conscience en deux : il se dissocie donc de certains philosophes ayant auparavant opéré cette division, notamment Kant et Husserl. Pour Sartre, nous sommes d'emblée tout entier·ère·s et unifié·e·s dans l'existence et, s'il y a deux manières de concevoir cette dernière, elles sont deux *modalités* d'une même chose plutôt que deux substances distinctes. Pour le dire autrement, il n'y a pas, dans la philosophie de Sartre, d'ego transcendantal, concept qui référerait à une conscience *dédoublée*, c'est-à-dire à un « je » qui se détache de soi pour se regarder, ou à une conscience réfléchissante qui observe une conscience réfléchie, et ce, au sein de soi-même. Refusant catégoriquement ce concept d'ego transcendantal, qui mène d'ailleurs inévitablement à un problème de dédoublement de la conscience à l'infini impossible à résoudre⁸, Sartre conçoit plutôt ce « je », en deux modalités, à savoir l'en-soi et le pour-soi, qui font partie d'un même tout : l'être, l'existence concrète, la réalité humaine. L'en-soi peut être compris comme la modalité de l'être en tant qu'être *plein* : cette modalité désigne le monde des choses physiques, de l'immanence, comme la pleine positivité de notre corps inséré et situé dans le monde. Notre corps, pareillement à la roche ou à la chaise, est plein, entier et matériel. Or, ce qui nous distingue de la roche ou de la chaise, c'est que nous

n'avons pas, en tant qu'humain·e, de fonction *prédéterminée* et c'est le pour-soi qui actualise cette modalité. Contrairement à l'en-soi, le pour-soi est pure négativité. Nous ne sommes d'abord *rien*, pour *ensuite* nous permettre de nous créer de manière in(dé)finie⁹ dans nos actions : le pour-soi fait jaillir la transcendance. Si nous avions un but prédéterminé ou une voie *déjà* tracée à suivre en cette vie, nous n'aurions conséquemment aucune liberté d'action et notre existence s'inscrirait dans un déterminisme. Cependant, le pour-soi, puisqu'il est un néant, nous oblige indéfiniment et de manière radicale à agir afin de nous définir. Pour le dire autrement, nous sommes *condamnée·s* à la liberté : « [l'homme], tel que le conçoit l'existentialiste, s'il n'est pas définissable, c'est qu'il n'est d'abord rien. [...] Ainsi, il n'y a pas de nature humaine, puisqu'il n'y a pas de Dieu pour la concevoir. [...] [L]'homme n'est rien d'autre que ce qu'il se fait. [...] C'est aussi ce qu'on appelle subjectivité¹⁰ ».

Ainsi, la subjectivité est le point de départ pour Sartre. Il faut impérativement prendre notre insertion de sujet *dans* le monde pour réfléchir et comprendre le reste du monde. Par conséquent, un point de vue omniscient ou détaché du monde concret comme le cogito de Descartes, compris comme une substance pensante pouvant être disjointe du corps, est rejeté en tous points par Sartre. En réalité, ce n'est *que* par la subjectivité, par le corps vécu, qu'il y a possibilité pour Sartre d'entamer son ontologie phénoménologique : c'est depuis ce « je » qu'il faut penser les phénomènes du monde concret, se dévoilant *directement* à lui. Qui plus est, Sartre utilise à plusieurs reprises, dans sa philosophie, le sentiment de *nausée* pour parler de la contingence de l'existence à assumer. L'utilisation du mot « nausée » n'est pas naïve dans son existentialisme. En effet, ce sentiment, devant la contingence du monde, implique *tout* le corps : la nausée est une expérience très corporelle de répulsion, d'un vif haut-le-cœur contractant tous les muscles du corps. Un ego transcendantal ne peut expérimenter la nausée puisqu'il n'est pas incarné : il faut définitivement être inséré·e *dans* le monde pour vivre la nausée face à l'existence, articule Sartre.

La corporalité est donc très importante chez Sartre. Toutefois, il ne prend pas n'importe quelle corporalité comme point de départ, il prend *la sienne propre* pour développer son ouvrage *L'Être et le Néant*. Cependant, son expérience vécue est celle d'un homme blanc privilégié dans la société, ce qui fait que les conclusions de son œuvre sont trop radicales. Pour Sartre, la liberté est la vérité profonde de la réalité humaine et il conclut que la liberté est la *seule* condition de possibilité pour les actions. Autrement dit, «L'homme¹¹ ne saurait être tantôt libre et tantôt esclave : il est tout entier et toujours libre ou il n'est¹² pas¹³». La liberté est absolument radicale dans l'existentialisme de Jean-Paul Sartre : on est libre ou on n'est pas, c'est-à-dire on n'existe pas. En effet, nous *sommes* liberté¹⁴ de «se fai[re] manque d'être afin qu'il y ait de l'être¹⁵». La liberté jaillit de l'intérieur de notre être, et ce, par l'expérience du néant, de notre pour-soi. En étant un néant, un manque d'être, la conscience doit s'orienter toujours indéfiniment *vers* une activité, permettant la transcendance et, de surcroît, la liberté. Qui plus est, l'être n'est jamais complètement achevé, mais il est toujours *dévoilé* à travers l'orientation de la conscience : «[ce] n'est pas en vain que l'homme néantise l'être : grâce à lui l'être se dévoile et il veut ce dévoilement. Il y a un type originel d'attachement à l'être qui n'est pas la relation : vouloir être, mais bien : vouloir dévoiler l'être. Or il n'y a pas ici échec, mais au contraire succès : cette fin que l'homme se propose en se faisant manque d'être, elle se réalise en effet par lui¹⁶». Ce dévoilement de l'être constitue donc le mouvement perpétuel de la transcendance, renouvelant à chaque fois notre liberté.

Cependant, s'il advient une situation où la liberté est brimée *de l'extérieur*, nous ne pouvons pas exercer notre transcendance fondamentale¹⁷ et donc nous ne sommes pas réellement un pour-soi, propre de la réalité humaine. Or, qu'en est-il des personnes vivant réellement une situation d'oppression, où leur liberté a été délibérément retirée, réduite à *néant*? Ces personnes sont-elles moins humaines? Sartre répondrait que l'adversité de la situation dans laquelle nous nous retrouvons n'est pas un «obstacle» à la transcendance, car par son caractère fondamental et intrinsèque

à l'être, la liberté permet à la personne dans une situation d'adversité de ne *pas* choisir sa facticité et de transcender vers une néantisation pour dévoiler l'être. Ce concept de néantisation procède selon la *Gelstat théorie* ou théorie de la forme, c'est-à-dire selon la structure « figure-fond ». Il s'agit de repousser quelque chose au statut de « fond » pour faire ressortir la « figure » souhaitée. Le célèbre exemple de Pierre dans le café articule très clairement ce procédé :

Il faut observer que, dans la perception, il y a toujours constitution d'une forme sur un fond. Aucun objet, aucun groupe d'objets n'est spécialement désigné pour s'organiser en fond ou en forme : tout dépend de la direction de mon attention. Lorsque j'entre dans ce café, pour y chercher Pierre, il se fait une organisation synthétique de tous les objets du café en fond sur quoi Pierre est donné comme devant paraître¹⁸.

Ce passage corrobore que pour dévoiler l'être comme une figure qui jaillit, il doit y avoir un refoulement, un manque d'être, un pour-soi qui repousse l'être au statut de fond avant de le dévoiler pleinement par la transcendance. Somme toute, cette liberté radicale se fonde dans un existentialisme très personnel, au sens où Sartre la théorise de sa manière subjective : c'est une liberté d'homme blanc, ce que Simone de Beauvoir et Frantz Fanon critiquent sévèrement.

2. Corps opprimés

2.1 Simone de Beauvoir

Pour comprendre la critique que Simone de Beauvoir adresse à Sartre, il faut voir comment s'articule sa manière de penser la situation et la liberté. Contrairement au premier Jean-Paul Sartre, qui est uniquement orienté sur l'homme seul et la subjectivité pure¹⁹, Simone de Beauvoir met l'accent sur la compréhension du monde à partir de l'*intersubjectivité*. Effectivement, comme nous n'existons pas dans un solipsisme, mais plutôt concrètement *avec* les autres, son point de départ est cette intersubjectivité. Beauvoir explique que nous vivons en tant qu'ambiguïté, c'est-à-dire en tension permanente entre l'immanence et la transcendance. Nous sommes incarné·e·s comme objets dans le monde, mais cette corporalité

ne nous définit pas pour de bon, puisqu'à l'intérieur de cet être incarné, nous sommes un néant, un pour-soi dévoilant de manière in(dé)finie notre propre existence par la transcendance de nos projets et de nos actions dans le monde. À partir de cette ambiguïté, nous nous définissons par notre rapport avec autrui. Autrui est et *doit être*, pour moi, cette possibilité de continuation in(dé)finie de mes projets : autrui me permet de me transcender, c'est pourquoi il doit impérativement être considéré dans l'équation. Pour ce faire, il est patent qu'il s'établit une relation de liberté à liberté entre autrui et moi²⁰ : je dois être une liberté pour lancer un projet dans le monde, autant que l'autre doit être libre de reprendre ou non, de manière in(dé)finie, mon projet. Autrui est essentiel à ma vie authentique, et ce, dans un rapport de *libertés*²¹. J'ai le pouvoir de figer autrui en objet, c'est-à-dire de l'enfermer dans son immanence en ne considérant que son enveloppe corporelle et en lui refusant toute possibilité de transcendance, ou de le considérer comme une liberté égale à moi-même, et autrui possède sur moi le même pouvoir. Pour Beauvoir, cette fixation en objet constitue une *dégradation* de l'être, car cet être perd un pan primordial de sa totalité et de son humanité : le pour-soi. Comme il a été expliqué plus haut, l'existence humaine relève de la tension entre l'en-soi et le pour-soi, mais ces deux modalités sont *intrinsèques* à notre humanité. Par conséquent, si le pour-soi, modalité permettant d'accomplir la transcendance, se voit dérobé d'une personne, cette dernière ne se retrouve qu'en présence de son en-soi, de son immanence :

[Tout] sujet se pose concrètement à travers des projets comme une transcendance ; il n'accomplit sa liberté que par son perpétuel dépassement vers d'autres libertés ; il n'y a d'autre justification de l'existence présente que son expansion vers un avenir indéfiniment ouvert. Chaque fois que la transcendance retombe en immanence il y a dégradation de l'existence en « en soi », de la liberté en facticité ; cette chute est une faute morale si elle est consentie par le sujet ; si elle lui est infligée, elle prend la figure d'une frustration et d'une oppression ; elle est dans les deux cas un mal absolu²².

C'est ici que s'esquisse le danger où peut naître un des plus grands maux, selon Beauvoir : l'*oppression*. Dans un rapport de sujet à objet, la liberté d'un nombre de personnes peut être considérablement, voire totalement réduite, ne laissant que la facticité et la corporalité de la personne. Bien que ces personnes se voient amputées *contre leur gré* d'une partie de leur humanité, cela n'enlèvera jamais complètement ni l'humanité ni la totalité de ces personnes²³. Ainsi, Simone de Beauvoir refuse la liberté absolue et la lecture trop radicale de Sartre par son introduction du concept d'oppression : l'oppression, quoique réduisant ou dérobant la liberté d'une personne, n'empêche pas un être humain d'exister ou d'*être* pour autant. Selon elle, la liberté est plutôt une question *de degré* qu'une question *d'absolu*.

Au contraire, pour Sartre, il n'y a que la réalité devant nos yeux. Puisqu'il vit une situation de facto privilégiée, étant un homme blanc, il ne peut ni déceler ni expérimenter l'oppression dont Simone de Beauvoir fait mention. Celle-ci est donc invisible à ses yeux, c'est pourquoi il en déduit et conclut sa liberté radicale, où la réponse à cette liberté est soit «oui» soit «non». Simone de Beauvoir, pour sa part, expérimente le monde autrement : elle existe en tant que *femme* blanche. Elle se découvre *Autre*, c'est-à-dire femme, dans un monde fait par et pour des hommes. Elle réalise que la moitié de l'humanité est brimée de sa fondamentale liberté ; le rapport intersubjectif se présente de sujet (Homme²⁴) à objet (femme). Par cette fixation en objet que la femme subit dans la société patriarcale actuelle, elle fait l'apprentissage de sa situation oppressive. Autrement dit, par cette socialisation différente selon le sexe, l'homme apprend à transcender, dévoiler son être et unifier son expérience dans le monde²⁵, alors que tout le contraire se produit chez la femme. On lui apprend à *se faire* objet dans le monde, on lui impose cette facticité, cette transcendance entravée parce que son «destin»²⁶ le veut ainsi. La femme se voit imposer un apprentissage à la passivité et à la pure répétition, ce qui lui empêche d'actualiser sa transcendance :

[Quotidiennement], la cuisine lui enseigne aussi patience et passivité ; c'est une alchimie ; il faut obéir au feu, à l'eau,

«attendre que le sucre fonde», que la pâte lève et aussi que le linge sèche, que les fruits mûrissent. Les travaux du ménage se rapprochent d'une activité technique; mais ils sont trop rudimentaires, trop monotones pour convaincre la femme des lois de la causalité mécanique. [...] Il est facile de comprendre pourquoi elle est routinière; le temps n'a pas pour elle une dimension de nouveauté, ce n'est pas un jaillissement créateur; parce qu'elle est vouée à la répétition, elle ne voit dans l'avenir qu'un duplicata du passé²⁷.

La situation oppressive est donc beaucoup plus complexe qu'un «simple obstacle» où l'on a «toujours» la liberté de ne pas choisir notre facticité, comme dirait Sartre. Ici, Simone de Beauvoir révèle la situation internalisée, visqueuse et vicieuse de l'oppression qui est tentaculaire dans la société et qui ne peut être sauvée par la liberté absolue de Sartre. Ayant été socialisé comme homme blanc, validé et guidé sans entraves vers la transcendance et la liberté «absolue», Sartre ne voit ni ne peut traiter de cette oppression avec ses conclusions. C'est pourquoi Beauvoir propose son analyse existentialiste pour une libération de la femme. D'abord, comme l'analyse la philosophe, il s'agit ici de l'apprentissage d'une situation et l'apprentissage peut toujours *être* autrement, dépendamment du contexte. Effectivement, elle appelle à ce qu'il en soit autrement, c'est-à-dire que l'apprentissage devienne le même pour les garçons et les filles²⁸: un apprentissage à la transcendance, la liberté et la continuation in(dé)finie de projets en rapport avec autrui. Autrement dit, un apprentissage du rapport de liberté à liberté pour vivre authentiquement en collectivité. Or, cette solution ne peut pas être réalisée par une personne seule, car l'intersubjectivité est cruciale à la réussite du projet de libération, ce que Sartre ne considère pas.

2.2 Frantz Fanon

Beauvoir n'est pas la seule à critiquer l'existentialisme radical de Sartre: Frantz Fanon refuse aussi plusieurs de ses conclusions. Effectivement, puisque Sartre analyse à partir de sa propre corporalité d'homme blanc, il arrive à cette liberté fondamentale

radicale, comme mentionné plus haut, mais il oriente aussi son ontologie phénoménologique sur le présent, sur l'actuel, sur une perspective de l'intérieur. Le présent est sa principale préoccupation puisque son propre passé n'est pas une entrave à sa transcendance actuelle. Or, pour l'expérience vécue d'une personne noire, il en est tout autrement. Comme Fanon le mentionne : « Jean-Paul Sartre a oublié que le [n]²⁹ souffre dans son corps autrement que le Blanc³⁰ ». Certes, chez le noir³¹, il y a tout un fardeau historique (aussi appelé par lui « schéma épidermique racial »³²), qui pèse déjà lourd sur son existence en s'incarnant dans le monde. Ce fardeau historique oppressant le fige, l'emprisonne dans sa corporalité de noir : le noir arrive dans le monde déjà tout plein. Il est donc impossible pour lui, étant figé par autrui, d'être le pour-soi qu'il *est* fondamentalement. Fanon adresse à Sartre la critique de sa liberté radicale par le fait que ce n'est pas tout le monde qui a le luxe de s'orienter uniquement sur le présent, sur l'actuel. « Au début de l'histoire que les autres [lui] ont faite³³ », le noir s'incarne dans un monde qui, depuis des siècles, l'opprime et, simplement par la configuration de sa corporalité³⁴, il en porte le fardeau, il est puni. Même si le noir voulait « ne pas choisir sa facticité » et choisir sa liberté fondamentale pour transcender, il est, à chaque instant, réorienté violemment par autrui à son schéma épidermique racial. Autrement dit, même s'il voulait adopter une perspective « de l'intérieur » comme le propose Jean-Paul Sartre, il est toujours refixé par autrui dans son extériorité, ce qui le dépossède de toute intériorité. Il est noir, mais plus encore, il n'est *que* noir : il est posé par autrui comme *non-blanc*, comme *Autre*. Il n'y a donc aucune possibilité pour lui, dans *ce*³⁵ présent, d'être le pour-soi qu'il *est* réellement, car il est néantisé par le Blanc : « le noir n'est pas un homme. Il y a une zone de *non-être*³⁶ [qui lui est violemment imposée]³⁷ ».

Cependant, Fanon refuse la liberté radicale de Sartre, de même que sa vision de l'homme seul, mais Fanon s'oppose *surtout* à l'orientation philosophique de ce dernier, qui ne prend en compte que le présent. Fanon entreprend de résoudre ces lacunes chez Sartre en proposant une analyse phénoménologique et existentialiste pour

penser la libération de la situation d'oppression du noir. Tout d'abord, il affirme que « l'âme noire est une construction du Blanc³⁸ ». De la même manière que Simone de Beauvoir, Fanon dévoile cette construction sociale, imprégnée et internalisée dans l'imaginaire collectif, de l'âme noire et, tout comme chaque construction sociale, elle pourrait être construite *autrement*. Effectivement, Fanon appelle d'abord à la déconstruction de cette violence, créée de toute pièce par les Blanc·he·s, faite sur les personnes noires. Toutefois, cette tâche n'est pas chose facile, car même pour le·a noir·e, exister et participer dans le monde en tant que colonisé·e équivaut à participer à sa propre colonisation et à sa propre oppression³⁹. C'est pourquoi le travail de Fanon est de partir du présent pour *construire l'avenir*⁴⁰ des noir·e·s. Il est vrai que l'on ne peut pas changer le passé, cette construction sociale de l'âme noire a bel et bien traversé les siècles pour envenimer le présent des personnes noires. Or, il est possible de construire l'avenir autrement. Pour Fanon, une des manières de construire un avenir optimiste pour les personnes noires est de passer par la *résistance*. Assumer et reprendre le contrôle de cette position, d'abord imposée, d'*Autre* pour se développer une identité propre et collective. Se développer un imaginaire collectif qui reprend ses origines non comme une honte, mais comme un moyen pour se (re)donner une identité valable *dans* le monde, une place digne d'un être humain. Par la résistance des personnes noires, il y a une célébration de la différence qui permet de voir autrement le rapport du présent vers le futur : de cette manière, le futur est plus optimiste et libérateur. C'est avec le temps que l'imaginaire social et collectif pourra s'élargir et faire tomber les présupposés construits pour envisager positivement la différence de l'expérience vécue des noir·e·s.

Conclusion

Somme toute, ce que Beauvoir et Fanon critiquent chez Sartre, ce sont ses conclusions radicales admises par son analyse phénoménologique et existentialiste de sa propre corporalité d'homme blanc privilégié. Par ailleurs, iels critiquent aussi sa vision

solipsiste et individualiste de l'homme seul pouvant se libérer par et pour lui-même en tant que liberté fondamentale et absolue. Qui plus est, la temporalité de Jean-Paul Sartre est aussi fortement critiquée, surtout chez Fanon. Beauvoir et Fanon concluent d'abord que l'on existe *toujours* en rapport avec autrui, et qu'une personne seule n'a pas le pouvoir de se libérer elle-même de l'oppression qu'elle subit puisque cette situation d'oppression n'est pas juste exercée sur son corps isolé, mais plutôt sur un grand nombre d'autres personnes. Étant des êtres sociaux et intersubjectifs, nous nous devons d'envisager la vie authentique *ensemble* et, pour ce faire, il faudra faire appel à l'amour et la compassion : « il demeure que l'amour vrai, réel [...] requiert la mobilisation d'instances psychiques fondamentalement libérées des conflits inconscients⁴¹ ». Ils en appellent à une *déconstruction* des présupposés violents de la société pour mieux rebâtir l'avenir : un avenir sans oppression pour envisager la vie authentique. En effet, il est vrai que l'oppression n'est bénéfique pour aucun des deux partis. Figeant l'autre en objet, le sujet ne peut bénéficier de la reprise in(dé)finie d'autrui sur ses propres projets et, de ce fait, perd un grand pan de sa propre possibilité de transcendance. La vie authentique est possible de manière *collective*, où un imaginaire collectif inclusif, différent de celui qui est en place présentement, est partagé et où tous-tes ensemble se (re)prennent en tant que liberté.

1. Selon notre configuration corporelle, le sexe, le genre, la race, la classe, etc. vont influencer notre manière d'expérimenter le monde.
2. Cette notion de corps propre est développée dans la philosophie de Merleau-Ponty, plus précisément dans sa *Phénoménologie de la perception* (1945).
3. C'est-à-dire le Sartre d'avant 1945, celui qui se concentre uniquement sur l'homme individuel, et celui qui écrit *L'Être et le Néant*. Tout le présent travail porte sur le premier Jean-Paul Sartre.
4. Pour Merleau-Ponty notamment, la phénoménologie n'est *pas* une introspection. Or, Jean-Paul Sartre commence avec son expérience vécue pour *ensuite* expliquer ontologiquement l'être. Merleau-Ponty critiquera sa pensée pour cette raison : selon lui, il n'est pas question

- de partir du concret (le corps propre) pour remonter à la « réelle source » (la conscience comme en-soi et pour-soi). Selon Merleau-Ponty, le corps est *tout* sauf un manque d'être ; c'est la source et l'unité absolue de notre prise sur le monde. « Si la philosophie de Sartre reste une philosophie du cogito au sein de la *praxis*, celle de Merleau-Ponty – en tant qu'elle part de l'expérience perceptive – ne peut que refuser le dualisme de l'« en soi » et du « pour soi » », Myriam Revault d'Allones, « III. Le débat avec Sartre », dans : M. Revault d'Allones, *Merleau-Ponty : La Chair du politique*, Paris, Michalon, 2001, p. 69-94.
5. Jean-Paul Sartre, *L'Être et le néant : essai d'ontologie phénoménologique*, Paris, Gallimard, Tel, 1943, p. 23.
 6. Je souligne.
 7. *Ibid.*
 8. En effet, si le « je » se détache de soi pour s'observer, comment expliquer l'origine de ce « je » *regardant* le « je » *regardé*, sans lui aussi le regarder pour le comprendre ? Le « je » qui regarde a besoin d'être regardé à son tour pour pleinement *se* comprendre, mais cela entraîne un dédoublement infini du « je ».
 9. Le mot « in(dé)fini » inclut d'abord l'actualisation *infinie* de notre transcendance au cours de notre vie : nous existons parce que nous nous transcendons, et ce, de manière perpétuelle jusqu'à notre mort, car autrement nous ne *sommes* pas. Qui plus est, cette transcendance est *indéfinie*, car chaque projet ou action n'est jamais déterminé d'avance, c'est ce qui définit notre radicale liberté de se recréer à chaque instant. Le terme « in(dé)fini » porte, au long du texte, ces deux références.
 10. Jean-Paul Sartre, *L'existentialisme est un humanisme*, Paris, Gallimard, Folio essais, 2017, p. 29-30.
 11. Cette mise en italique a été ajoutée pour mettre l'accent sur l'importance du mot « homme », et donc l'exclusion, la mise en suspension du mot « femme ».
 12. Cette mise en italique a été ajoutée pour faire ressortir la radicalité de la notion de liberté chez Jean-Paul Sartre.
 13. Jean-Paul Sartre, *L'Être et le néant : essai d'ontologie phénoménologique*, *op. cit.*, p. 587.
 14. Effectivement, pour Jean-Paul Sartre, notre existence *est* liberté et nous sommes *entièrement* liberté, d'où le fait que si l'on n'est pas libre, on *n'est pas*.
 15. Simone de Beauvoir, *Pour une morale de l'ambiguïté* suivi de *Pyrrhus et Cinéas*, Gallimard, Folio essais, 2003, p. 16.

16. *Ibid.*, p. 17.
17. La transcendance fondamentale constitue le caractère essentiel et déterminant de l'existence : l'activité de toujours se créer et d'actualiser notre liberté à laquelle nous sommes radicalement condamné·e·s.
18. Jean-Paul Sartre, *op. cit.*, p. 49.
19. Qui est certes son point de vue situé : il est un homme et il est blanc, telle est la manière dont il s'insère dans le monde. Or, Simone de Beauvoir critique le fait qu'il soit resté avec son *seul* point de vue situé sans élargir son champ de réflexion.
20. Le rapport peut aussi être défini comme un rapport de sujet à sujet.
21. Si, par définition, je possède une liberté fondamentale, il doit en être de même pour autrui puisqu'autrui est autant humain que moi.
22. Simone de Beauvoir, *Le deuxième sexe, I : les faits et les mythes*, Paris, Gallimard, Folio essais, 1986, p. 33.
23. Contrairement à la radicale vision de Sartre, la personne ne cessera ni d'*être* ni ne sera à blâmer de vivre cette situation.
24. L'Homme est écrit avec une majuscule puisque Beauvoir remarque qu'il est le *seul* sujet : il est le positif *et* le neutre, posant ainsi la femme comme le négatif, comme l'*Autre* (Cf. *Ibid.*, p. 16).
25. Cet apprentissage est précisément celui que Jean-Paul Sartre a reçu, étant un homme blanc, c'est notamment pourquoi il en arrive aux conclusions expliquées plus haut.
26. Le mot « destin » ici est mis entre guillemets pour montrer la nécessité locale de cette fin. Le destin de la femme est tel qu'il est puisqu'on la socialise vers cette fin précise, c'est-à-dire qu'on l'enferme dans sa corporalité biologique. Or, si l'apprentissage était autrement donné pour elle, la fin serait différente et pourrait être libératrice au lieu d'être violente et oppressive. C'est pourquoi *ce* « destin » est nécessaire, mais seulement selon *ce* point de vue.
27. Simone de Beauvoir, *Le deuxième sexe, II : l'expérience vécue*, Paris, Gallimard, Folio essais, 1986, p. 479-480.
28. Ici, la proposition n'inclut que la binarité homme/femme puisque Simone de Beauvoir l'a décrit ainsi, mais évidemment l'apprentissage se voudrait le même pour chaque être humain, et ce, peu importe son sexe ou son identité de genre. Chaque humain mérite d'être considéré comme une liberté et un pour soi.
29. Dans cette citation précise, Fanon utilise le mot en N pour référer aux personnes noires. Puisque le terme « noir » n'est pas assez puissant pour exprimer toute la violence impliquée dans ce terme

- déshumanisant envers les personnes noires, il utilise le mot en N pour mettre en lumière cette souffrance et cette oppression qui leur sont infligées. Or, étant une personne blanche qui ne pourra *jamais* expérimenter ou comprendre concrètement cette oppression, j'ai préféré ne pas explicitement placer ce mot dans mon texte. Il est tout à fait légitime pour Fanon de l'utiliser puisqu'il a vécu cette violence et utilise le terme afin d'ébranler les consciences à concevoir et cesser cette déshumanisation inouïe ; et bien que je rapporte « simplement » ces propos dans cette citation, les mots ne sont pas neutres et il ne me paraît pas légitime que je rapporte ses termes à travers ma blancheur.
30. Frantz Fanon, *Peau noire masques blancs*, Paris, Éditions du Seuil, Points, 1952, p. 114.
 31. L'appellation « le noir » est utilisé puisque Fanon parle de sa propre expérience vécue, c'est-à-dire celle d'un homme noir.
 32. *Ibid.*, p. 92.
 33. *Ibid.*, p. 99.
 34. C'est-à-dire la couleur de sa peau.
 35. Comme chez Beauvoir, le présent est tel qu'il est *pour l'instant*, mais peut toujours être autrement, c'est pourquoi il s'agit de ce présent actuel, mais qui appelle à un profond changement.
 36. La mise en italique est ajoutée ici pour mettre l'accent sur le fait que l'historicité du noir, de même qu'autrui, le dépossède d'une véritable existence humaine : le noir est figé en objet, et l'objet n'est *pas* (un être humain).
 37. Franz Fanon, *op. cit.*, p. 8.
 38. *Ibid.*, p. 13.
 39. Puisque simplement exister encourage le monde dans lequel iel est déjà opprimé.
 40. *Ibid.*, p. 12.
 41. *Ibid.*, p. 35.

Écrire comme une femme : Cixous et Irigaray après le dépassement du genre.

MYRIAM COTÉ, *Université Laval*

RÉSUMÉ : Avec son *Speculum. De l'autre femme*, Luce Irigaray dénonce en 1974 l'absence d'un sujet féminin dans la logique phallocratique du discours. Pour pallier ce manque important elle propose l'édification d'une écriture proprement féminine, le *parler-femme*, qu'elle entend organiser à même la différence sexuelle. Près d'une cinquantaine d'années plus tard, le projet de l'autrice est sévèrement critiqué : en appareillant le pouvoir subversif d'une prise de parole distinctement féminine à une description sommaire d'organes génitaux et d'articulations libidinales, l'essentialisme dont se réclame Irigaray la discrédite aux yeux d'une partie importante du mouvement féministe contemporain. Plaidant sa pertinence sans pour autant taire ce qu'elle a de problématique, je propose d'examiner ici l'invitation formulée par Irigaray à un bouleversement de l'écrit séculaire. En l'appuyant de thèses connexes formulées à la même époque par Hélène Cixous, j'insiste sur le potentiel d'actualisation et de dépassement de son propos pour une logique du discours plus inclusive.

Introduction

Qui s'intéresse au féminisme occidental et aux œuvres qui, par leur contenu mais aussi par les réactions mitigées qu'elles ont pu susciter, en ont assuré le développement puis l'essor, ne risque pas de rater l'importance de l'ouvrage désormais célèbre de Simone de Beauvoir, son colossal *Deuxième Sexe*. En parallèle à la polémique que son propos a pu fomenté dans la société française de l'époque, l'œuvre fut rapidement reprise, et presque à la manière d'une grammaire, par les générations suivantes de féministes ;

par sa visée encyclopédique et dans ce qu'il avait d'audacieux et de multidisciplinaire, rapprochant notamment existentialisme et phénoménologie pour sa présentation du vécu situé des femmes, le projet de Beauvoir a motivé nombre de thèses en plus d'enrichir substantiellement la réflexion et la discussion féministe, naissantes encore à l'époque de sa parution.

Force est de constater cependant que, loin d'adhérer *prima facie* au rêve et à l'idéal égalitaire qu'on retrouve en filigrane de ces deux tomes, certaines théoriciennes, pour la plupart contemporaines de Beauvoir elle-même, refuseront promptement l'invitation du *Deuxième Sexe*. Ainsi Luce Irigaray, qui croit fermement que l'œuvre en question, par son obstination à l'effacement de la différence entre les sexes (et de là, pour elle, entre les genres), fait cul-de-sac. Forte de deux doctorats et d'une connaissance extensive de la psychanalyse, Irigaray prendra Beauvoir à contrepied à même les territoires littéraire et discursif, insistant sur la nécessité, pour la libération de la femme, d'un parler qui lui serait propre – une idée que fera également valoir à la même époque l'autrice Hélène Cixous. Cherchant à rendre compte dans le présent article de ce besoin, voire de cette urgence, de la naissance d'une écriture féminine, je démontre avec Irigaray comment la logique dominante, c'est-à-dire masculine, efface ou domestique effectivement l'expression qui lui est marginale. Discutant de la réalisation de cette écriture en insistant, avec Cixous, sur le rapport féminin au corps et, de ce corps, au texte, j'examine ensuite les problèmes véhiculés, à l'heure du dépassement de la catégorie de genre, par l'essentialisme¹ manifeste d'une telle approche. Ainsi, parce qu'elle réduit la femme à son érotisme, qu'elle affirme sa seule altérité comme la clé de voûte de son affranchissement, la thèse du parler-femme n'est aujourd'hui que rarement considérée ; abandonnée hâtivement comme le reste des théories du féminisme dit de la différence, l'écriture féminine d'Irigaray est jugée caduque après une critique de la binarité sexuelle comme celle qu'offrent Judith Butler et Anne Fausto-Sterling. Le projet d'Irigaray, conjugué à celui de Cixous, est pourtant actualisable ; c'est, du moins, ce que

je tenterai de défendre en fin d'article, plaçant la pertinence de son étude mais aussi, et peut-être davantage, celle de son dépassement pour une logique du discours plus inclusive.

1. Ce sujet qui, sexué, n'en est pas un

Irigaray a donc choisi son arène, ayant reconnu à même l'économie linguistique ordinaire, à même le texte et la structure qui y domine, un lieu particulièrement déterminant de l'oppression et de la subordination des femmes². En plus d'utiliser le masculin comme genre générique, un procédé qui légitime notamment l'effacement du féminin dans les locutions impersonnelles et l'articulation des accords, la langue française contribuerait, entend démontrer Irigaray, à maintenir la femme à l'extérieur de l'écriture en imposant une logique de l'homogène et du linéaire à toute personne qui souhaiterait y participer.

Cette expulsion du genre linguistique de la femme dans la logique française de l'écriture vaudrait certainement la peine d'être discutée ailleurs puisque tolérée et légitimée encore, plusieurs décennies après la publication du *Spéculum* d'Irigaray³, par un idéal⁴ de simplicité. C'est toutefois à une autre problématique, à savoir un certain élitisme (voire un hermétisme) textuel, que la philosophe consacra la majeure partie de son œuvre – problématique dont je tenterai ici de rendre compte. Pour Irigaray, c'est ainsi bien plus qu'au niveau grammatical que « le féminin est devenu, dans nos langues, le non-masculin, c'est-à-dire une réalité abstraite inexistante⁵ » : le phénomène serait inscrit de manière profonde et durable dans l'écriture, teintant à la fois la forme et l'édification conventionnelles du texte, la femme ne pouvant s'y éprouver comme partie constituante « à moins d'être transformée par le phallocratisme⁶ ».

1. 1. Désir masculin et ordre textuel

Ainsi, en plus d'avoir été historiquement réservé aux hommes, le fait de l'écriture serait lourd de régulations logiques, de méthodes prédéfinies d'articulation d'idées qui, prétextant un besoin de clarté

et de rigueur, atrophieraient l'authenticité de l'expression de celui ou celle (mais surtout de celle) qui n'arriverait pas à s'y conformer. Ayant déjà soulevé dans *Spéculum. De l'autre femme* l'ambition du texte à se formuler avec autant de précision et de limpidité que la représentation visuelle, Irigaray conjecturera également dans *Ce sexe qui n'en est pas un* qu'un lien étroit est à saisir entre l'érotisme masculin et le regard : convoitant une prose méthodique et s'exigeant objective, l'économie linguistique dominante privilégierait une forme tacitement masculine d'organisation textuelle. Pour l'autrice, le texte aurait appris à rejeter tout ce qui dans son articulation pourrait se rapprocher d'un sens plus ambigu ou hésitant, un sens comme le toucher, qu'Irigaray associe au vécu sexuel des femmes et à leur auto-érotisme, la masturbation féminine nécessitant selon elle plus de caresses et de contacts charnels que la masculine. Dès lors, et parce que « la prévalence du regard et de la discrimination de la forme, de l'individualisation de la forme, est particulièrement étrangère à l'érotisme féminin⁷ », parce que le désir féminin est « désir du proche plutôt que du propre⁸ », le texte et la rigueur dont il fait la promotion tiendraient la femme à distance en écartant la façon intime qu'elle aurait d'être au monde et d'en faire l'expérience.

Par-delà cette préséance du regard, il faut comprendre avec Irigaray que c'est également dans ce qu'il a de linéaire, de droit, que l'idéal textuel serait implicitement lié au désir masculin et à l'organe de ce même désir, d'où l'utilisation par l'autrice de termes comme « phallocratisme », « phallocentrisme » et « phallogocentrisme », le dernier d'entre eux également utilisé par Derrida pour qualifier l'articulation hiératique de la philosophie occidentale. Pour Irigaray, la symbolique du phallus jouerait un rôle crucial quoique souterrain dans la structure du texte : comme l'érection, le texte devrait se tendre, droit et fier d'un propos clair et manifeste ; comme le plaisir masculin qui se termine par l'éjaculation, la progression de l'argument devrait être rectiligne, linéaire. Contrastant cet ordre sexuel à celui qu'Irigaray attribue à la femme, le rôle que ne joue pas l'organe féminin dans le texte et qu'il n'y peut pas jouer devient

plus évident : si l'acte de l'écriture se pense et s'explique par une pratique typiquement masculine de l'acte sexuel⁹, alors le sexe de la femme « n'est pas *un* sexe, est compté comme *pas de* sexe¹⁰ » ; il est au texte ce que le film négatif est à la photographie, il est « envers, revers du seul sexe visible et morphologiquement désignable [...] : le pénis¹¹ ».

1. 2. Domestication et pouvoir du désordre féminin

Fondamentalement, donc, le problème de l'écriture normée serait qu'elle refuse la différenciation, qu'elle désavoue tout féminin qui ne serait pas, de près ou de loin, coloré, voire corrigé par le masculin, sur lequel elle a été échafaudée. Cette idée vient rejoindre le cœur de la critique opérée par Irigaray d'une approche féministe (comme celle de Beauvoir) aux visées trop égalitaires, la recherche d'un terrain d'entente neutre entre les genres étant pour elle répréhensible, allant jusqu'à s'apparenter au génocide. Parce que « le désir de la femme ne parlerait pas la même langue que celui de l'homme¹² », on l'a enfermé, domestiqué ; il a fallu « soumettre le désordre féminin¹³ » à la logique masculine, une répression qui a visé juste en invalidant, toujours selon Irigaray, le seul instrument légitime avec lequel la femme pourrait enfin se libérer du patriarcat, la clé de voûte de son affranchissement : sa différence sexuelle.

Ainsi, et comme l'écrira plus tard l'autrice Hélène Cixous, l'écriture semble parler « à ses prophètes depuis un buisson ardent¹⁴ », buisson qui « ne dialoguerai[t] pas avec les femmes¹⁵ » parce que pour être sacré littéraire¹⁶ le texte doit se découper à même le phallocentrisme des sociétés patriarcales, honorer sa logique ; c'est que « toute l'histoire de l'écriture se confond avec l'histoire de la raison dont elle est à la fois l'effet, le soutien, et un des alibis privilégiés¹⁷ », explique encore Cixous, une histoire dominée, évidemment, par l'homme.

Plus que d'autoriser les femmes à emprunter une voie déjà existante, donc, il faudrait avec Irigaray et Cixous les encourager à s'en paver une nouvelle. L'écriture étant « *la possibilité même du changement*, l'espace d'où peut s'élancer une pensée subversive¹⁸ »,

il devient impératif pour les deux autrices de constituer cette écriture de la femme *par* la femme en dehors de ce « phallocentrisme qui se regarde, qui jouit de lui-même et se félicite¹⁹ ». Il s'avère nécessaire que les femmes prennent la parole par-delà une économie textuelle qui les a toujours refoulées, qu'elles défendent la légitimité et la pertinence de leur discours, un geste qui ira de pair, autant pour Irigaray que pour Cixous, avec une réappropriation corporelle.

2. *Apprivoiser le « sexte » oublié*

L'écriture dominante, portée par une économie rationnelle masculine, aurait donc tout du « sol millénaire et aride à fendre²⁰ » et ce bouleversement ne saurait avoir véritablement lieu, croient les deux autrices, sans un appel à la différence sexuelle : il faudra, pour la révolution littéraire, utiliser le corps et le sexe de la femme, libérer à même le texte les spécificités de son expérience intime.

Il peut être intéressant d'indiquer, au passage, que cette inauguration du corps féminin comme territoire littéraire singulier saurait faire d'une pierre deux coups puisque la femme qui oserait enfin s'écrire, en plus d'ébranler un langage où elle n'existe que comme une « sorte d'alter ego renversé, ou de négatif²¹ », témoignerait aussi d'une libido longtemps refoulée et, ce faisant, reprendrait « ses biens, ses plaisirs, ses organes, ses immenses territoires corporels tenus sous scellés²² ». Ainsi, chez Cixous, de nombreux parallèles pourraient être faits entre la timidité séculaire de l'écriture féminine et le geste masturbatoire : la femme, écrivelle, « surprise et horrifiée par le remue-ménage fantastique de ses pulsions²³ » aurait appris à se masturber *et* à écrire « en cachette [...], pour atténuer un peu la tension, juste assez pour que le trop cesse de tourmenter²⁴ », n'écrivant que le strict nécessaire en s'assurant de respecter les règles établies, ne se risquant que rarement, de ce fait, à la créativité.

2.1. *Désir féminin et ordre textuel*

Le texte féminin sera donc immanquablement, selon le terme utilisé par Cixous, un « sexte », c'est-à-dire qu'il devra impliquer un rapport prépondérant à ce corps qu'on n'affirme pas, qu'on ne

raconte pas parce qu'il n'est pas masculin, parce qu'il échappe à l'emprise de la logique masculine. C'est ce rapport au corps de la femme qui saurait, toujours selon l'autrice, renouveler le texte millénaire et mener à son enrichissement, voire à son dépassement.

Force est de constater, cependant, que ces « vrais textes de femmes, [c]es textes avec des sexes de femmes²⁵ » se caractérisent difficilement, Cixous expliquant encore qu'« on ne peut pas prédire un texte féminin, [parce qu']il ne se prédit pas lui-même²⁶ ». Des pistes de réflexion sur sa forme nous sont toutefois permises, notamment à la lumière du style d'écriture choisi par Irigaray dans son *Spéculum*. Ainsi peut-on remarquer d'emblée qu'une écriture se voulant proprement féminine, à tout le moins sous la plume de la théoricienne, accumule la complication et le double-sens en supportant les parenthèses et les répétitions, admettant nombre d'innovations de forme et presque autant de sens – innovations auxquelles risque évidemment de se buter tout lectorat accoutumé au style pour ainsi dire consacré de l'ouvrage académique ou du traité philosophique.

2.2. Voix insaisissable et contradictoire

Dès lors, et comme la pensée féminine qu'on préjuge s'égarer souvent, le corps textuel féminin, explique Cixous, serait « toujours sans fin [...] sans bout²⁷ » ; comme ses réflexions qui se recourent et se multiplient sans cesse, et comme ce bavardage qu'on lui reproche parfois, le parler de la femme, ce *parler-femme* annoncé et convoqué par les deux autrices, se présenterait long et alambiqué. Dans l'écriture comme dans son quotidien, la femme serait « comme une sorte de mémoire ouverte qui laisse passer sans cesse²⁸ » se permettant des « paroles contradictoires, un peu folles pour la logique de la raison, inaudibles pour qui les écoute avec des grilles toutes faites²⁹ ». Du fait de son altérité, mais également pour Cixous³⁰ de son oppression séculaire, celle qui oserait parler « femme » témoignerait nécessairement d'un autre registre de langue, parlerait « la langue que se parlent les femmes quand personne ne les écoute pour les corriger³¹ ».

Insistant encore sur l'importance du toucher pour la saisie du vécu sexuel de la femme – cette fois à même l'organe féminin en tant que tel, dans la caresse continue de ses lèvres – et considérant conséquemment que comme la vulve, qui dans sa morphologie est déjà double, la sexualité féminine « toujours au moins double, est encore *plurielle*³² », les autrices soulignent que le texte de la femme « commence de tous les côtés à la fois, [...] vingt fois, trente fois³³ ». Essentiellement multiple, ce texte se recoupe, s'enchevêtre : pendant que le désir et le texte de l'homme aboutissent inmanquablement au même endroit prévisible, l'écrit de la femme s'indétérmine ; il est nomade, versatile. Puisque « la femme ne parle jamais pareil³⁴ », puisque « ce qu'elle émet est fluent, fluctuant³⁵ », les textes dont discutent Irigaray et Cixous, comme les propres textes qu'elles signent d'ailleurs, se soustraient à toute structure connue. Transposant l'érotisme³⁶ féminin dans l'articulation du texte, un érotisme qu'elles conçoivent radicalement différent et même diamétralement opposé à celui qu'impose le régime phallogocentrique, Cixous et Irigaray sont confiantes du pouvoir subversif que le texte féminin aura sur le texte séculaire.

Osant affirmer la prééminence du toucher sur le visuel, l'écriture féminine pourrait notamment s'immerger dans le sentir (on se rappelle que la femme, dans sa sexualité, lui accorderait *naturellement* plus d'importance que l'homme selon Irigaray) : « il y a du tact, dans le texte féminin, du toucher³⁷ », une palpation singulière et une friction qui donnent presque l'impression de posséder des sens inédits³⁸.

L'hégémonie du solide sur le liquide dans l'ordre textuel séculaire, hégémonie qu'Irigaray relie assez explicitement à l'attention³⁹ que porte la sexualité occidentale à l'érection, est également délaissée pour la production de ce texte novateur, Irigaray et Cixous utilisant toutes deux, et abondamment, la terminologie des fluides pour étayer leurs argumentaires, un vocabulaire qu'on peut évidemment rapprocher de celui du plaisir féminin. On parlera subséquemment de coulées ou d'inondations, que ce soit parce que la femme se sent « pleine à exploser de torrents lumineux⁴⁰ »

ou qu'elle se laisse aller à un «débordement indéfini où bien des devenir pourront s'inscrire⁴¹». C'est dire, donc, que là où le texte logique se doit d'être droit, pour ainsi dire sec, le «sexe» féminin suinte, se répand imprévisible, inattendu, faisant résolument «dans l'épanchement, le dégorgement, le vomissement au contraire de l'engloutissement masculin⁴²».

3. Essentialisme problématique, ou problématique essentielle ?

L'omniprésence et l'omnipotence de la logique masculine dans la pratique textuelle seraient donc autant de préceptes à bousculer et à disconvenir ; l'économie linguistique dominante, hermétique et élitiste, se doit d'être traversée par un autre genre de texte. Certes mais – et c'est ici un point crucial – en quoi est-il nécessaire que ce texte émancipateur promis par Irigaray et par Cixous soit signé d'une main de femme ? N'est-ce pas que toute écriture de la marge, en ce qu'elle bouleverserait la méthodologie et l'articulation habituelles, qu'elle ferait miroiter d'autres possibilités textuelles, pourrait également déranger l'ordre établi ?

3.1. Séparer le genre du sexe

Irigaray ne laisse que peu d'espace à l'interprétation ou au prolongement de ses thèses pour la libération de l'écrit phallocentrique : il est patent que, chez elle, c'est le sexe de la femme qui doit être utilisé, affiché et affirmé pour la révolution littéraire, et qu'il doit l'être dans ce qu'il a de plus essentiel ; c'est dans sa particularité naturelle et biologique, et uniquement avec elle, que la femme pourra s'opposer au texte séculaire et, de là, espérer à l'affranchissement de son genre.

Or, et comme l'a notamment théorisé Judith Butler, elle-même lectrice et critique⁴³ d'Irigaray, le genre féminin, pas plus que le masculin d'ailleurs, ne saurait être réduit à la description sommaire et contingente d'organes génitaux et d'articulations libidinales. En remettant en question avec le postmodernisme philosophique la stabilité de l'identité, Butler refuse ainsi de concevoir le genre comme l'expression d'une essence ou de quelque caractère inhérent

aux hommes ou aux femmes. Pour elle, le genre est un acte, une performance ; formé par la répétition, il n'a aucun fondement métaphysique, il est à rapprocher de l'activité en ce qu'il ne peut être fixé ni résumé par de simples configurations physiques ou morphologiques. À l'avenant, avec Butler et le féminisme⁴⁴ contemporain, tout classement binaire des corps ne pourra jamais qu'être artificiel – une conclusion qui ravage la prémisse des théories dites « de la différence », théories qui, comme celle d'Irigaray, veillaient justement à garantir l'affranchissement de la femme par la différence qu'elle accuse en termes de particularités physiques et psychologiques d'avec l'autre sexe. Lorsqu'on comprend l'arbitraire de cette catégorisation classique entre corps « homme » et corps « femme », arbitraire qu'a également dénoncé Anne Fausto-Sterling avec son étude de la variété physique des caractères sexuels⁴⁵, tout porte à croire qu'il faille abandonner la thèse d'Irigaray : la binarité des sexes serait factice, plus culturelle que naturelle, formée par l'imposition d'une norme sociale⁴⁶ sur les corps pour les discipliner et les intégrer plus facilement à la société. De fait, à l'époque des théories de la performativité et du dépassement du genre, l'identité que présuppose la théorie du parler-femme entre concepts de genre et de sexe ne tient plus – pas plus que la radicalité de son opposition entre féminin et masculin, d'ailleurs.

Ainsi pourrait-on sans doute critiquer Irigaray pour avoir emprunté à Freud la même formule qu'elle lui reproche dans son *Spéculum* : pendant qu'il explique toute la psychologie féminine à partir de la passivité à laquelle est généralement associée la femme dans le coït, Irigaray développe une théorie textuelle complète à partir de la forme conventionnelle, voire stéréotypée, du désir féminin et des organes qu'elle y rattache. Malgré la divergence manifeste d'intention, le mouvement argumentatif resterait donc le même, Irigaray cherchant à comprendre la femme en ne se fiant qu'à son sexe.

Comment, considérant les théories les plus récentes du féminisme intersectionnel qui s'intéressent au caractère multiple et varié de la domination et de l'oppression, comment justifier

l'insistance d'Irigaray et de Cixous à donner à la femme la priorité de l'affranchissement, à la couronner en quelque sorte opprimée capitale ? Si on adhère à l'idée d'accumulation des oppressions, en un mot si on accepte qu'une même personne puisse être simultanément opprimée de différentes façons et pour des raisons diverses, la question se pose donc d'une autre manière : en quoi la femme dont Irigaray dresse le portrait saurait-elle, mieux que tout autre individu dominé et assujéti, renverser l'économie masculine du discours ?

3.2. Tenter l'apologie de l'essentialisme

Sans accepter, donc, cet accord entre genre et sexe conjecturé par le parler-femme, sans agréer non plus au privilège qu'il octroie, par la binarité sexuelle, à l'oppression féminine, peut-être est-il toutefois possible de sauver le sens et peut-être même la valeur de cette même théorie en interprétant l'essentialisme dont il témoigne comme une position provisoire et stratégique.

Ainsi, dans l'écriture féminine que préconisent Cixous et Irigaray, ce serait dans les faits parce qu'elle a été longtemps ignorée qu'une certaine structure de désir pourrait user de sa divergence à son avantage. Pour «débloquer la sexualité aussi bien féminine que masculine⁴⁷», pour décentraliser la logique et ébranler son hégémonie au sein des sphères littéraire et intellectuelle, ce mouvement qu'Irigaray rapporte au féminin serait donc à préconiser non par son caractère intrinsèquement féminin, qu'on pourrait même considérer arbitraire, mais bien par son rapport d'étrangeté à l'articulation séculaire et au texte traditionnellement célébré.

Si l'essentialisme d'Irigaray semble difficile à contourner, celui dont fait preuve Cixous nous offre toutefois une certaine mise en contexte lorsqu'elle écrit que «tout est organisé à partir d'oppositions hiérarchiques qui renvoient à l'opposition homme/femme⁴⁸», ce qui implique nécessairement, selon elle, que ce soit «sur le couple qu'il [faille] travailler si on veut dé-construire et transformer la culture⁴⁹». Affirmant *d'abord*, en quelque sorte *au passage*, le spécifiquement féminin et sa divergence d'avec

le typiquement masculin, on pourrait ensuite établir l'existence d'autres économies linguistiques, existence que le féminin aurait, par son exemple emblématique, mise en évidence. Il s'agirait donc de créer une brèche assez grande pour appeler la différence dans l'identité linguistique, une brèche qui saurait être plus facilement ouverte, allègue Cixous, par la femme, notamment parce qu'elle connaît bien ce discours qui l'opprime, ayant dû s'y soumettre depuis toujours⁵⁰ pour y fonctionner de l'intérieur.

C'est dire, donc, que pour Cixous ce n'est pas tant la *féminité* de l'oppression qui justifie le choix du féminin pour cette réforme tant attendue du langage, pas tant la féminité que l'expérience qui y est liée : si l'appréhension des ramifications et des exigences du discours dominant s'avère plus aisée pour la femme, c'est parce qu'elle a appris à s'y taire, qu'elle s'est résolue à s'y complaire. C'est du fait même de l'oppression millénaire de celle qui le compose qu'« un texte féminin ne peut pas ne pas être plus que subversif : s'il s'écrit, c'est en soulevant, volcanique, la vieille croûte immobilière, porteuse des investissements masculins, et pas autrement⁵¹ » : la femme, croit fermement l'autrice, « ne [pourrait] pas, en *prenant* la parole, ne pas transformer directement et indirectement *tous* les systèmes d'échanges fondés sur l'épargne masculine⁵² ».

Ainsi le *Deuxième Sexe* aurait-il sûrement eu quelque chose à apprendre à Irigaray : si on *devient* femme plutôt que de le *naître*, peut-être l'écriture féminine est-elle justement à saisir dans ce développement, dans cette socialisation genrée que reçoivent les filles, dans un certain type d'attitude, donc, qu'on leur impose à partir d'un très jeune âge et qu'elles se doivent de respecter, tacitement ou non, toute leur vie durant. En consultant de cette manière le texte et en s'y attardant à qu'il présuppose de genré, et non pas de sexué – c'est-à-dire en l'interprétant selon le vécu social et interpersonnel de son auteur ou de son autrice, et non par les articulations libidinales qu'il ou elle présente – on arriverait peut-être à racheter le parler-femme.

En outre, et en changeant de cette façon l'ancrage de cette théorie aujourd'hui amplement critiquée, il semble qu'on pourrait

en élargir la considération à toute personne entreprenant l'écriture et le texte d'une position marginalisée : en portant attention à l'influence du vécu de l'individu dominé, en étudiant la façon dont l'oppression qu'il expérimente affecte la construction de sa pensée et la formulation de son écrit, on saurait certainement en tirer des conclusions pertinentes pour la démocratisation du savoir et pour l'invitation et l'inclusion des vécus minoritaires au dialogue.

Conclusion

Même en amenuisant son essentialisme ou en l'en détournant un peu, l'écriture féminine semble encore avoir tout d'un bélier prometteur : c'est un engin de siège violemment esthétique (il n'y a qu'à lire Irigaray et son *Spéculum* pour le constater) qui menace, à grands coups de parenthèses et de longues digressions, les fortifications d'une langue réservée à un trop petit nombre d'hommes, d'une langue fermée trop longtemps, et étanche, sur elle-même. Ce dérangement que causent les textes aux innovations fluides de Cixous et d'Irigaray, le désagrément qu'ils occasionnent à l'esprit qui n'y saisit peut-être d'abord qu'un fatras de bavardages, me paraît objet de célébration par l'ouverture qu'il impose à la conscience qui les prend en considération. L'est peut-être encore plus l'effet que cette même prose saurait avoir sur un lectorat qui, entre ces longues phrases d'un siècle passé, sentirait, et pour la première fois peut-être, sa propre prose et l'articulation de sa pensée légitimées.

Aussi me semble-t-il qu'il faille donner raison à Cixous lorsqu'elle écrit dans *Le rire de la Méduse* qu'il « suffit qu'on regarde la Méduse en face⁵³ », au sens où, pour libérer de son carcan l'économie linguistique, il suffit qu'on regarde en face cet écrit des marges, ce texte qui, pour une raison ou une autre, ne se conformerait pas aux standards phallocentriques. Mais, ajouterais-je, il suffit également que la Méduse puisse se regarder elle-même ; il faut que les femmes, ainsi que tous ceux et toutes celles qui n'habitent encore que la marge étroite du discours, puissent apprivoiser le texte et ébaucher son renouvellement sans craindre de se changer en pierre.

1. En termes féministes, une théorie est dite essentialiste lorsqu'elle n'opère pas de différence entre le sexe et le genre d'un même individu. Ainsi, pour une théoricienne comme Irigaray, une personne s'identifiant comme femme devrait posséder les caractéristiques physiques et les organes génitaux associées traditionnellement au sexe féminin pour être considérée comme telle. Forte d'une logique binaire, une théorie comme celle-ci ne peut rendre compte du vécu transgenre et ne reconnaît généralement pas l'expérience située des personnes appartenant à la pluralité des genres.
2. Dans sa visée naturaliste et essentialiste, Irigaray considère l'ensemble des femmes comme un tout homogène : parce qu'elle appréhende le féminin dans ce qu'il a de normé, les locutions « les femmes », « la femme » et « le féminin » seront donc utilisées de manière interchangeable dans les premières sections de cet article et ce, dans le but de rester fidèle à l'argument de l'autrice.
3. Je rappelle au passage que ce n'est que tout récemment, à savoir à l'hiver 2019, que l'Académie française a reconnu comme légitime la féminisation des titres professionnels ; avant cette date, des termes comme « auteure », « professeure » ou « ingénieure », bien qu'en usage au Québec depuis un certain temps, étaient encore considérés fautifs et, toujours selon l'institution, à proscrire.
4. Si l'enjeu du genre linguistique s'inscrit en périphérie de la thèse du parler-femme d'Irigaray, thèse sur laquelle se centre le présent article, il s'agit quand même d'un point d'intérêt dans plusieurs de ses textes. Cf. Luce Irigaray, *Je, Tu, Nous : Pour une culture de la différence*, où l'autrice discute notamment du genre sous-jacent aux formulations de nécessité telles « il faut » et « il est nécessaire ». Également, *Sexes et genres à travers les langues : éléments de communication sexuée*, où Irigaray examine des expressions comme « il pleut » ou « il neige », expressions dites impersonnelles mais qui présupposent, selon elle, une association entre le réel et le masculin.
5. Luce Irigaray, *Je, Tu, Nous : Pour une culture de la différence*. Paris, Grasset, 1992, p. 23.
6. Luce Irigaray, *Ce sexe qui n'en est pas un*. Paris, Éditions de Minuit, 1977, p. 109.
7. *Ibid.*, p. 25.
8. *Ibid.*, p. 76.
9. On pourrait certainement reprocher à Irigaray l'étroitesse et la pauvreté de sa conception du désir masculin. Aussi est-il patent qu'en réduisant

ce dernier aux phases érectiles et éjaculatoires, il devient d'autant plus facile à l'autrice de confronter et de différencier érotismes masculin et féminin ; Irigaray, en ne considérant que l'évidence, pour ainsi dire, du vécu sexuel de l'homme, accommode par-là la thèse même qu'elle entend déployer. Ce n'est toutefois ni la première ni la dernière chose qu'on puisse reprocher à l'autrice et au féminisme essentialiste ; pour les besoins de l'exposé, je ne m'attarderai donc pas sur le sujet.

10. *Ibid.*, p. 26.
11. *Ibid.*
12. *Ibid.*
13. Hélène Cixous, «Le sexe ou la tête ?» dans *Les Cahiers du GRIF*, vol. 13, n° 1, 1976, p. 6.
14. Hélène Cixous, *Entre l'écriture*. Paris, Des Femmes, 1986, p. 23.
15. *Ibid.*, p. 23.
16. Notons au passage que, selon Hélène Cixous, la poésie aurait toutefois été épargnée de l'homogénéité traditionnelle : s'exécutant de l'inconscient, elle aurait même permis la survie de l'hétérogène, du refoulé féminin. À ce sujet, cf. *Le rire de la Méduse et autres ironies*, p. 44-45.
17. Hélène Cixous, *Le rire de la Méduse et autres ironies*, Paris, Galilée, 2010, p. 44.
18. *Ibid.*, p. 43.
19. *Ibid.*, p. 44.
20. Hélène Cixous, *Le rire de la Méduse et autres ironies*, *op. cit.*, p. 37.
21. Luce Irigaray, *Spéculum de l'autre femme*. Paris, Éditions de Minuit, 1974, p. 20.
22. Hélène Cixous, *Le rire de la Méduse et autres ironies*, *op. cit.*, p. 45.
23. *Ibid.*, p. 39.
24. *Ibid.*, p. 39.
25. *Ibid.*, p. 40.
26. Hélène Cixous, «Le sexe ou la tête ?», *op. cit.*, p. 14.
27. *Ibid.*, p. 14.
28. *Ibid.*, p. 15.
29. Luce Irigaray, *Ce sexe qui n'en est pas un*, *op. cit.*, p. 28.
30. L'idée, utile à l'actualisation et au dépassement de la théorie concernée, est développée plus loin.
31. Hélène Cixous, Madeleine Gagnon et Annie Leclerc, *La venue à l'écriture*. Paris, Union Générale d'Éditions, coll. «Féminin futur», 1977, p. 28.

32. *Ibid.*, p. 27.
33. Hélène Cixous, «Le sexe ou la tête?», *op. cit.*, p. 14.
34. Luce Irigaray, *Ce sexe qui n'en est pas un*, *op. cit.*, p. 110.
35. *Ibid.*, p. 110.
36. La question de l'érotisme féminin et de sa puissance créatrice a également été traitée par Audre Lorde en des termes qui, sans s'inscrire clairement dans la même visée, ne sont pas sans rappeler le propos de Cixous et d'Irigaray. Cf. Audre Lorde, «Uses of the Erotic. The Erotic as Power», dans *Sister Outsider. Essays and Speeches*. Berkeley, Crossing Press, 2015, p. 53 et suivantes.
37. Hélène Cixous, «Le sexe ou la tête?», *op. cit.*, p. 14.
38. Il pourrait être intéressant de mentionner, ici, que la poète québécoise Nicole Brossard aborde cette question, soulevant l'idée d'une possession, par la femme, d'un *sens supplémentaire*, «refoulé jusqu'au point de paraître inexistant». Ce sixième sens expliquerait en quelque sorte la fécondité de l'imagination féminine et la diversité de ses vues, puisqu'il permettrait «d'expérimenter la réalité sous des angles divers, mobiles et de faire synthèse de leurs contrastes». À ce sujet, cf. Nicole Brossard, *La lettre aérienne*, *op. cit.*, p. 52 et les suivantes.
39. Luce Irigaray, *Ce sexe qui n'en est pas un*, *op. cit.*, p. 24.
40. Hélène Cixous, *Le rire de la Méduse et autres ironies*, *op. cit.*, p. 38.
41. Luce Irigaray, *Spéculum de l'autre femme*, *op. cit.*, p. 284.
42. Hélène Cixous, «Le sexe ou la tête?», *op. cit.*, p. 15.
43. Cf. Judith Butler, *Trouble dans le genre. Le féminisme et la subversion de l'identité*. Paris, La Découverte, 2019, p. 104 et suivantes.
44. L'idée n'était d'ailleurs pas étrangère à Monique Wittig, contemporaine et critique d'Irigaray, et au féminisme matérialiste auquel elle est généralement associée.
45. Anne Fausto-Sterling, «The Five Sexes», dans *The Sciences*, vol. 33, n° 2, p. 20-24.
46. Par son étude de la configuration matérielle des sexes, et en faisant place à la réalité des personnes intersexes, Fausto-Sterling a démontré comment la division binaire des corps n'allait pas de soi et comment, d'un point de vue biologique, la composante sexuelle serait plutôt à comprendre sur un spectre très large. Dénonçant la marginalisation des personnes intersexes, l'autrice conçoit la médicalisation dont elles font l'objet comme partie intégrante d'un biopouvoir visant à conformer la population à un schéma binaire strict, norme culturelle (et, de

ce fait, contingente) dont procéderait le bon fonctionnement de la société moderne.

47. Hélène Cixous, « Le sexe ou la tête ? », *op. cit.*, p. 12

48. *Ibid.*, p. 7.

49. *Ibid.*

50. L'idée n'est pas sans rappeler quelques-unes des réflexions féministes de l'autrice Marguerite Duras, elle-même très intéressée par la manière singulière qu'auraient les femmes d'approprier leur monde et de s'y mouvoir. Ainsi l'autrice insiste-t-elle, dans *Les lieux de Marguerite Duras*, sur l'intimité dont bénéficieraient les femmes d'avec la durée et l'espace. Cf. également *Les parleuses*, transcription d'un entretien entre Duras et Xavière Gauthier.

51. Hélène Cixous, *Le rire de la Méduse et autres ironies*, *op cit*, p. 59.

52. *Ibid.*, p. 49.

53. *Ibid.*, p. 54.



Paul Ricœur : la distanciation à la rescousse du soi

DOMINIC ROULX, *Université de Montréal*

RÉSUMÉ : Dans cet article, nous défendons la thèse que la valorisation de la distanciation caractérise l'originalité du modèle herméneutique de Paul Ricœur par rapport à ceux de Heidegger, Gadamer et Dilthey. En effet, divers niveaux de distanciation (entre le discours et la langue, entre l'auteur, le texte et le lecteur, entre le réel et lui-même) interviennent et sont même essentiels à la compréhension herméneutique qu'un sujet-lecteur peut avoir d'un texte et de soi. C'est la reconnaissance d'une fonction positive à la distanciation qui mène Ricœur à ménager une place à l'analyse structurale dans son modèle herméneutique et à critiquer ceux de Dilthey et de Gadamer, tous deux fondés sur des alternatives intenables entre *expliquer* et *comprendre* et entre *vérité* et *méthode*. Nous fondons cette thèse sur une analyse de la théorie herméneutique du texte que développe Paul Ricœur dans *Du texte à l'action*.

Introduction

Paul Ricœur n'entra explicitement en dialogue qu'assez tardivement avec la tradition herméneutique. Pratiquement absente du *Conflit des interprétations* (1969) et de la *Métaphore vive* (1975), ce dont il s'excusera par la suite ouvertement¹, il n'entreprend d'expliquer son rapport à celle-ci qu'à partir de *Temps et récit* (1983-1985) dans lequel certaines thèses de Hans-Georg Gadamer sont discutées². Toutefois, ce n'est qu'en 1986, dans les trois articles programmatiques³ ouvrant *Du texte à l'action*, son second recueil d'essais herméneutiques, qu'il reprend les développements importants des traditions herméneutique et phénoménologique en s'inscrivant dans leur histoire et en soulignant l'originalité

de sa contribution à celles-ci. La référence à Gadamer y est notamment, comme dans tout le livre, omniprésente. Dans ces trois articles, Ricœur précise la filiation critique qui le lie à cette tradition, montrant ainsi sa proximité et sa distance avec la pensée de Gadamer, qui fut la référence privilégiée de son travail depuis la parution de *Vérité et méthode* en 1960⁴. Dans cet article, nous défendrons la thèse selon laquelle la valorisation de la notion herméneutique de *distanciation*⁵ est au cœur de l'originalité du modèle herméneutique de Ricœur - par rapport à ceux de Gadamer, Heidegger et Dilthey - en ce que plusieurs niveaux de distanciation sont nécessaires à la compréhension d'un texte et à la compréhension qu'un sujet-lecteur peut avoir de lui-même face au texte. Avant de présenter les étapes conceptuelles qui jalonneront notre défense de cette thèse, reprenons en guise de mise en contexte théorique les grandes lignes de la relation que Ricœur explique entretenir avec la tradition herméneutique et en particulier avec les herméneutiques de Gadamer, Heidegger et Dilthey.

I. Ricoeur et la tradition herméneutique

Rappelons que Heidegger, dans *Être et temps* (1927), fut le premier à donner à l'herméneutique une signification proprement philosophique et universelle, en faisant du comprendre un existentiel, c'est-à-dire une détermination ontologique de l'être-au-monde temporel qu'est le Dasein⁶. Ne portant plus simplement sur l'interprétation philologique des textes du passé, mais sur l'existence humaine elle-même, elle devient une détermination ontologique de l'humain, toujours déjà inscrit dans une compréhension de l'être et de soi. Ricœur et Gadamer retiendront premièrement de la phénoménologie herméneutique de Heidegger que la compréhension est un mode d'être plus qu'une technique ; deuxièmement, que la précompréhension et le préjugé sont les conditions de possibilités ontologiques de la compréhension ; et troisièmement, que l'appartenance à l'histoire qui détermine ceux-ci est la condition *sine qua non* d'un rapport potentiellement véridique à l'objet compris⁷. Toutefois, tous les

deux reprocheront à Heidegger son refus de poser la question de la critique des présupposés de la compréhension dans le cadre des sciences de l'esprit (*Geisteswissenschaften*). Cela prive selon ceux-ci la phénoménologie herméneutique du bénéfice épistémologique qu'elle pourrait légitimement tirer de son analyse de la fondation ontologique du comprendre. Ricœur le souligne sans relâche : Heidegger, en faisant du comprendre une structure ontologique de l'être humain, dissout les problèmes épistémologiques qu'engagent les questions de compréhension en sciences de l'esprit, s'enlevant de ce fait même toute possibilité de les régler⁸.

Or, c'est précisément parce que Gadamer et Ricœur se soucient de celles-ci qu'ils s'intéresseront aux travaux de Wilhem Dilthey (1833-1911). Celui-ci conféra à l'herméneutique, dans son *Introduction aux sciences de l'esprit* (1883), une universalité épistémologique en lui assignant la tâche critique de fournir une méthode rigoureuse aux sciences de l'esprit, comme la *Critique de la raison pure* de Kant l'avait d'abord fait en 1781 pour les sciences naturelles. L'herméneutique prit avec la contribution de Dilthey une signification méthodologique et épistémologique en tant que science normative de l'interprétation des manifestations de la vie fixées à l'écrit par un sujet historique. L'interprétation du texte avait alors pour tâche de recréer en soi l'individualité du sentiment vécu (*Erlebnis*) d'un auteur étranger. Cette tâche critique et épistémologique conférée à l'herméneutique par Dilthey se fondait sur une distinction introduite par celui-ci et importante pour nous : celle entre *expliquer* et *comprendre*. Expliquer serait le mode de connaissance propre aux sciences de la nature qui relient les phénomènes particuliers en les subsumant sous des lois générales et par la catégorie de la causalité. Comprendre, à l'inverse, serait le mode de connaissance propre aux sciences de l'esprit qui aspirent à recréer en soi une individualité historique étrangère par l'interprétation de ses objectivations extérieures⁹.

Ainsi, l'héritage critique et conjoint des travaux de Heidegger et de Dilthey aura une forte influence sur les projets herméneutiques

de Gadamer et de Ricœur. En effet, ils reprendront le problème de la juste compréhension en sciences de l'esprit, posé de manière critique par Dilthey, sur la base des acquis de l'ontologie fondamentale de Heidegger qui détermine la structure du comprendre comme impliquant toujours une appartenance à l'histoire et donc une précompréhension déterminée. La tâche de l'herméneutique, pour Ricœur comme pour Gadamer, sera ainsi de décrire comment, sur la base de la structure ontologique de la compréhension dégagée par Heidegger, la compréhension d'un texte se produit et comment elle est susceptible d'être exacte.

C'est toutefois dans leur manière distincte de s'approprier le projet épistémologique de Dilthey que les modèles herméneutiques de Ricœur et de Gadamer se distinguent. D'un côté, Gadamer verra dans le projet diltheyen de fondation des sciences de l'esprit par une herméneutique, conçue comme épistémologie devant fournir une méthode fondant la scientificité de la compréhension, une ingérence induite du modèle méthodologique et des critères de vérité propres aux sciences de la nature¹⁰. Autrement dit, il l'accusera d'avoir conçu le comprendre propre aux sciences de l'esprit *sur le même modèle* que l'expliquer, à savoir comme une science objectivante. Cela mènera Gadamer à exclure de sa conception de la compréhension toute objectivation de ce qui est compris et de la concevoir comme événement, susceptible d'être décrit phénoménologiquement, où celui qui comprend est «pris» et emporté par ce qu'il comprend¹¹. L'événement de la compréhension, décrit phénoménologiquement, prendra ainsi chez lui la forme d'une expérience de vérité, de participation ontologique à la chose comprise, empêchant toute maîtrise du sujet sur son objet et tout recourt à une distanciation objectivante de celui-ci par celui qui comprend. «Il est impossible de comprendre à partir de ce qui est maîtrisable», résume Gadamer¹².

De l'autre côté, face à ce refus unilatéral de la distanciation objectivante, l'originalité de la position de Ricœur consistera à médiatiser les moments de la *vérité* et de la *méthode*, opposés par Gadamer, et l'*explication* et la *compréhension*, opposées par Dilthey.

Il concevra l'ensemble du procès de compréhension sous le signe d'une médiation nécessaire du moment du comprendre participatif, sur lequel la description phénoménologique de Gadamer porte exclusivement, par l'explication épistémologique qui implique une objectivation de l'objet compris et une mise à distance de celui-ci par rapport à celui qui comprend.

Afin d'approfondir cette première compréhension de l'originalité de l'herméneutique de Ricœur par rapport à celles de Heidegger, Gadamer et Dilthey, nous entreprendrons dans un premier temps l'élucidation de la théorie du langage et du texte qui supporte l'herméneutique des textes de Ricœur en nous référant aux essais *Qu'est-ce qu'un texte ?* et *La fonction herméneutique de la distanciation*, publiés dans *Du texte à l'action*. Nous dégagerons à cet effet le trépied conceptuel en lequel consiste le trio des notions de discours, d'œuvre et de texte. Sur cette base tripartite, nous ferons voir comment la notion capitale de « monde de l'œuvre » en émerge, dégagée grâce à plusieurs strates de distanciations herméneutiques. Dans un second temps, nous montrerons comment celles-ci commandent d'ouvrir une troisième voie entre les alternatives *expliquer-comprendre* de Dilthey et *vérité-méthode* de Gadamer, dans la figure de ce que Ricœur nomme un « arc herméneutique ». Nous soulignerons dans un troisième temps comment celui-ci sert la compréhension de soi qu'un sujet-lecteur peut avoir de lui-même face à un texte. Nous pourrions ainsi constater comment l'analyse originale que fait Ricœur de la notion de distanciation la rend nécessaire à la compréhension des textes et à la compréhension de soi face au texte.

2. Théorie du langage et théorie du texte

2.1 Le discours

Le concept central de la théorie du texte de Ricœur est celui de « monde de l'œuvre ». Comme ce concept s'enracine dans ceux de discours, d'œuvre et de texte, et comme les concepts d'œuvre et de texte supposent celui de discours, débutons par éclaircir ce qui le qualifie.

Ricœur reprend à son compte la distinction, d'abord thématisée par Ferdinand de Saussure dans son *Cours de linguistique générale* (1916), entre la langue, comme système virtuel et clos de signes définis par renvois les uns aux autres ; et le discours, compris comme usage oral de ces signes, réalisé dans le temps et l'espace¹³. Selon Ricœur, ce dernier se qualifie par son caractère événementiel (il est toujours performé *ici et maintenant*) qui tranche sur la mise entre parenthèses de l'usage qui caractérise la langue. Puisque celle-ci se réalise comme événement de manière spatio-temporelle lorsqu'un locuteur en fait usage dans son discours, et puisque cet événement prend place dans un contexte d'énonciation engageant des interlocuteurs, il s'établit par le discours un lien référentiel le liant à son locuteur, son destinataire, le contexte d'énonciation et le monde à propos duquel il dit quelque chose¹⁴.

Tandis que la langue comme système clos et virtuel se réalise dans la performance événementielle du discours, le discours comme événement acquiert une longévité dans la compréhension qu'en a le destinataire, en tant qu'il en retient une signification¹⁵. Alors que le discours en tant qu'*événement* momentané est nécessairement fugitif, la *signification* qu'en garde le destinataire demeure par-delà l'évènement. C'est cette distanciation qui s'établit alors entre l'évènement ponctuel du discours et la signification qui lui survit qui marque la première distanciation ayant un rôle à jouer pour notre propos : celle entre le *dire* et le *dit*, entre l'acte de dire et *ce* qui est dit, à savoir la signification comprise de l'évènement du dire¹⁶. Cette distanciation est fondamentale parce qu'elle pose le caractère intentionnel de tout discours qui, à travers l'acte événementiel de dire, vise toujours la communication d'une signification dépassant d'une part le strict cadre virtuel de la langue et d'autre part l'acte de discours événementiel. En marquant l'intentionnalité de sens qui anime tout discours, cette distanciation entre l'évènement du dire et la signification du dit pose du coup la condition de l'extériorisation du discours intentionnel dans l'écrit et dans l'œuvre qu'il s'agira, pour le lecteur désirant mieux se comprendre, d'interpréter.

2.2 *Le discours comme œuvre*

Nous nous limiterons à évoquer brièvement ici les deux traits principaux du discours lorsqu'il se fait *œuvre*, et ce, en mettant pour l'instant entre parenthèses le fait que l'œuvre est *écrite* afin de faire ressortir isolément ce qui est propre d'abord à l'œuvre, et ensuite seulement ce qui est propre à l'écriture. Avec le passage du discours oral au discours comme œuvre, entre en scène les catégories propres à la production artistique, notamment celle de *style* et de *composition*. D'abord, cette dernière invite à concevoir le travail de l'artiste comme une production qui organise l'œuvre selon une forme particulière et structurée de codifications, à savoir un genre littéraire. Ensuite, l'œuvre, en tant qu'elle est stylisée, subit un processus d'individualisation au sein même de ce genre littéraire. Par son style individualisant, le discours devenu œuvre composée selon les règles d'un genre littéraire acquiert une singularité qui le rend identifiable et ré-identifiable, dans le cadre du genre littéraire auquel il appartient, car son style est inscrit dans la structure unique et fixe de l'œuvre¹⁷. Ainsi, puisque l'œuvre est stylisée et composée, et puisque ces deux traits caractéristiques du discours comme œuvre renvoient à l'idée d'une fixation dans une structure identifiable, générale au niveau de la composition et particulière au niveau du style, l'œuvre est susceptible d'être conçue comme objet d'examen pour l'analyse structurale¹⁸. En effet, bien que le discours comme œuvre soit toujours, rappelons-nous, intention de signification et référence à un réel extra-linguistique, il n'empêche que le discours se donne, dans l'œuvre, dans des structures fixes permettant d'en fournir une explication purement formelle de type structuraliste, laquelle fait abstraction de cette dimension référentielle de l'œuvre.

Nous verrons bientôt que cette tension propre à l'œuvre, qui est intention de signification faisant référence à un monde et pourtant fixation dans une structure close et explicable en vertu de sa seule structure interne, aura un grand rôle à jouer dans le dépassement de l'alternative entre *expliquer* et *comprendre*, héritée de Dilthey, et entre *vérité* et *méthode*, héritée de Gadamer.

2.3 Le texte

Concentrons-nous maintenant sur les implications spécifiques qu'engage le passage du discours oral au discours écrit afin d'élucider la notion de « texte ». Ricœur répond à la question « qu'est-ce qu'un texte ? » par : un « discours fixé par l'écriture¹⁹ ». Or, le fait pour un discours d'être « fixé » implique une triple interception de la référence ouverte par la parole et le dialogue oral : celle vers le locuteur, celle vers l'auditeur et celle vers le contexte de leur échange. Le mot « interception » est employé à dessein, car il ne s'agit pas de *supprimer* la référence à un monde et aux individus constituant la communication ou de dépouiller le texte de sa puissance significative : il s'agit plutôt de *différer* la référence. Car il ne faut jamais oublier que tout discours est mû par une visée signifiante et référentielle irréductible appelant en dernière instance une réception. Par ailleurs, il n'est pas non plus anodin de dire « intercepter » et non pas « transcrire ». Le texte ne vient pas transcrire la parole par dépôt, comme un supplément déficient, ou à la suite de celle-ci : il « prend la place de la parole²⁰ », là où la parole n'est précisément pas. Le texte n'advient pas après la parole mais *avant*, comme étant écrit avant de pouvoir seulement être dit. Notons enfin que cette triple interception constitue à proprement parler l'acte de naissance du texte : c'est dans l'interception du mouvement référentiel de la parole que le texte apparaît²¹.

Correspond à cette triple interception de la référence une triple autonomie du texte, laquelle aura des conséquences décisives pour la suite des choses. Parallèlement aux interceptions mentionnées ci-haut, le texte s'affranchit premièrement de son auteur, deuxièmement de son destinataire originaire et troisièmement de son contexte de production, et acquiert de la sorte une autonomie sémantique et une distance par rapport à ces trois instances qui ont présidé à sa production²². Il devient une « totalité sémantique » pouvant être momentanément considérée comme se suffisant à elle-même. Cette autonomie sémantique s'ajoutera ainsi aux catégories de style et de composition propres à l'œuvre pour justifier l'intervention de l'analyse structurale, car elle permet de

penser l'œuvre écrite comme close sur elle-même et autonome. De plus, lorsque le sujet du discours oral devient auteur dans l'écriture, il sonne du même coup le glas de son hégémonie sur son texte. L'écriture implique sa fixation, par laquelle s'établit une distanciation entre l'auteur et son texte et, de surcroît, entre l'intention signifiante de l'auteur et l'intention signifiante de l'écrit lui-même : « ce que le texte signifie ne coïncide plus avec ce que l'auteur a voulu dire²³ ». Ainsi, la naissance de l'autonomie sémantique du texte doit se payer de l'éclatement du monde de l'auteur et de la disqualification de son intention de signification²⁴.

La naissance du texte a toutefois une autre conséquence majeure qu'il nous faut noter : le texte apparaît comme un voile entre le lecteur et l'auteur. Une double-occultation, une double-absence de l'auteur au lecteur et du lecteur à l'auteur s'installe, de telle sorte que sera irréversiblement mis en échec le paradigme intersubjectif du dialogue pour ce qui est de l'interprétation des textes. Du reste, tandis que la parole vise toujours un auditeur précis et déterminé, l'écriture se crée pour elle-même son public, un public bien plus vaste qui n'est plus circonscrit, mais regroupe virtuellement tous ceux qui pourraient lire le texte. C'est dire que son adresse est presque universelle. Le texte devient en lui-même « le lieu de toutes les rencontres²⁵ » et, en ce sens, voici une autre manière par laquelle sa fécondité herméneutique se voit décuplée. Son sens pouvant être actualisé (nous verrons de quoi cela s'agit précisément) par une multitude de lecteurs différents, les potentialités herméneutiques et réflexives du texte, c'est-à-dire les possibles interprétations et réactivations du sens, explosent.

C'est donc d'abord ainsi que le texte, et par suite l'interprétation à venir de celui-ci, se voient « dépsychologisés », car les diverses significations qu'il pourra prendre ne peuvent plus être considérées comme autant d'expressions de la psyché de l'auteur, celui-ci ayant été mis à l'écart par l'acte même d'écriture. Ce qu'il y aura à comprendre dans l'interprétation du texte ne sera plus le vécu singulier de l'auteur, les éléments propres au contexte de production du texte ou la compréhension du destinataire originellement visé.

Il s'agira de comprendre non pas ce qui se trouve *derrière* le texte, mais ce qui est *devant* celui-ci, à savoir les possibilités sémantiques qu'il projette. Le texte, délesté de ses référents limitatifs pourra innover au niveau du sens²⁶. Cela permettra au lecteur d'interpréter le texte de manière polysémique (avec toutefois une limite, celle de l'analyse structurale) et surtout de manière réflexive²⁷.

2.4 Le « monde de l'œuvre »

Nous avons dit dans la section précédente que la naissance du texte, générée et maintenue par la distanciation et la fixation du discours par l'écriture, se paie de l'éclatement du monde de l'auteur et qu'elle implique une suspension de la référence au contexte originaire de production du texte. Or, nous devons ici complexifier et approfondir cette idée et montrer que de la distanciation précédente émerge une distanciation plus profonde encore qui s'opère entre le réel et lui-même, distanciation centrale pour comprendre l'apport du « monde de l'œuvre » pour la compréhension de soi du lecteur.

La naissance du texte, et plus précisément des œuvres de fiction ou de poésie où le problème de l'herméneutique réflexive de Ricœur trouve sa pierre de touche, est un phénomène qui a deux fonctions propres, l'une négative, l'une positive. D'un côté elle abolit la référence que Ricœur appelle de « premier rang », qui est la référence ostensive dont nous avons parlé précédemment (la référence au monde de l'auteur où on peut montrer de quoi on parle) ; de l'autre, elle libère, grâce à cette abolition, une référence de « second rang » qui, nous dit Ricœur, « atteint le monde non plus seulement au niveau des objets manipulables, mais au niveau de ce que Husserl désignait par le *monde-de-la-vie* et Heidegger par l'*être-au-monde*²⁸ ». En « proposant un monde²⁹ », la fiction semble offrir une autre manière d'être-au-monde, une autre manière pour l'être humain de se rapporter à son monde, aux autres et à soi. C'est pourquoi Ricœur considère cette seconde référence comme en réalité la plus originaire, en tant qu'elle révèle notre appartenance profonde au monde-de-la-vie (*Lebenswelt*) et toutes les possibilités qu'elle recèle³⁰. Ainsi, la fiction se révèle comme une puissance

subversive³¹, destructrice ou négative, en ce sens qu'elle détruit le monde quotidien au profit de l'émergence d'un autre monde indépendant de ce dernier : « le monde de l'œuvre », qu'elle déploie devant elle. C'est en ce sens que Ricœur écrit : « C'est, semble-t-il, le rôle de la plus grande partie de notre littérature de détruire le monde³² ». Cette puissance destructrice du texte s'accompagne, comme nous le constatons maintenant, d'une puissance « suggestive³³ » qui consiste en la capacité de métamorphoser le réel, de le redécrire, de jouer sur les variations possibles de la réalité telle que nous la connaissons. L'ouverture de cette nouvelle référence, moment « d'engagement ontologique » selon Jean Greisch³⁴ où le texte s'engage dans une re-description de l'être, ne concerne pas les objets empiriques sinon un *possible* mode d'être fondamental³⁵. Ainsi, c'est sur le mode du *pouvoir-être* que la fiction et la poésie se réfèrent au « réel », qui n'est dorénavant plus strictement compris comme réel effectif, mais aussi comme contenant de manière essentielle des possibles pouvant être découverts. Elles projettent un monde et des situations qui pourraient être, mais qui ne sont précisément pas et, ce faisant, suscitent des expériences imaginaires d'être-au-monde pour le lecteur. Correspondront aux possibilités existentielles déployées par la proposition de monde autant de « possibilités de réflexions³⁶ » pour le lecteur attentif.

Mais un écueil s'entraperçoit ici. Si l'interprétation ne vise plus la contemporanéité avec la psyché ou le vécu de l'auteur, mais plutôt la mise en acte de la fonction créatrice du texte dans sa capacité de projeter un monde original, est-ce à dire que l'interprétation de ce monde sera soumise à l'empire de la subjectivité du lecteur qui se l'appropriera sous l'aspect que lui prête son désir ? Nous verrons dans la prochaine section que l'analyse structurale permet d'échapper à ce danger en instaurant une « instance critique » et limitative à l'interprétation³⁷.

3. Le détour par l'analyse structurale et l'arc herméneutique

Le fait de concevoir l'œuvre écrite comme objectivée et distanciée de l'auteur, c'est-à-dire comme autonome

(Cf. section 2.3), et comme composée et stylisée selon une structure identifiable et figée (Cf. section 2.2) rend possible et commande l'analyse structurale du texte, car elle seule permet la projection du « monde de l'œuvre » dans toute sa profondeur sémantique. En effet, la distanciation entre l'auteur et le texte laisse celui-ci sans auteur et sans monde. Or, c'est précisément ainsi que le considère le structuralisme linguistique, c'est-à-dire comme un système de signes clos sur lui-même et inscrits dans une structure fixe³⁸. Ainsi, par son autonomie, le texte peut devenir l'objet d'une analyse structurale, c'est-à-dire objet d'une perspective *méthodologique* et d'une *explication* qui mettent momentanément à distance celui qui comprend de l'objet qu'il comprend. Le texte est alors conçu selon la catégorie épistémologique traditionnelle d'objet, c'est-à-dire qu'il est opposé à un sujet qui se considère extérieur à celui-ci et qui le met à distance dans l'interprétation pour le maîtriser. Si cette possibilité de concevoir le texte comme un objet place Ricœur en porte-à-faux de la théorie du texte de Gadamer qui s'y refuse fermement³⁹, elle permet en outre d'éviter le reproche que celui-ci émettait à propos du modèle herméneutique de Dilthey qui importait selon lui à tort le modèle méthodologique de la vérité des sciences de la nature dans les sciences humaines (Cf. Introduction). En effet, soutient Ricœur, la notion d'explication s'est déplacée : « elle n'est plus héritée des sciences de la nature, mais de modèles proprement linguistiques⁴⁰ », lesquels appartiennent au champ d'étude des sciences humaines. Ainsi, en appliquant au texte la méthode objectivante du structuralisme qui appartient au champ épistémique des sciences humaines, Ricœur fait droit à la méthode tout en évitant le reproche gadamérien d'ingérence de l'épistémologie naturaliste dans celles-ci.

Par ailleurs, en pensant le procès de l'interprétation des textes comme devant intégrer un moment de distanciation explicative et méthodologique, Ricœur ouvre une troisième voie entre les alternatives de Dilthey et de Gadamer entre *expliquer* et *comprendre* et entre *vérité* et *méthode*⁴¹. En effet, l'interprétation sera ressaisie comme dialectique entre *l'explication* par l'analyse

structurale mettant à distance et la *compréhension* qui supprime la distance⁴². Dans les termes de Gadamer, elle fera intervenir un moment de *méthode*, celui de l'analyse structurale, et un moment de *vérité*, celui de la compréhension participative, reconduite au terme du processus d'interprétation.

Nous pouvons ainsi distinguer deux « moments » dans le modèle herméneutique de Ricœur : le moment épistémologique, méthodologique et explicatif, celui de l'analyse structurale, et le moment ontologique et compréhensif de participation à la vérité du texte. Premièrement, en maintenant la suspension référentielle du texte, il s'agit de faire ressortir le « sens » ou l'objet sémantique immanent du texte en analysant les relations internes entre les signes qui le composent⁴³. Toutefois, cette approche n'est considérée par Ricœur comme pertinente et légitime que si elle connaît ses propres limites et se reconnaît pour ce qu'elle doit être : un passage vers la compréhension qui est réactivation de la référence au monde⁴⁴. Penser le texte comme clos sur lui-même n'est pas la finalité de celui-ci. Ricœur mobilise pour le montrer l'exemple de l'analyse structuraliste des mythes que propose Claude Lévi-Strauss dans ses *Mythologies* (1964 à 1971)⁴⁵. Bien que Ricœur croie en la possibilité d'expliquer les relations qui structurent le mythe afin d'en dégager la cohérence interne, celui-ci souligne que le mythe conserve pourtant toujours ses référents dans les apories existentielles de la vie⁴⁶, et donc *dans* l'expérience vécue. En ce sens, il vise toujours en puissance le monde par son sens immanent, lequel appelle une interprétation qui effectuera, activera ou plutôt réactivera la référence. C'est pourquoi, deuxièmement, le processus interprétatif doit venir lever le suspens du texte et le restituer à une communication vivante et c'est pourquoi l'explication se révèle toujours être un appel à la compréhension⁴⁷.

L'interprétation s'engage donc dans une dialectique saine et enrichissante entre expliquer et comprendre et est désormais entendue comme coïncidence avec la direction sémantique ouverte par le texte. Lire devient l'acte de réactivation du « sens » du texte – un re-dire – et s'appropriier la proposition de monde du texte devient

le fait d'achever la destinée propre au texte et de s'en laisser affecter. Ricœur invente la notion d'« arc herméneutique » pour décrire ce mouvement de l'interprétation qui place la compréhension, moment où le lecteur s'approprie les possibilités proposées par le texte, au terme d'une médiation par l'analyse de sa structure interne⁴⁸. Cet arc a le bienfait d'enrichir la compréhension, certes, mais aussi de contourner l'écueil mentionné ci-haut d'une lecture imprimant sur le texte les seules « préoccupations idiosyncratiques⁴⁹ » du lecteur, lecture qui mettrait en échec la fonction herméneutique du texte. Mais il a aussi, pour finir, le bienfait d'éviter le double écueil en lequel consisterait une lecture totalement dogmatique, limitant le texte à l'univocité et donc réduisant sa fécondité réflexive, ou une lecture trop sceptique, qui ne conférerait aucune signification profonde au texte et donc empêcherait au lecteur de s'exposer au « monde de l'œuvre » dans toute sa profondeur⁵⁰.

4. *La compréhension de soi*

Il est maintenant temps de récolter les fruits de notre détour par les notions de discours, d'œuvre, de texte et de « monde de l'œuvre », et de faire le bilan des diverses fonctions herméneutiques des distanciations dont nous avons parlé. Premièrement, la *distanciation du discours avec le langage* révèle son caractère intentionnel et sa capacité de faire référence à un monde, ce qui appelle déjà une interprétation et empêche de se limiter à la perspective structuraliste. Deuxièmement, *l'auteur et le lecteur sont distanciés de la production écrite* objectivée. Cette distanciation objectivante autonomise sémantiquement le texte et permet l'analyse structurale faisant ressortir sa sémantique profonde, sur la base de laquelle est projeté un monde original par lui. Ce monde se rend ainsi disponible pour une appropriation compréhensive ayant pour but la réflexivité chez le lecteur. Troisièmement, le « monde de l'œuvre » force une *distanciation entre le réel et lui-même*, distanciation avec laquelle coïncide la projection d'une proposition de monde devant le texte se référant au réel sur le mode du pouvoir-être, dont la richesse est décuplée par la médiatisation de l'analyse

structurale. Au terme de ce bilan, la distanciation apparaît comme la condition de la rencontre avec l'altérité du texte qui enrichira la compréhension qu'a le lecteur de lui-même.

En effet, s'approprier la « proposition de monde » du texte n'est pas le fait d'intégrer toutes les possibilités que ce monde présente : l'appropriation n'est pas une identification. Plutôt, l'appropriation apparaît comme une dialectique dynamique entre la distanciation qui est toujours aliénante – le texte est toujours *autre*, et pour l'auteur, et pour le lecteur – et le mouvement appropriatif propre au moment de la lecture. Cette dialectique sans fin se fait dans un face-à-face, ce que rend bien l'idée d'une « compréhension à distance » qui s'opère *au-devant* du texte, dans l'entrechoquement entre le monde du texte et le monde du lecteur. Ce qui est dévoilé par ce choc dialectique, en tant qu'occasion de réflexivité pour le lecteur, ce sont des possibilités d'existences pouvant participer à constituer une identité pour le lecteur⁵¹. Ainsi, la distanciation permet la rencontre avec l'altérité du texte qui se révèle constitutive de la subjectivité du lecteur au terme de l'arc herméneutique.

L'appropriation est donc premièrement ressaisie comme appropriation des « signes d'humanité⁵² » inscrits dans les œuvres de culture, lesquels sont toujours mieux révélés par une analyse structurale. C'est grâce à la littérature que nous pouvons en apprendre sur les traits fondamentaux qui définissent notre condition d'humain et qui pourtant échappent souvent à notre pouvoir immédiat de réflexivité. Deuxièmement, c'est en s'appropriant la « proposition de monde » déployée devant le texte par celui-ci, proposition à laquelle le lecteur répond par une « proposition d'existence » en opérant des variations imaginatives de son égo, que le lecteur peut mieux se comprendre⁵³. Le monde alternatif ouvert par l'interprétation du texte a la fonction d'élargir le soi, car décuplant le champ de ses possibilités d'existence. Comprenant en libérant par l'analyse structurale ce monde propre au texte, le lecteur se comprend en se libérant lui-même des limites de sa propre condition et peut s'imaginer – et devenir – comme un autre, vivant dans un monde autre. Le lecteur *devient* ses propres

possibles révélés par le monde du texte⁵⁴. Nous retrouvons ainsi la nécessité du travail d'analyse structurale par lequel le lecteur plonge dans le texte comme dans un univers clos, se distanciant ainsi de lui-même dans l'explication, pour ensuite effectuer l'intentionnalité référentielle et signifiante du texte en revenant à soi et en s'exposant à son altérité.

Enfin, parce que le soi devient autre en subissant une variation égoïque, l'appropriation force une *désappropriation* de soi pour le lecteur. Toute l'herméneutique réflexive des textes de Ricœur culmine ainsi dans une ultime *distanciation du soi avec lui-même* : « Lecteur, je ne me trouve qu'en me perdant⁵⁵ ». Le retour sur soi opéré à la fin de l'arc herméneutique implique un déplacement du soi-disant *moi* d'avant la lecture au *soi* d'après la lecture, nourri par l'altérité du texte constitutive pour le lecteur d'une souple identité toujours à conquérir⁵⁶. Cette ultime distanciation et sa fonction herméneutique pour la compréhension de soi nous fait donc rejoindre, en dernière instance, la thèse fondamentale de Ricœur quant à l'identité humaine : le sujet est toujours distancié par rapport à lui-même, il est transi d'altérité. Or, elle commande du fait même, en proposant une méthode jamais totale ni directe mais fastidieuse et détournée, de parcourir encore et encore l'arc herméneutique, de refaire le parcours de moi à soi, par le biais du « monde de l'œuvre ». L'herméneutique des textes, ainsi, nous commande de continuer à faire l'*effort* de rendre propre l'étrangeté du texte. Aux labeurs actifs qu'engageait le détour par l'explication au sein de l'arc herméneutique et à la nécessité pour le lecteur de se laisser affecter par le monde du texte s'ajoute ainsi un ultime effort particulièrement exigeant : remettre en question son identité.

Conclusion

Après avoir examiné comment Ricœur s'inscrit dans la tradition herméneutique, nous avons d'abord pu voir comment la théorie du texte de Ricœur implique plusieurs niveaux de distanciations aux fonctions herméneutiques positives, à savoir entre le discours et le langage ; entre l'auteur, le texte et le lecteur ; entre le réel et lui-même ; et entre le *moi* et le *soi* du lecteur. Ensuite, nous avons

vu en quoi ces distanciations inhérentes au mode d'être propre du texte commandaient de faire droit au geste méthodologique momentané de l'analyse structurale et donc de revoir les oppositions herméneutiques de Dilthey et Gadamer entre *expliquer* et *comprendre* et entre *vérité* et *méthode*. Nous avons pu constater à cette occasion l'originalité du modèle herméneutique de Ricoeur qui ouvre une troisième voie entre ces oppositions intenable en faisant dépendre la compréhension du texte, par laquelle le lecteur s'approprie les possibilités d'existence qu'il projette et se comprend lui-même davantage au regard de celles-ci, d'une mise à distance du texte, par laquelle il analyse le texte comme une totalité sémantique autonome et close sur elle-même. Enfin, il nous est apparu que toutes ces distanciations culminaient dans un gain réflexif et critique pour le sujet désirant mieux se comprendre. Nous avons compris que la signification éthique et critique que peut prendre l'interprétation des textes de littérature, par le biais de l'appropriation du « monde de l'œuvre » par un lecteur, repose sur la médiation de la compréhension par l'explication méthodologique de la sémantique profonde du texte. Il apparaît ainsi que c'est le fait même de ne pas accepter la disjonction exclusive entre *vérité* et *méthode* et entre *expliquer* et *comprendre* qui permet à Ricoeur de ménager dans son modèle herméneutique une instance réflexive et critique.

-
1. Jean Grondin, *Introduction à Hans-Georg Gadamer*, Paris, CERF, 2000, p. 166.
 2. Notamment dans *Temps et récit III*, Paris, Seuil, 1985, p. 228-345.
 3. Voir *De l'interprétation, Phénoménologie et herméneutique* et *La tâche de l'herméneutique : en venant de Schleiermacher et de Dilthey* dans Paul Ricoeur, *Du texte à l'action, Essais d'herméneutique II*, Paris, Seuil, 1986, p. 13 à 111. Nous nous référerons dorénavant à *Du texte à l'action* par « TA ».
 4. Paul Ricoeur, *Réflexion faite. Autobiographie intellectuelle*, Paris, Éditions Esprit, 1995, p. 38. Ricoeur contribua d'ailleurs à traduire *Vérité et méthode* en français en 1976. Voir Daniel Frey, *L'interprétation et la lecture chez Ricoeur et Gadamer*, Paris, PUF, 2008, p. 31-32.

5. La distanciation désigne d'abord chez Ricœur la relation de distance (temporelle, géographique, culturelle, spirituelle) qui sépare tout en liant le sujet historique à l'objet de sa compréhension et qui rend impossible une parfaite compréhension de celui-ci. Ricœur l'étend toutefois à toute mise à distance d'une instance par rapport à une autre qui les rend étrangères et qui conditionne leur rapport. *TA*, p. 57.
6. Martin Heidegger, *Être et temps*, trad. Emmanuel Martineau, Authentica, 1985, paragraphe 31.
7. Daniel Frey, *op. cit.*, p. 62.
8. Paul Ricoeur, *Le conflit des interprétations, Essais d'herméneutique*, Paris, Seuil, 1969, p. 14. Voir aussi *TA*, p. 106.
9. *TA*, p. 181.
10. Nous nous abstenons de reproduire ici le détail de l'argumentation que mobilise Gadamer pour défendre cette thèse, centrale à son projet herméneutique. Le lecteur se référera à cet effet à l'introduction de *Vérité et méthode*. Pour la critique gadamérienne de l'historicisme de Dilthey, se référer à *Vérité et méthode*, 2^e partie, Section 2, «Dilthey prisonnier des apories de l'historicisme».
11. Voir *Vérité et méthode*, 1^e partie, section II, «L'ontologie de l'œuvre d'art et sa signification herméneutique».
12. Hans-Georg Gadamer, *Les chemins de Heidegger*, Paris, Vrin, 2002, p. 58.
13. *TA*, p. 115-116.
14. *TA*, p. 116.
15. *TA*, p. 117.
16. *TA*, p. 118.
17. *TA*, p. 120-124.
18. Pour une introduction à l'usage que fait Ricœur du structuralisme et de son importance dans la dialectique entre expliquer et comprendre, le lecteur se référera à la section I de son article *Expliquer et comprendre*, dans *TA*, p. 182-187. Aussi, voir *Infra*, note 46, pour un exemple d'analyse structurale.
19. *TA*, p. 154
20. *TA*, p. 156.
21. *TA*, p. 157.
22. Barry D. Smith, «Distanciation and Textual Interpretation», dans *Laval Théologique et philosophique*, vol. 43, n° 2 (juin 1987), p. 210.
23. *TA*, p. 124.
24. *Ibid.*

25. Jonathan Roberge, *Paul Ricœur, la culture et les sciences humaines*, Québec, PUL, 2008, p. 169.
26. François Mottard, «Paul Ricœur : de la réflexion à l'attestation», dans *Laval théologique et philosophique*, vol. 49, n° 3, (2003), p. 462.
27. Sur la notion importante d'«innovation sémantique», le lecteur se référera aux études menées par Ricœur dans la *Métaphore vive* (1975), où celui-ci tâche d'élargir l'analyse de la métaphore et de sa fonction référentielle originale aux plus larges entités linguistiques que sont la phrase et même le récit. Pour un résumé de ces thèses, voir *TA*, p. 21-28.
28. *TA*, p. 127.
29. Paul Ricoeur, *Temps et récit, II. La configuration dans le récit de fiction*, Paris, Seuil, 1984, p. 150.
30. *TA*, p. 246.
31. Jonathan Roberge, *op. cit.*, p. 176.
32. *TA*, p. 127.
33. Jonathan Roberge, *op. cit.*
34. Jean Greisch, «Mise en abîme et objet, Ontologie et textualité», dans *Le texte comme objet philosophique*, Dir. Jean Greisch, Paris, Éd. Beauschesne, 1987, p. 257.
35. Watteyne, *op. cit.*, p. 63.
36. François Mottard, *op. cit.*, p. 467.
37. Daniel Frey, *op. cit.*, p. 97-100.
38. Barry D. Smith, *op. cit.*, p. 213-214.
39. Voir à cet effet Hans-Georg Gadamer, *L'art de comprendre, II*, Paris, Aubier, 1991, p. 227. Le modèle herméneutique de Gadamer empêche de concevoir le texte compris comme un objet parce que la catégorie épistémologique d'objet implique toujours selon lui une mise à distance par rapport au sujet qui comprend, laquelle trahit l'expérience originaire de participation ontologique qui caractérise toujours l'événement du comprendre.
40. *TA*, p. 153.
41. Jonathan Roberge, *op. cit.*, p. 173.
42. *TA*, p. 37
43. Ricœur mobilise ici la distinction frégéenne entre «sens» et «référence». Il associe le concept de «sens» au concept structuraliste de structure immanente du texte et le concept de «référence» à la prétention de vérité de celui-ci, à savoir à sa prétention à signifier un réel extra-linguistique. Sur la distinction entre «sens» et «référence»

- chez Frege, voir Gottlob Frege, *Sens et dénotation*, dans «Écrits logiques et philosophiques», Paris, Seuil, 1971, p. 102-126. Pour une introduction à l'application que fait Ricœur, dans sa théorie du texte-métaphore, de cette lecture croisée des concepts frégeen et du concept structuraliste de «structure», voir *TA*, p. 21-28.
44. Jonathan Roberge, *op. cit.*, p. 171.
 45. *TA*, p. 165-167. Lévi-Strauss fait le pari que c'est par l'éclaircissement des relations qui animent les «grosses unités» linguistiques que sont les phrases, dans leurs rapports réciproques, qu'elles acquièrent véritablement une signification. Voir *TA*, p. 166-167 pour un exemple de l'application de cette analyse structurale sur le mythe d'Œdipe. En classant les phrases du mythe en quatre colonnes, Lévi-Strauss fait voir que les colonnes 1 et 2, traitant respectivement de rapports de parentés surestimés et sous-estimés, entretiennent ensemble le même rapport contradictoire que les colonnes 3 et 4, portant respectivement sur l'affirmation et la négation de l'autochtonie de l'homme. Lévi-Strauss s'autorise de cette symétrie structurale pour concevoir le mythe comme un instrument logique qui rapproche des contradictions pour les surmonter.
 46. Charles E. Reagan, «L'herméneutique et les sciences humaines», dans *Paul Ricœur, Les métamorphoses de la raison herméneutique*. Dir, Jean Greisch et Richard Kearney, Paris, CERF, 1991, p. 179.
 47. François Mottard, *op cit.*, p. 470.
 48. *TA*, p. 178.
 49. William E. Rodgers, «Ricœur and the privileging of texts: scripture and literature», dans *Religion and Literature*, vol. 18, n° 1, (Printemps 1986), p. 5.
 50. Francisco J. Gonzalez, «Dialectic and dialogue in the hermeneutics of Paul Ricœur and H. G. Gadamer», dans *Continental Philosophy review*, vol. 39, (2006), p. 320.
 51. Jonathan Roberge, *op. cit.*, p. 181.
 52. *TA*, p. 130
 53. *Ibid.*
 54. Jonathan Roberge, *op. cit.*, p. 184.
 55. *TA*, p. 131.
 56. Pour une explication synthétique de la distinction entre les concepts d'identité-*idem* et d'identité-*ipse*, que j'associe ici respectivement à ceux de «moi» et de «soi», se référer à l'article suivant: Paul Ricoeur, «L'identité narrative», dans *Esprit*, n° 140/141 (7/8), (juillet-août 1988), p. 295-304.