



PHARES

Vol. XXII n° 1 Hiver 2022

Revue philosophique étudiante

Revue *Phares*

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

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

ISSN 1496-8533

Direction et rédaction :

Arnaud Dufour
Myriam Coté

Élaboration du dossier :

Patrick Turmel

Infographie :

Marie-Pier Dubois

Comités éditorial et de rédaction

Jean-Christophe Anderson, Léonard Bédard, Antoine Bélanger, Ariane Belzile, Flavie Chevalier, Marin Clouet-Langelier, Benjamin Décarie-Daigneault, Dalian Ferland-Paquette, Benjamin Ganne, Ann-Sophie Gravel, Christophe Hamel, Jacob Hamel-Mottiez, Marie Lenoble, Charles Massicotte, Chloé Page-Travaglianti, Alexandre Paquet, Solène Peltier, Marie-Anne Perreault, Romain Réjasse, William Rioux, Delphine T. Raymond, Émile Turcotte.

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 chercheurs étudiants en philosophie de l'Université Laval (ACEP) ; La Confédération des associations d'étudiantes et d'étudiants de l'Université Laval (CADEUL) ; La Société de philosophie du Québec (SPQ) ; La Fondation de l'Université Laval ; L'Association générale des étudiantes et étudiants prégradués en philosophie de l'Université Laval (AGEEPP) ; La Coop Zone.

Comme son nom l'indique, la revue *Phares* essaie de porter quelque lumière sur l'obscur et redoutable océan philosophique. À cet effet, elle se veut un espace d'échange et de débat ouvert à tous les étudiants et toutes les étudiantes intéressé·e·s par la philosophie, quelle que soit leur affiliation institutionnelle. Chaque numéro comporte un *Dossier* proposant une question philosophique à laquelle différent·e·s auteurs et autrices tentent de répondre. Le numéro d'hiver contient également une section *Varia* et présente des textes d'analyse et des essais philosophiques portant sur des thèmes libres, à la discrétion des auteur·rices.

La collection complète des parutions de *Phares* est disponible en version électronique dans la section [Parutions](#) de son site web; la publication traditionnelle est disponible dans la plupart des bibliothèques universitaires québécoises ainsi que dans la plupart des facultés ou départements de philosophie des universités québécoises.

Bonne lecture !

Table des matières

Argent et démocratie

Dossier thématique élaboré par Patrick Turmel

- 9 Introduction au dossier
PATRICK TURMEL
- 13 Amitié et démocratie : le problème de la stratification sociale
SACHA-EMMANUEL MOSSU
- 31 Impacts des injustices structurelles sur les dispositions à la vie en
démocratie : le cas des inégalités de soin entre les enfants
ROMANE MARCOTTE
- 55 La méritocratie : un projet antidémocratique
ANTOINE LEMELIN
- 71 L'*empowerment* politique pour une philanthropie démocratique
THIERRY LABRIE-GIRARD
- 87 Phénoménologie et démocratie : concevoir l'argent comme un mécanisme
anti-démocratique à partir de la pensée de Claude Lefort
MATHIEU VERRET

Varia

- 111 Résonance et aliénation. La pensée éthique de Hartmut Rosa
ARIANE BELZILE
- 131 Le problème du commencement de la philosophie dans les *Méditations
cartésiennes* de Husserl
FRANÇOIS CHAMPAGNE-TREMBLAY
- 149 Les expériences de Blaise Pascal : entre physique et rhétorique
CHRISTOPHE HAMEL
- 167 Le traitement de la métaphore chez John Searle. Analyse et critique.
ALEXANDRE PAQUET
- 185 Corporéité et intersubjectivité : le rôle du corps dans la phénoménologie
de Husserl
MARIE-ANNE PERREAULT

Dossier

Argent et démocratie

Introduction. Des rapports entre argent et démocratie

PATRICK TURMEL, *Professeur à l'Université Laval,*
Cotitulaire de la Chaire La philosophie dans le monde actuel

La menace que font peser les inégalités économiques sur la vie démocratique est souvent présentée comme une évidence par les penseurs progressistes. C'est pourtant une conclusion qui ne va pas de soi et qui mérite d'être interrogée. Notons déjà que, peu importe son revenu ou son capital, chaque citoyenne et chaque citoyen profite des mêmes droits politiques, notamment un droit de vote inaliénable, qui se traduit par une voix dans l'urne dont le poids ne varie pas en fonction des caractéristiques socio-économiques de la personne qui vote. En quoi, donc, l'argent peut-il être un facteur de perturbation des idéaux démocratiques? À l'automne 2021, mon séminaire de recherche était dédié à cette question du rapport entre argent et démocratie et nous cherchions ensemble, avec les étudiantes et les étudiants, à mieux comprendre et à examiner les raisons de craindre l'influence de la sphère économique sur la sphère politique.

Nous nous sommes penchés à cette fin sur un certain nombre de thèses mobilisées dans la littérature philosophico-politique pour qualifier la démocratie – égale opportunité d'influence politique, capacité de décision souveraine et collective, nécessité d'un monde commun auquel chaque citoyenne et chaque citoyen s'identifie – qui nous auront permis de formuler quelques hypothèses à propos de la relation entre inégalités économiques et liberté politique. Car, évidemment, chaque conception de la démocratie offre des interprétations différentes – mais non-exclusives – du problème de l'argent en démocratie. Une conception majoritaire de la démocratie, qui conçoit l'élection comme

moment démocratique par excellence, ne parvient pas aux mêmes conclusions eu égard à l'influence du pouvoir économique sur la chose publique qu'une conception délibérative et participative, davantage attachée à la formation de l'opinion publique *entre* les élections.

Le séminaire fut aussi l'occasion de nous pencher sur quelques débats récents en philosophie politique, qui permettent d'éclairer ce problème du rapport de l'argent et de la démocratie. Par exemple, nous nous sommes intéressés au débat récent et en cours sur le limitarisme, soit sur la question de savoir si on peut être *trop* riche, et donc si une limite devrait être imposée, *pour des raisons démocratiques*, au revenu pouvant être gagné ou au capital pouvant être détenu par un citoyen ou une citoyenne. Réfléchissant à partir de la thèse de la nécessité d'une authentique communauté politique où chacun doit se reconnaître comme l'égal de l'autre, nous nous sommes aussi demandés si l'argent pouvait participer à la création d'un fossé entre des membres de classes sociales différentes qui ne se reconnaissent plus comme faisant partie d'un seul et même monde.

Ainsi, nous avons fait l'hypothèse que l'interdépendance démocratique, la reconnaissance et les bases sociales du respect de soi peuvent également être sapées par les inégalités économiques. C'est dans cet esprit que Sacha-Emmanuel Mossu s'intéresse dans le premier article de ce dossier thématique à la façon dont les inégalités socio-économiques minent la solidarité, en prenant appui sur l'idée ancienne d'amitié civique. Mossu cherche ainsi à démontrer que les inégalités génèrent de la stratification sociale, qui rend difficile la création d'une véritable amitié civique entre des citoyennes et des citoyens provenant de classes sociales différentes. Dans ce contexte, la réelle égalité politique, au fondement de la démocratie, se verrait largement empêchée par un contexte social fortement inégalitaire.

Dans cette optique, où le contexte social est mis en lumière, la philosophe Iris Marion Young nous aura permis de mieux comprendre la part importante des inégalités économiques résultant de ce qu'elle

appelle des injustices structurelles, qui exposent certains groupes ou certaines personnes au risque de la précarité et de l'exploitation. La dimension «structurelle» est ici importante. Ces injustices ne résultent pas nécessairement d'une volonté mauvaise de dirigeants politiques ou du manque de responsabilisation des personnes affectées, mais d'un processus social qui échappe en bonne partie au contrôle des individus, pris isolément. Reprenant cette notion à son compte, mais enrichie de la perspective des éthiques du *care*, Romane Marcotte présente dans son article une réflexion sur les inégalités de soin chez les enfants. Les injustices structurelles, nous explique-t-elle, contraignent le développement chez certains enfants des dispositions nécessaires à une citoyenneté active, garante d'une saine démocratie. Une autre façon pour les inégalités économiques de se traduire en inégalités politiques.

L'enjeu de la liberté d'expression nous a également occupé : limiter l'usage de l'argent en démocratie ne revient-il pas à limiter le droit de s'exprimer et d'user à notre guise de notre propriété ? N'y a-t-il pas là un risque *démocratique* de vouloir contraindre le recours à l'usage de ressources privées dans l'espace public ? Ce sont des questions légitimes, qui alimentent certains discours de justification des inégalités économiques, sur lesquels il fallait également se pencher. C'est ce que fait Antoine Lemelin dans son article critique du langage méritocratique. La méritocratie a longtemps été vue par les démocrates comme un projet élitiste et anti-démocratique. Ce n'est que dans les dernières décennies qu'elle en est venue à s'imposer comme un principe indissociable des valeurs démocratiques : non seulement la méritocratie concorderait parfaitement avec l'idéal libéral des droits individuels, mais elle encouragerait également l'éducation, le dépassement de soi et la mobilité sociale. Dans cet article, Lemelin nous invite toutefois à revenir aux intuitions des premiers démocrates et démontre que la méritocratie ne parvient à justifier les inégalités économiques qu'au prix des principes fondamentaux de la démocratie.

La philanthropie en démocratie est un autre problème qui nous aura occupé. On s'inquiète en effet souvent du pouvoir politique pouvant être détenu par de grands philanthropes, dont les dons peuvent avoir une influence indue sur les orientations collectives. Là encore, il n'est pourtant pas si évident que l'argent soit un obstacle à la vie démocratique. Pour certains, la philanthropie est même un outil anti-paternaliste qui peut encourager le pluralisme et promouvoir la vie associative, essentiels à la liberté politique. C'est ce thème qui est abordé par Thierry Labrie-Girard, dans un article où il suggère que la philanthropie n'est démocratiquement justifiée qu'en tant qu'elle participe à ce qu'il appelle l'*empowerment* politique, soit au renforcement ou à l'accroissement du pouvoir d'influence politique des membres de la communauté civique.

Enfin, Mathieu Verret offre une réflexion sur plusieurs de ces thèmes par le truchement de la théorie de la démocratie développée par le philosophe Claude Lefort, dont l'approche phénoménologique et relationnelle permet de penser à nouveaux frais non seulement la question du pouvoir politique, mais celle du pouvoir économique. Penseur du politique (par opposition à *la* politique, domaine des sciences sociales), Lefort s'intéresse à la façon dont les repères symboliques du monde social s'élèvent en principe et s'institutionnalisent. Ainsi entendu, on voit toute la pertinence de ce cadre pour penser le rapport entre les pouvoirs économique et politique, qu'il n'a pourtant jamais traité directement. L'article de Verret nous permet donc de tisser des liens entre Lefort et nos questionnements, contribuant de ce fait à enrichir la réflexion sur argent et démocratie.

En terminant, je remercie les étudiantes et étudiants qui ont fait du séminaire de philosophie politique un lieu inspirant pour le travail collectif, en particulier Sacha, Romane, Antoine, Thierry et Mathieu, qui ont également accepté de participer à ce dossier thématique, ainsi que Myriam Côté et Arnaud Dufour, à la co-direction de la revue *Phares*, pour leur accueil et pour tout le temps et l'énergie impliqués par la production d'une publication scientifique comme celle-ci.

Amitié et démocratie : le problème de la stratification sociale

SACHA-EMMANUEL MOSSU, *Université Laval*

RÉSUMÉ : Cet article défendra l'idée selon laquelle il existerait une interdépendance empirique entre l'égalité et la fraternité, en montrant que l'amitié civique est minée par les inégalités qui favorisent un phénomène de stratification sociale et qu'en retour, cela a comme résultat de les accroître davantage. Après avoir montré l'importance de l'amitié entre citoyens en démocratie, il exposera la manière par laquelle la répartition de l'amitié est déterminée structurellement par la stratification sociale. Ensuite, il montrera comment cette fragmentation mine les conditions sociales permettant le développement d'amitié entre individus provenant de classes sociales différentes, ce qui à son tour amplifie les inégalités économiques et politiques en réduisant la portée de la solidarité. L'article conclura que, si l'égalité est une valeur démocratique fondamentale, dans les faits, elle dépend de réseaux d'interactions et de solidarités forts entre les citoyens des différentes classes socio-économiques, mais que ces réseaux ne peuvent advenir ou se maintenir dans un contexte trop inégalitaire.

1. Introduction

Dans l'*Éthique à Nicomaque*, Aristote conçoit l'amitié civique non seulement comme une condition à la vie bonne, mais aussi à la cohésion au sein de la Cité. Sa poursuite par les législateurs serait même plus importante que celle de la justice¹. Or, Aristote affirme aussi que la formation d'amitié entre deux individus ne peut

advenir sans un certain niveau d'égalité entre les individus, alors qu'une asymétrie trop importante rend la tâche presque impossible à réaliser². Dans un même ordre d'idées, Alexis de Tocqueville remarque dès l'introduction de *De la démocratie en Amérique* que le succès de la démocratie américaine n'est pas seulement le résultat de bonnes lois et d'institutions politiques, mais avant tout d'un « état social » rendu possible par l'égalisation des conditions matérielles et politiques entre les citoyen·ne·s³. Pour lui, une démocratie qui fonctionne nécessite l'établissement de certaines mœurs, habitudes et relations entre ses membres. Selon ces deux auteurs, si le bon fonctionnement des institutions démocratiques nécessite un certain niveau de fraternisation entre ses membres, il ne peut être atteint lorsque de trop grandes inégalités économiques et sociales existent entre les citoyen·ne·s.

En suivant cette direction, cet article défendra l'idée selon laquelle il existerait une interdépendance empirique entre l'égalité et la fraternité. Il montrera que l'amitié civique est minée par les inégalités, lesquelles favorisent un phénomène de stratification sociale qui, en retour, les accroît davantage. Après avoir montré l'importance de l'amitié entre citoyen·ne·s en démocratie, il exposera la manière par laquelle la répartition de l'amitié est déterminée structurellement par la stratification sociale. Ensuite, il montrera comment cette fragmentation mine les conditions sociales permettant le développement d'amitié entre individus provenant de classes sociales différentes, ce qui à son tour amplifie les inégalités économiques et politiques en réduisant la portée de la solidarité. Il conclura que, si l'égalité est une valeur démocratique fondamentale, dans les faits, elle dépend de réseaux d'interactions et de solidarités forts entre les citoyen·ne·s des différentes classes socio-économiques, mais que ces réseaux ne peuvent advenir ou se maintenir dans un contexte trop inégalitaire.

2. Pourquoi l'amitié est-elle importante en démocratie ?

L'importance de l'amitié en démocratie semble se confirmer dans les travaux du sociologue Robert Putnam. Dans *Bowling Alone*,

L'auteur développe le concept de « capital social ». Il le définit comme « l'ensemble des connexions entre les individus qui s'incarnent dans les réseaux sociaux – dans les normes de réciprocité et de confiance entre les individus qui émergent de ceux-ci⁴ ». Pour lui, une crise de la démocratie serait attribuable à un déclin du capital social dans la société américaine, causant un affaïssement de la participation civique et politique, de la vie associative et de la confiance envers les institutions politiques. Un niveau de capital social minimum est nécessaire à la vie politique, car des interactions fréquentes avec un ensemble diversifié d'individus tendent à produire une norme de « réciprocité généralisée » à la grandeur de la société, ce qui favorise la coopération et la création d'obligations mutuelles entre les citoyen·ne·s⁵.

Selon lui, les contacts qui ont lieu dans la société civile et ses associations de toute sorte contribuent au développement des compétences sociales nécessaires à la vie démocratique. En effet, les associations civiles sont souvent des lieux privilégiés pour l'apprentissage des vertus civiques comme la participation active à la vie politique, la disposition à faire des compromis ou encore l'honnêteté, pour ne nommer que celles-ci⁶. De plus, elles informent les citoyen·ne·s en permettant de nombreux échanges d'informations politiques et en offrant des occasions de délibération entre leurs membres. Finalement, elles favorisent le développement de compétences et d'habitudes de coopération nécessaires à la participation dans la vie publique, comme la capacité à communiquer en public⁷. Putnam distingue deux mécanismes de création du capital social, soit le *bridging* et le *bonding*. Le *bonding* renforce l'identité exclusive de groupes homogènes et permet de renforcer la réciprocité entre les groupes, en créant des liens affectifs qui favorisent la solidarité. Le *bridging*, quant à lui, traverse une grande diversité de clivages sociaux et permet une diffusion de l'information et la création de liens entre des communautés hétérogènes⁸.

La position qui est défendue dans cet article est que les inégalités économiques réduisent l'ampleur des réseaux de *bridging*

entre les communautés issues de différentes classes sociales et augmentent le *bonding* au sein de celles-ci, ce qui réduit l'étendue et la portée de la solidarité et qui, à son tour, renforce encore plus les inégalités économiques et politiques. Mais, avant de poursuivre, il est nécessaire d'expliquer en quoi certaines structures sociales déterminent la répartition de l'amitié dans la société.

3. Des amitiés déterminées structurellement ?

Intuitivement, il semble que nos relations amicales soient des liens purement volontaires et non contractuels, qui requièrent la présence d'un lien émotionnel que possèdent les individus et sur lequel des facteurs externes ne peuvent pas avoir d'influence. Pourtant, plusieurs études sociologiques montrent qu'une quantité très importante de facteurs institutionnels, culturels et économiques influencent non seulement avec qui, mais aussi la manière dont nous formons et entretenons nos relations avec autrui⁹. Comme le défend Chiara Cordelli, nos amitiés sont partiellement déterminées par des « conditions de fonds » ainsi que par des normes et habitudes informelles¹⁰. Même s'il est indéniable que la formation d'amitié est en partie le résultat de décisions et de préférences individuelles, sa distribution au sein d'une société donnée dépend aussi de forces extérieures qui affectent les opportunités de rencontres et les contextes d'interactions. Cet article aura comme objectif de montrer que les inégalités de richesse en sont un facteur important. Il existe une multiplicité de façons par lesquelles les inégalités affectent la fraternité entre les citoyens. Par exemple, certains auteurs défendent l'idée voulant que les asymétries de statuts et de ressources créent des barrières morales entre les individus provenant de différentes classes sociales¹¹ alors que pour d'autres, elles mettent les individus dans des situations de compétition sociale qui minent l'entraide et l'amitié civique¹². Ici, nous aborderons seulement une seule des dimensions du problème en traitant de la stratification sociale.

On peut définir la stratification sociale par « le découpage des sociétés humaines en catégories hiérarchisées, présentant en leur

sein une certaine homogénéité, et qui résultent de l'ensemble des différences sociales associées aux inégalités de richesses, de pouvoir, de prestige ou de connaissance¹³». La prochaine partie permettra de voir en quoi les inégalités sociales, en intensifiant les clivages entre les strates économiques, renforcent les barrières sociales et les rendent moins perméables, ce qui réduit la création de capital social par *bridging* et mine l'établissement de liens entre les classes économiques.

4. Un pont entre les classes économiques ?

Même si le terme «*bridging*» n'apparaît jamais dans la *Théorie de la justice*, il semble que John Rawls en souligne l'importance lorsqu'il traite de la « morale de groupe ». Pour lui, le fait de participer aux activités de groupes et aux associations est nécessaire au développement moral des individus¹⁴. L'acquisition de cette « morale de groupe » dépend « du développement des capacités intellectuelles qui sont nécessaires pour comprendre une situation à partir de différents points de vue pris comme les différents aspects d'un même système de coopération¹⁵ ». Il dit que : « nous n'avons pas seulement à apprendre que les choses ont l'air différentes pour les [autres], mais il faut voir aussi qu'ils ont différents désirs et différentes fins, différents projets et différents motifs; et nous devons apprendre tout ceci à partir de leurs paroles, de leur conduite et de leur expression¹⁶ ». La participation à différents groupes, qui permet de fonder des relations d'amitié et de confiance mutuelle, nécessite donc d'acquérir certaines informations sur les autres à travers des contacts et échanges répétés avec ceux-ci. Dans le même ordre d'idée, Amartya Sen affirme que l'engagement social émerge de la reconnaissance de l'interdépendance de la vie des différents individus au sein de la société, qui construit des obligations envers les autres à cause des relations politiques, économiques et sociales qui lient les individus¹⁷. En démocratie, si l'on veut espérer que des relations amicales s'établissent entre les citoyen-ne-s, il est important qu'ils et elles se rencontrent et apprennent à se connaître un minimum – dans la mesure où l'on

considère comme important qu'ils et elles reconnaissent le « monde commun » qu'ils et elles partagent, et ce, malgré les clivages qui les séparent.

Lorsqu'il se creuse un « fossé » de richesse trop important entre les membres d'une communauté politique, il devient plus difficile pour eux de voir les enjeux collectifs qui les touchent et plus facile de développer des préjugés sur les autres, ce qui érode la confiance et la propension à collaborer entre les extrémités de la hiérarchie sociale¹⁸. Or, nous verrons que cela est amplifié par la stratification sociale produite par les inégalités qui, au lieu de les affaiblir, renforce les barrières entre les classes, ce qui a comme conséquence de réduire les opportunités relationnelles et de couper les échanges d'informations entre elles.

En effet, il tend à se développer une ségrégation des lieux de résidence lorsque les inégalités de richesses divisent les districts urbains. Les inégalités économiques favorisent le développement de quartiers plus « prestigieux » qui sont rarement accessibles aux moins fortuné·e·s¹⁹. De plus en plus, les villes se fragmentent en différents secteurs dans lesquels les habitant·e·s se regroupent en fonction de leur classe économique. Cela s'explique en partie par le fait que, plus les inégalités sont élevées, plus les individus des classes privilégiées ont les moyens de garder les ressources pour eux-mêmes et de s'isoler des problèmes des moins avantagé·e·s. Comme le souligne Iris Marion Young, ce phénomène est souvent exacerbé par les politiques municipales. En effet, les municipalités utilisent souvent des tactiques de zonage pour assurer que seuls les individus les plus fortunés puissent s'y installer²⁰. Le sociologue Manuel Castells utilise même le terme de « ville duale » pour parler des grandes métropoles, tant la division urbaine y est devenue importante et les individus y sont compartimentés par classe²¹.

À cette ségrégation spatiale s'ajoutent aussi d'importants clivages de classes en ce qui concerne les centres d'intérêt. L'appartenance à une classe a une incidence profonde sur les modes de vie et de consommation, la participation aux activités et aux associations civiles, et va jusqu'à affecter les goûts et

préférences individuelles²². Corrélativement, riches et pauvres ne pratiquent pas les mêmes sports, ne vont pas voir les mêmes films au cinéma, n'écourent pas la même musique et ne prennent pas leurs vacances aux mêmes endroits. Par exemple, des études récentes ont montré que, de manière générale, les gens plus fortunés sont plus « omnivores » et avaient des goûts plus « nichés » en ce qui concerne la musique²³ ou encore la participation sportive²⁴. Parfois cela est directement causé par le manque d'argent ou de ressources des plus défavorisés, mais cela est aussi dû au développement des intérêts influencés par l'appartenance à une classe particulière. À ce sujet, Pierre Bourdieu affirme dans *La Distinction* que les préférences culturelles représentent même une « *expression distinctive* d'une position privilégiée dans l'espace social » qui « unit les classes supérieures en les distinguant de toutes les autres²⁵ ».

Finalement, et c'est peut-être le plus important : les individus fréquentent des institutions scolaires différentes selon leurs classes économiques²⁶. Puisque les parents choisissent eux-mêmes dans quelles écoles ils inscrivent leurs enfants, il tend à se produire une ségrégation scolaire entre les élèves issus des différentes classes économiques. Cette fragmentation se produit au niveau primaire et secondaire entre les écoles publiques fréquentées majoritairement par des élèves issus de milieux plus modestes et les écoles publiques fréquentées par des élèves provenant de milieux plus riches, mais également au sein des établissements d'enseignements supérieurs dans lesquels ces derniers sont aussi les mieux représentés²⁷. Or, l'éducation est la chose qui permet de briser le plus fortement les barrières de classe dans la formation d'amitié, car elle permet d'unir les individus autour des valeurs communes qui représentent des points d'ancrage pour l'établissement de liens entre eux²⁸.

Ces trois formes de coupure entre les classes sont interdépendantes les unes des autres. Comme le montre Manuel Castells, les pratiques de consommation sont largement dépendantes de l'accès préalable des différents groupes sociaux à une variété d'opportunités d'éducation, mais aussi à l'endroit qu'ils occupent dans l'organisation divisée de l'espace résidentiel²⁹. En d'autres

termes, la ségrégation résidentielle renforce la ségrégation scolaire qui, à son tour, renforce la ségrégation culturelle entre les classes. Mais en plus de la réduction des contacts, cette distance sociale rend le maintien à long terme des relations d'amitié plus laborieux pour les individus, car le rapprochement de deux « espaces sociaux » distincts nécessite souvent des efforts et des coûts supplémentaires qui réduisent la probabilité de liaisons durables³⁰.

Les inégalités sociales semblent donc solidifier les barrières relationnelles entre les classes économiques, en favorisant un contexte de dissimilarité très important entre les valeurs, les intérêts et les lieux de rencontre, qui diminuent grandement les interactions entre les citoyen·ne·s de classes économiques différentes et donc, les opportunités relationnelles entre ceux et celles-ci. Ce n'est probablement pas une coïncidence si, comme le remarque Putnam, les années 1950 et 1960 furent à la fois le moment où la société américaine fut le plus égalitaire et où l'on vit les plus hauts taux d'engagement civique et de « connectivité sociale », alors que ces derniers déclinèrent en même temps que les inégalités augmentèrent dans les décennies qui suivirent. De plus, ses recherches montrent que le même constat peut être fait au sein même de la société américaine entre ses différents États à une époque donnée; les plus égalitaires ont tendance à être plus connectés socialement. Il en conclut que l'égalité et la fraternité sont des valeurs complémentaires³¹.

Si, comme John Rawls et Amartya Sen, nous pensons que les interactions et les flux d'information entre les individus d'origines sociales différentes sont importants pour le développement de la fraternité en démocratie, notamment parce que les gens doivent prendre conscience de leur dépendance mutuelle et de leur coparticipation au même système de coopération, il semble donc qu'un certain niveau d'égalité entre les citoyen·ne·s s'impose, simplement pour l'établissement de modes de vie qui ne sont pas trop « éloignés » et « déconnectés » les uns des autres, autant sur le plan social, spatial et économique. Or, une société fortement divisée en strates risque de produire des distorsions

communicationnelles entre les classes, encourager la stigmatisation de la pauvreté en affaiblissant leur sentiment d'interdépendance et rendre plus exigeant l'établissement de liens durables entre celles-ci. Nous pourrions clore l'argument ici, mais la réponse au problème de la stratification demeurerait incomplète. La dernière partie montrera pourquoi l'égalité économique et politique est conditionnelle à une répartition relativement « horizontale » de l'amitié, car le maintien à long terme d'un certain niveau d'égalité entre les citoyens ne nécessite le développement de liaisons fortes entre les individus de différentes classes économiques. Il importe donc de traiter cette problématique du point de vue du *bonding*.

5. La solidarité et la reproduction des inégalités

On a tendance à voir l'amitié comme une forme de relation désintéressée et que l'on désire uniquement pour elle-même. Pour autant, il serait absurde d'affirmer que nos amitiés n'ont aucune valeur instrumentale. Qu'on le veuille ou non, nos relations amicales peuvent non seulement fournir des biens qui émergent de la relation elle-même, comme un sentiment de confiance en soi, du plaisir ou encore du support émotionnel, mais aussi, et c'est ce qui nous intéressera ici, des avantages matériels et économiques³². On peut par exemple penser aux prêts et aux dons d'argent ou de biens matériels, aux opportunités d'emploi ou d'affaire, à l'entraide lors de difficultés ou encore à l'accès à certains privilèges.

À ce sujet, Pierre Bourdieu comprend le capital social d'une manière différente que Robert Putnam. Alors que ce dernier le considère comme ayant une valeur collective, Bourdieu le définit comme « l'ensemble des ressources actuelles ou potentielles qui sont liées à la possession d'un *réseau durable de relations* plus ou moins institutionnalisées d'interconnaissance et d'interreconnaissance » que possède un individu et qui lui procurent de nombreux bénéfices³³. Il conçoit le capital social comme interdépendant des autres formes de capital (économique, culturel et symbolique), car son acquisition est à la fois conditionnelle à leur possession, mais permet aussi en retour leur accroissement et leur accumulation³⁴.

Le succès économique d'un individu est, du moins en partie, le résultat du capital social qu'il possède. Le problème est que, plus un individu est riche, plus ceux et celles qui établissent des liaisons avec lui risquent d'être avantagé-e-s par la relation. La position hiérarchique de nos connexions peut donc être un « actif » qui a une valeur économique indépendante des talents individuels et du travail.

Or, comme nous l'avons vu, puisque les inégalités sociales renforcent la stratification sociale, les liens de *bonding*, qui favorisent la solidarité, se font de plus en plus entre personnes issues d'une même classe socio-économique, car il y a moins de ponts et d'opportunités de contact entre les différentes communautés. Donc, plus une personne est fortunée, plus elle est susceptible de profiter de la solidarité d'autres individus fortunés, et vice versa. La portée de la solidarité risque donc d'être fortement réduite et d'avoir un effet moins redistributif dans l'ensemble de la société, qu'on parle de ressources ou d'opportunités. Bref, la solidarité entre les individus, si elle n'est pas répandue de manière verticale, peut renforcer les inégalités, car elle répartit les « avantages relationnels » inégalement en favorisant ceux qui, préalablement, sont déjà favorisés.

Cette asymétrie de capital social entre les classes risque de reproduire les inégalités économiques, puisque « [l]es profits que procure l'appartenance à un groupe sont au fondement de la solidarité qui les rend possibles³⁵ ». Mais, de la même manière, cela risque également de produire de graves inégalités politiques. En effet, comme le défendent plusieurs auteurs, les inégalités économiques (qui sont amplifiées par la stratification) se transforment rapidement en inégalités politiques par le pouvoir de l'argent³⁶. La distribution inégale de l'argent va de pair avec une asymétrie de moyens pour financer les partis politiques (voire sa propre candidature), influencer l'opinion publique et soudoyer directement les politiciens. Comme le montre Thomas Christiano, l'argent est aussi une forme de pouvoir indépendant, qui permet à ceux qui en ont beaucoup de contrer les lois et les décisions

politiques, voire d'empêcher leur adoption³⁷. Cela se perçoit directement dans la répartition de l'attention que les politiciens ne portent aux différents quartiers et « l'énergie » dépensée à satisfaire leurs préférences. Des études montrent que les élu·e·s sont plus réactif·ve·s aux demandes des quartiers riches et dirigent une quantité disproportionnée de ressources vers les enjeux qui touchent ceux-ci, négligeant souvent les citoyen·ne·s des communautés pauvres et les laissant insuffisamment représenté·e·s³⁸. Mais, le problème de la stratification ne s'arrête pas là et va plus loin que l'accroissement de l'influence directe de l'argent.

Effectivement, l'accès à certaines positions politiques dépend parfois de ce que Bourdieu appelle un « *placement relationnel* ». Les individus issus des classes supérieures possèdent des biens matériels et culturels exclusifs qui, donnant accès à un plus grand capital social, peuvent « se monnayer en carrière politique³⁹ ». Le fait de fréquenter des individus riches et influents peut fournir aux individus des « appuis » politiques de grande valeur et une honorabilité qui a le potentiel d'augmenter leur pouvoir d'influence et leur crédibilité au sein de la population, ce qui peut parfois faire la différence entre une victoire ou une défaite électorale⁴⁰. Des liens de *bonding* trop importants au sein des classes économiques peuvent donc, de manière générale, affecter positivement la performance politique des riches et négativement celle des pauvres, indépendamment de leurs idées, leurs compétences et leur qualité de candidat·e.

Enfin, la stratification sociale risque aussi d'avoir comme conséquence de répartir inégalement les bénéfices de l'entraide entre les citoyen·ne·s, ce qui peut se traduire en asymétrie des préférences au sein de la société civile. La réduction des contacts des plus fortunés avec les communautés plus pauvres réduit les chances que celles-ci bénéficient de leur aide, puisque la bienfaisance et l'altruisme sont, la plupart du temps, tournés vers des objets de proximité⁴¹. Les humains ont souvent tendance à prioriser l'aide envers leurs proches et s'impliquent généralement dans les causes sociales les plus près de leur réalité culturelle, sociale

et géographique. Comme le montre Iris Marion Young, la ségrégation tend à aveugler ceux et celles qui se trouvent dans des positions privilégiées de la situation et des problèmes des moins privilégiés, car le manque de contact avec la réalité des autres empêche une véritable comparaison⁴². Étant dépourvus de *bonding* avec les plus fortunés, les pauvres ont donc moins de chance de profiter de leur assistance et de leur générosité. Leurs associations civiles, leurs projets politiques et les mouvements sociaux auxquels ils et elles prennent part risquent donc de recevoir considérablement moins de soutien (peu importe la forme qu'il prend) de la part des individus dont la valeur instrumentale du lien amical est la plus importante. Un exemple marquant est la répartition des dons philanthropiques. Alors qu'en théorie, nous pouvons penser que la majorité des dons charitables vont à des causes qui aident les plus démunis, ce sont en réalité les causes à proximité de l'élite économique qui profitent le plus de leur «générosité». Cela est particulièrement vrai dans des domaines comme l'éducation et la santé, où les écoles et les hôpitaux ayant les coffres les mieux remplis sont aussi ceux qui reçoivent le plus de dons, justement parce que ce sont les plus riches qui fréquentent ces établissements⁴³. Pour les pauvres, cela signifie que leur capacité à s'organiser et leur taux de représentation dans la société civile risquent donc d'être fortement amoindris par rapport à un contexte relationnel plus égalitaire. Une certaine distance entre les individus de groupes homogènes et un rapprochement entre des communautés plus hétérogènes permettraient probablement l'émergence de formes de solidarité plus larges, inclusives et englobantes, ce qui favoriserait plus d'égalité⁴⁴.

En résumé, les acteurs qui jouissent d'un haut niveau de capital social peuvent le convertir en influence politique, que ce soit pour avoir un accès direct au processus législatif ou pour augmenter leur rapport de force dans la société civile. Les liens de *bonding* entre classes économiques, puisqu'ils encouragent une distribution inégale du capital social entre riches et pauvres, risquent donc fortement de produire (et reproduire) des inégalités économiques et politiques entre ceux-ci. En effet, ces liaisons exacerbent

les inégalités politiques déjà produites par les inégalités économiques, offrent des avantages « non financiers » importants qui contribuent à la performance politique des plus riches et finalement, diminuent l'entraide et la solidarité « extra-classe », ce qui désavantage les plus démunis sur le plan de la participation civique dans la société civile.

6. Conclusion

Nous pouvons conclure que, d'un point de vue empirique, l'égalité et la fraternité doivent être considérées comme les deux faces d'une même pièce. Les opportunités économiques et politiques d'un individu dépendent largement d'un accès à des réseaux d'interaction et de solidarité avec les autres membres, mais un niveau d'inégalité trop élevé crée des asymétries entre riches et pauvres, non seulement en ce qui concerne leur capacité à accéder à ces réseaux, mais aussi à la valeur instrumentale relative de ceux dont ils font partie. En effet, il semble exister un processus dans lequel les inégalités sociales tendent à renforcer la stratification sociale qui diminue les possibilités d'interactions entre les individus provenant de différentes classes économiques et par le fait même, la création de liens d'amitié nécessaires en démocratie. Cela crée des coupures de communications et mine la compréhension des situations particulières entre les individus qui risquent de ne plus se reconnaître comme des partenaires d'un même système politique. Le capital social créé par *bonding*, s'il n'est pas accompagné de mécanismes encourageant le *bridging*, ne risque donc pas de faire de l'amitié un atout démocratique qui pose les bases d'une « solidarité généralisée ». Mais, inversement, la solidarité peut renforcer les inégalités politiques et économiques si sa portée est trop restreinte et qu'elle opère de manière horizontale, car elle répartit le capital social (et les avantages qui en découlent) inégalement de manière à reproduire, voire amplifier l'ordre social inégalitaire.

En plus d'être une attaque envers l'égalité démocratique, ce phénomène risque aussi d'affecter négativement le fonctionnement

réel des institutions politiques. Comme nous l'avons vu, si les écarts de richesses augmentent les risques de corruptions du processus démocratique, le manque de fraternité entre les membres fait chuter la participation politique et la confiance envers les institutions, réduit les échanges d'informations et mine la capacité générale à intervenir dans la sphère publique des citoyens et citoyennes. Il ne s'agit donc pas simplement d'une question de justice, mais d'un problème important qui menace la pérennité de la démocratie.

Pour finir, d'autres recherches seront nécessaires pour trouver des moyens permettant de renverser ce processus qui affaiblit la démocratie. Nous avons des raisons de croire que la réduction des inégalités économiques favorisera une répartition plus hétérogène des relations d'amitié entre les membres, mais aussi que l'établissement d'une telle répartition favorisera plus d'égalité. Une partie de la solution passe donc probablement par une réduction des inégalités économiques (et donc politiques) directement par des mécanismes redistributifs de biens et de richesses. Mais, comme le propose Chiara Cordelli, nous pourrions aussi réfléchir aux conditions d'une « structure distributive relationnelle », qui offrirait des opportunités relationnelles de manière plus égalitaire et donc, répartirait ce qu'elle appelle le *capital relationnel* de manière plus équitable⁴⁵. Cela aurait possiblement l'effet de mitiger les inégalités socio-économiques existantes au lieu de les renforcer. En guise d'exemple, nous pouvons penser à des politiques publiques rendant obligatoire la construction de logements sociaux dans tous les quartiers sans aucune exception, des incitatifs fiscaux offerts uniquement aux associations inclusives ou encore un financement accru des écoles publiques jumelé à un « définancement » des écoles privées. Dans tous les cas, l'avenir de la démocratie semble dépendre de la capacité de nos institutions de réaliser à la fois une distribution égalitaire de la richesse et des relations égalitaires entre les citoyen·ne·s.

1. Aristote, *Éthique à Nicomaque*, trad. Richard Bodéüs, Paris, Flammarion, 2004, p. 408-409.

2. *Ibid.*, p. 426-427.
3. Alexis de Tocqueville, *De la démocratie en Amérique I*, Paris, Gallimard, 1961, p. 43-44.
4. Robert D. Putnam, *Bowling alone: the collapse and revival of American community*, New York, Simon & Schuster, 2000, p. 18, je traduis.
5. *Ibid.*, p. 21.
6. *Ibid.*, p. 398.
7. *Ibid.*, p. 399.
8. *Ibid.*, p. 22.
9. Graham Allan, «Friendship, Sociology and Social Structure», dans *Journal of Social and Personal Relationships*, vol. 15, n° 5 (2014), p. 685–702; Johannes Stauder, «Friendship networks and the social structure of opportunities for contact and interaction», dans *Social science research*, vol. 48 (2014), p. 234-50; Tom O’Shea, «Sexual Desire and Structural Injustice», dans *Journal of Social Philosophy*, vol. 52 (2021), p. 587-600; Ted Mouw et Barbara Entwisle, «Residential segregation and interracial friendship in schools», dans *American Journal of Sociology*, vol. 112, n° 2 (2006), p. 394–441; Matthijs Kalmijn, «Sex segregation of friendship networks individual and structural determinants of having cross-sex friends», dans *European Sociological Review*, vol. 18, n° 1 (2002), p. 101–117.
10. Chiara Cordelli, «Distributive justice and the problem of friendship», dans *Political Studies*, vol. 6, n° 3 (2015), p. 679–695.
11. Serge Paugam, Bruno Cousin, Camila Giorgetti et Jules Naudet, *Ce que les riches pensent des pauvres*, Paris, Le Seuil, 2017, p. 352.
12. Waheed Hussain, «Pitting people against each other», dans *Philosophy and public affairs*, vol. 48, n° 1 (2020), p. 79-113.
13. Coulangeon Philippe, «Stratification sociale», dans Serge Paugam (dir.), *Les 100 mots de la sociologie*, Paris, Presses universitaires de France, coll. «Que Sais-Je?», 2010, p. 101-102.
14. John Rawls, *Théorie de la justice*, Paris, Éditions Points, 2009, p. 509.
15. *Ibid.*
16. *Ibid.*
17. Amartya Sen, «Social Commitment and Democracy: The Demands of Equity and Financial Conservatism», dans Paul Barker (dir.), *Living as Equals*, Oxford, Oxford University Press, 1996, p. 35

18. Eric M. Uslaner, «Trust and civic engagement in East and West», dans Gabriel Bădescu et Eric M. Uslaner (dir.), *Social capital and the transition to democracy*, Londres, Routledge, 2003, p. 85.
19. Serge Paugam, Bruno Cousin, Camila Giorgetti et Jules Naudet, *Ce que les riches pensent des pauvres*, Paris, Le Seuil, 2017.
20. Iris Marion Young, *Responsibility for justice*, Oxford, Oxford University Press, 2013 p. 249.
21. Manuel Castells, *The Informational City: Information Technology, Economic Restructuring and the Urban-Regional Process*, Oxford, Basil Blackwell, 1989, p. 343-344.
22. Wendy Bottero, *Stratification: social division and inequality*, Londres, Routledge, 2005.
23. Philippe Coulangelon, «La stratification sociale des goûts musicaux : le modèle de la légitimité culturelle en question», dans *Revue française de sociologie*, vol. 44, n° 1 (2003), p. 3-33.
24. Paul Widdop et David Cutts, «Social Stratification and Sports: Participation in England», dans *Leisure Sciences*, vol. 35, n° 2 (2013), p. 107-128.
25. Pierre Bourdieu, *La distinction : critique sociale du jugement*, Paris, Éditions de Minuit, 1976, p. 79
26. Thomas Piketty, *Capital et idéologie*, Paris, Éditions du Seuil, 2019, p. 1199-1200.
27. Christian Maroy et Pierre Casinius Kamanzi, «Marché scolaire, stratification des établissements et inégalités d'accès à l'université au Québec», dans *Recherches sociographiques*, vol 58, n° 3 (2017), p. 581-602.
28. Henryk Domański et Dariusz Przybysz, «Friendship Patterns and Social Inequality», dans *International Journal of Sociology*, vol.42, n° 1 (2012), p. 31-59.
29. Manuel Castells, *City, class, and power*, trad. Elizabeth Lebas, Londres, Macmillan, 1978, p. 39.
30. Joan de Martí et Yves Zenou, «Segregation in Friendship Networks», dans *Scandinavian Journal of Economics*, vol. 119 (2017), p. 656-708.
31. Robert D. Putnam, *op. cit.*, p. 422-423.
32. Chiara Cordelli, «Distributive justice and the problem of friendship», dans *Political Studies*, vol. 63, n° 3 (2015), p. 679-695.

33. Pierre Bourdieu, «Le capital social. Notes provisoires», dans Antoine Bevort (dir.), *Le capital social: Performance, équité et réciprocité*, Paris, La Découverte, 2006, p. 31.
34. *Ibid.*, p. 32.
35. *Ibid.*
36. Julia Cagé, *Le prix de la démocratie*, Paris, Gallimard, 2015 ; David Robichaud et Patrick Turmel, *Prendre part : considérations sur la démocratie et ses fins*, Montréal, Atelier 10, 2020.
37. Thomas Christiano, «Money in Politics», dans David Estlund (dir.), *The Oxford Handbook of Political Philosophy*, Oxford, Oxford University Press, 2012, p. 241-257.
38. Patrick Flavin et William Franko, «Economic Segregation and Unequal Policy Responsiveness», dans *Political Behavior*, vol. 42, n° 3 (2020), p. 845-864.
39. Pierre Bourdieu, *op. cit.*, 1979, p. 149.
40. *Ibid.*, p. 148.
41. John Rawls, *op. cit.*, p. 542.
42. Iris Marion Young, «Residential segregation and differentiated citizenship», dans *Citizenship Studies*, vol. 3, n° 2 (1999), p. 242.
43. Rob Reich, *Just Giving: Why Philanthropy Is Failing Democracy and How It Can Do Better*, Princeton, Princeton University Press, 2018, p. 85.
44. Stephanie M. Stern, «The Dark Side of Town: The Social Capital Revolution in Residential Property Law», dans *Virginia Law Review*, vol. 99, n° 4 (2013), p. 874-875.
45. Chiara Cordelli, *op. cit.*, 2015.

Impacts des injustices structurelles sur les dispositions à la vie en démocratie : le cas des inégalités de soin entre les enfants

ROMANE MARCOTTE, *Université Laval*

RÉSUMÉ : En présentant les importantes inégalités économiques actuelles comme des « injustices structurelles », Iris M. Young nous permet de comprendre que les personnes les plus précaires sont victimes de processus dépassant de loin l'échelle des choix individuels, et que nous avons une responsabilité collective de mettre fin à leur situation. Dans cet article, nous souhaitons avancer une autre raison de mettre fin aux injustices structurelles, en nous intéressant à celle provoquant des inégalités de prise en charge de qualité entre les enfants. En effet, selon la perspective des éthiques du *care* que nous adoptons dans cet article, cette prise en charge est essentielle pour développer des dispositions permettant aux individus de créer des relations solides avec leurs concitoyen·ne·s, mais aussi de s'impliquer dans la société civile et d'adhérer à une communauté politique harmonieuse. Par conséquent, un régime démocratique doit selon nous trouver très inquiétant le fait qu'une injustice structurelle pose de sérieux obstacles à certains enfants dans l'acquisition de ces dispositions et s'engager activement à y mettre fin.

1. Introduction

Considérant l'importance des inégalités économiques entre les individus, à l'échelle nationale et internationale¹, le constat

d'importantes inégalités entre les enfants n'est malheureusement pas surprenant. Ce phénomène concerne notamment l'Amérique du Nord, alors que les États-Unis et le Canada se classent respectivement au 18^e et 26^e rang dans le classement des pays de l'OCDE du Bilan Innocenti 13, mesurant l'ampleur des inégalités entre les enfants², et que 14% des enfants états-uniens et 18% des enfants canadiens vivent sous le seuil de pauvreté³. Cette inégalité se traduit par de nombreuses conséquences déplorables sur la vie des enfants les plus précaires, notamment, par le manque de prise en charge (*care*)⁴ continue de qualité, au sein ou en dehors du milieu familial. En effet, plusieurs enfants en situation de précarité ne sont pas en permanence sous la supervision d'un adulte, et lorsqu'ils le sont, c'est bien souvent sous celle d'un parent ou d'un·e éducateur·rice qui n'a pas l'énergie ou les ressources nécessaires pour lui accorder un soin optimal. Ce phénomène nous semble digne d'intérêt pour réfléchir aux impacts des inégalités économiques sur les régimes démocratiques, et ce, pour deux raisons. D'abord, les inégalités de prise en charge entre les enfants sont le fruit d'une injustice structurelle, selon le vocabulaire de Iris M. Young, c'est-à-dire d'un processus socio-structurel qui divise les sociétés capitalistes en exposant injustement certaines personnes au risque du manque et de l'exploitation. Ensuite, tel que nous le révèle la perspective des éthiques du *care*, le soin continu de qualité reçu pendant l'enfance est capital pour le développement de dispositions nécessaires pour s'investir dans la société civile d'une démocratie et pour y maintenir une communauté politique avec nos concitoyen·ne·s. Ainsi, l'étude des inégalités de soin entre les enfants semble nous indiquer que les processus qui créent des inégalités économiques et exposent certains individus à une précarité matérielle bien concrète peuvent miner deux conditions essentielles au maintien d'un régime démocratique : l'investissement des citoyen·ne·s au sein de la société civile et le maintien d'une communauté politique harmonieuse.

Pour défendre cette thèse, nous expliquerons d'abord en quoi l'inégalité de prise en charge entre les enfants peut être pensée comme une injustice structurelle. Nous présenterons ensuite l'importance de la société civile et de la communauté politique

pour le maintien de la démocratie, et la façon dont une bonne prise en charge permettra aux enfants de développer des dispositions pour y évoluer. Nous verrons finalement comment l'injustice structurelle exposant certains enfants au manque de soin continu de qualité entrave le développement de ces dispositions.

2. Les inégalités de prise en charge entre les enfants : une injustice structurelle

Contrairement à ce qu'affirme une certaine rhétorique blâmant une prétendue « incompétence » ou « indifférence » des parents pauvres pour la précarité de la prise en charge des enfants défavorisés⁵, le manque de soin continu de qualité dont souffrent beaucoup d'enfants n'est pas le fruit de décisions de leurs parents. Il n'est cependant pas non plus le résultat d'un but explicitement visé par des politiques gouvernementales : il s'agit plutôt d'une injustice structurelle, selon l'expression d'Iris M. Young. Cette notion désigne la précarisation ou l'exploitation de certaines personnes causée par la *convergence* d'un *ensemble non coordonné* d'actions individuelles et de décisions institutionnelles. On peut trouver au sein de cet ensemble certaines actions immorales, ou certaines politiques explicitement discriminatoires, mais ces éléments singuliers et aisément condamnables ne suffisent pas à expliquer l'injustice structurelle⁶. C'est par l'adoption d'un point de vue macroscopique sur une société que l'on pourra en comprendre les causes, ce que nous ferons dans cette section en mobilisant les quatre caractéristiques des injustices structurelles définies par Young pour analyser le processus complexe à l'origine des inégalités de soins entre les enfants au Canada et aux États-Unis. Nous concentrerons notre attention sur ces deux pays puisque les problèmes causés par les inégalités de prise en charge entre les enfants au sein de ces nations ont donné lieu à une abondante littérature sur leurs causes et leurs conséquences, ainsi qu'à des débats philosophiques pertinents concernant la meilleure manière d'y mettre fin. Pour des raisons d'espace, nous devons nous limiter à l'étude de ces deux pays, ainsi que procéder à plusieurs généralisations. Cela dit, nous ne souhaitons pas, par notre choix d'exemples, insinuer que

les inégalités de soin de qualité entre les enfants sont l'apanage du Canada et des États-Unis. Nous annonçons également d'emblée qu'il n'est ainsi pas impossible que plusieurs phénomènes que nous décrirons dans cette section aient été atténués par les politiques de certains États ou Provinces, et nous reconnaissons que les politiques américaines et canadiennes concernant la prise en charge des enfants diffèrent sur plusieurs points. Nous croyons cependant que les causes et les conséquences des inégalités de soin entre les enfants au Canada et aux États-Unis sont suffisamment similaires, lorsqu'étudiées à grande échelle, pour justifier une analyse commune. En outre, le fait d'évoquer une situation commune à deux pays nous permet de présenter les inégalités de soin entre les enfants comme un phénomène d'une grande ampleur, qui appelle une réflexion normative à son propos. Notons finalement que nous nous intéresserons aux inégalités de soins entre les enfants d'âges préscolaire et primaire, moins autonomes et plus susceptibles d'en être sévèrement affectés.

2.1 Première caractéristique de l'injustice structurelle : elle résulte d'un ensemble de contraintes concrètes pour certains individus, causées par des faits sociaux objectifs

Nos collectivités sont organisées par des « faits sociaux » (les règles et structures des institutions ainsi que les habitudes sociales) qui laissent des « traces » concrètes, qui structurent les possibilités d'action des individus. Une injustice structurelle se produit lorsque certains individus voient leurs possibilités d'actions considérablement réduites par rapport à d'autres individus à cause de ces conséquences⁷. On peut identifier un principal fait social réduisant les possibilités de prise en charge des enfants précaires en Amérique du Nord : l'organisation du monde du travail et des services de l'État selon le modèle désuet du pourvoyeur familial unique. En effet, jusqu'au milieu du XX^e siècle, le revenu d'une famille était typiquement assuré par le père, tandis que la mère s'occupait gratuitement des enfants. L'État et le milieu du travail pouvaient donc tenir pour acquis que ni les services publics, ni les travailleurs n'avaient à prendre en charge ces soins.

Or, les femmes ne peuvent plus les fournir aujourd'hui, parce qu'elles *veulent* et *doivent* bien souvent occuper un emploi salarié⁸. Ces deux faits sociaux ont provoqué les effets concrets suivants : les horaires de travail des parents manquent de flexibilité, les services de garde privés sont très coûteux, et les places subventionnées dans ces services sont insuffisantes (particulièrement aux États-Unis, et dans une certaine mesure au Canada)⁹. Les familles plus aisées pourront déboursier le montant nécessaire pour confier leur enfant à un service de garde privé, mais les familles précaires voient leurs possibilités pour assurer un soin continu de qualité à leurs enfants considérablement diminuées.

*2.2 Deuxième caractéristique de l'injustice structurelle :
elle intervient dans une communauté où certains individus
se voient attribuer une position sociale désavantageuse*

En adoptant un point de vue macroscopique sur la société, on remarque que les individus ont certaines positions sociales qui déterminent leurs relations avec les autres personnes, autant sinon plus que leurs préférences ou habiletés individuelles. C'est à cause de leur position sociale que les victimes des injustices structurelles sont victimes des conséquences concrètes des faits sociaux évoqués précédemment, plus qu'à cause de leurs choix personnels¹⁰. Ainsi, au Canada comme aux États-Unis, les enfants les plus touchés par les inégalités sont ceux des familles dont les parents sont des travailleur·euse·s peu qualifié·e·s, des personnes de couleur, autochtones ou immigrantes¹¹. À cause de leur position sociale particulière, les parents de ces familles sont plus susceptibles d'avoir un emploi à faible revenu, imposant des horaires irréguliers et atypiques, et de vivre dans des quartiers moins bien pourvus en services de prise en charge des enfants¹². Ces circonstances font en sorte que, peu importe leurs habiletés ou préférences personnelles, il sera particulièrement difficile pour ces parents de faire face au manque de place et au prix élevé des services de garde pré et parascolaires, ou d'être présent·e·s au sein de leur foyer pour prendre soin de leurs enfants, et donc d'assurer pour eux un soin continu de qualité.

On peut avoir des réticences à accepter cet angle plutôt que celui des choix individuels pour expliquer la situation désavantagée de certains individus : après tout, les sociétés démocratiques doivent laisser à leurs citoyen·ne·s suffisamment de liberté pour qu'ils et elles aient la marge de manœuvre de changer leurs situations, par exemple pour trouver un emploi mieux rémunéré ou pour trouver plus de pouvoir politique en s'impliquant dans leur communauté. Cela dit, non seulement cette objection paraît plutôt faible considérant l'ampleur des phénomènes à l'origine des diverses positions sociales, mais en plus elle reste invalide en ce qui concerne les enfants : ceux-ci sont dans une situation «de vulnérabilité et d'impuissance absolue¹³», dans les termes de Nel Noddings, particulièrement lorsqu'ils sont d'âges préscolaires et primaires. Ils ne peuvent donc pas être tenus responsables de leur condition sociale et ne peuvent prétendre à une autre position sociale que celle de leurs parents, peu importe la part de responsabilité de ces derniers vis-à-vis de leur situation socio-économique.

2.3 Troisième caractéristique de l'injustice structurelle : elle est perpétuée par les actions des individus

Les faits sociaux et les positions sociales constituent une structure dont l'ampleur dépasse celle de toute action individuelle, mais qui ne peut exister sans être perpétuée par les choix et actions de milliers de personnes. Sans enlever aux individus toute leur liberté, une structure sociale définit des règles qui vont orienter leurs choix et leurs habitudes. Si la structure sociale est injuste, ses règles contribueront au maintien de l'injustice, même si les agents qui les suivent font des choix légaux et qui leur semblent légitimes¹⁴. On peut identifier plusieurs choix stratégiques qui accentuent les inégalités de prise en charge entre les enfants : les choix des parents plus aisés d'envoyer leurs enfants dans des écoles ou des services de garde privés pour leur meilleure réputation, contribuant ainsi à la dévalorisation des services publics¹⁵ ; les choix des éducateur·rice·s ou enseignant·e·s plus expérimenté·e·s d'utiliser cet avantage pour travailler au sein de services mieux financés, même si leur

expérience serait nécessaire dans des services plus précaires¹⁶ ; les choix de certain·e·s éducateur·rice·s de traiter les enfants provenant de milieux difficiles avec moins d'attention et d'attentes à cause des préjugés concernant les enfants pauvres¹⁷ ; les choix des employeur·e·s de refuser des congés aux employé·e·s qui en auraient de besoin pour s'occuper de leurs enfants¹⁸, etc. Toutes les personnes nommées ci-haut agissent de manière légale, et la plupart d'entre elles sont sans doute convaincues de la légitimité de leurs intentions, pourtant, chacune de leurs actions perpétue l'injustice empêchant certains enfants d'obtenir du soin continu de qualité.

2.4 Quatrième caractéristique de l'injustice structurelle : elle entraîne des conséquences à grande échelle indésirables

Les actions combinées des individus suivant les règles et les contraintes imposées par une structure sociale entraînent des conséquences touchant l'entièreté d'une collectivité, aisément prédictibles pour le ou la chercheur·e, mais la plupart du temps inattendues, voire indésirables, pour les agents qui y participent. Ceux-ci la perpétuent en effet sans avoir conscience de son fonctionnement et des phénomènes qu'elle risque de produire¹⁹. Les inégalités de soins entre les enfants entraînent plusieurs conséquences indésirables pour nos collectivités, comme une hausse du décrochage scolaire ou de la criminalité juvénile²⁰. Cependant, c'est une autre conséquence indésirable qui nous intéresse : nous pensons que ces inégalités entravent le développement de certaines dispositions démocratiques, nécessaires aux citoyen·ne·s pour profiter de la vie en démocratie et pour la maintenir, comme nous le montrerons dans la prochaine section.

Pour mettre fin aux injustices structurelles, tous les citoyen·ne·s devront s'engager dans une action collective, qui combinera une prise de conscience et un abandon des choix individuels qui perpétuent la structure, et la transformation des faits sociaux aux conséquences injustes, notamment en mobilisant le pouvoir de coordination de l'État. Si la responsabilité de mettre fin aux injustices structurelles est collective, c'est parce que tous les membres d'une communauté

dépendent des processus socio-structurels pour réaliser leurs projets, et du fait de cette dépendance sont en droit d'exiger que ces processus les traitent avec justice²¹. Nous pensons cependant que les obstacles que les injustices structurelles posent à certaines personnes pour développer ce que nous appelons des « dispositions démocratiques » sont une autre raison pour s'engager contre elles.

3. *Le bon soin et la société civile démocratique*

3.1 *Les éthiques du care et la présomption des relations de soin*

La perspective des éthiques du *care* nous permet de comprendre pleinement la gravité de l'impact d'une injustice structurelle causant des inégalités de prise en charge de qualité chez les enfants, non seulement pour le bien-être des individus qu'ils deviendront, mais également pour le maintien des sociétés démocratiques dans lesquelles ils évolueront. Ces éthiques et théories politiques normatives, basées sur la reconnaissance de l'interdépendance des personnes et de la centralité des activités de soin, nous invitent en effet à reconnaître tout le pouvoir constitutif des relations interpersonnelles que nous entretenons au quotidien, pour la subjectivité des individus comme pour un régime politique démocratique²². Nous nous baserons pour expliquer ceci sur le travail de Virginia Held, qui retrace dans son ouvrage *The ethics of care : personal, political and global* les discussions en philosophie politique concernant l'importance du maintien d'une société civile et d'une communauté politique démocratique, en soulignant l'apport des éthiques du *care* à cette réflexion.

Tel que de nombreux·ses philosophes politiques, affilié·e·s ou non aux éthiques du *care*, l'ont affirmé, la santé et la vitalité des institutions démocratiques dépendent de l'implication active des citoyen·ne·s dans les débats politiques qui concernent leur communauté. Il ne suffit en effet pas d'offrir un pouvoir politique théorique et occasionnel au peuple pour qu'une démocratie se porte bien : il faut que celui-ci l'exerce effectivement. Cette implication ne passera pas uniquement par les institutions législatives (par exemple, par le vote ou par la présentation d'une candidature pour être élu·e au parlement) mais aussi et surtout par l'engagement

au sein d'associations, spontanées ou durables, à grande ou à petite échelle, pour faire avancer et défendre un projet politique. De fait, il a été observé selon ce que rapporte Held que lorsque ces activités associatives se portent bien, les institutions démocratiques ont tendance à être plus fortes, à mieux fonctionner, tandis que lorsqu'elles sont moins présentes, les institutions démocratiques semblent être mises en danger²³. Les relations entre les citoyen·ne·s qui permettent ces activités forment une société civile démocratique qu'il importe donc de préserver pour maintenir une démocratie. Par ailleurs, les institutions démocratiques se caractérisent également par le fait qu'elles servent à définir et à faire appliquer un ensemble de droits et devoirs pour tous les citoyen·ne·s qu'elles régissent. Or, pour accepter de respecter les droits d'autrui, il faut accepter qu'il fasse partie de notre communauté concernée par ces mêmes droits, comme le fait remarquer Held :

Avant même que des droits puissent être spécifiés, respectés et préservés, les personnes doivent s'entendre sur ceux et celles qui peuvent être membres du groupe pour lequel ces droits seront spécifiés, respectés et préservés. En d'autres mots, elles doivent voir les autres membres de leur communauté comme constituant un « nous », pour pouvoir se dire « nous cherchons à nous entendre sur *nos* droits » ; elles doivent se penser membres d'un groupe constitué d'actuel·le·s ou de potentiel·le·s concitoyen·ne·s, et non d'étrangers·ères. Tous et toutes doivent se sentir suffisamment connecté·e·s pour chercher à s'entendre et pour respecter les droits des un·e·s et des autres²⁴.

En plus d'une société civile active, il est donc important que les citoyen·ne·s d'une démocratie acceptent de former une communauté politique démocratique avec tous ceux et celles vivant dans le même État. Il n'est pas nécessaire qu'il y règne un parfait accord sur toutes les questions politiques, mais si celle-ci venait à être trop profondément divisée, par exemple par des dynamiques oppressives ou des désaccord idéologiques trop violents, la légitimité des lois et des institutions définissant nos droits et devoirs de citoyen·ne·s en serait profondément affectée.

Or, selon Virginia Held, pour qu'une personne puisse s'engager dans une société civile démocratique et qu'elle adhère à une communauté politique tolérante et inclusive, il faut qu'elle soit capable de nouer des relations de soin et de sollicitude (*caring relationships*), des relations au cours desquelles elle portera attention aux besoins d'autrui, et acceptera de tisser un lien avec cette personne pour répondre à ses besoins, même s'ils peuvent être différents des siens. En outre, une personne doit réciproquement être l'objet de relations de soins et de sollicitude pour être capable d'en tisser de nouvelles. C'est ce que Held nomme la « présomption de soin » : si les individus n'établissent pas un ensemble de relations de soins et s'ils ne sont pas disposés à continuer d'en créer, les activités de la société civile et l'adhésion à la communauté politique d'une démocratie seront toutes deux fragilisées²⁵. Le soin de qualité donné aux enfants est selon nous une partie intégrante de cette « présomption de soin » : c'est lui qui leur permettra de tisser leurs premières relations de soin et de sollicitude et qui les disposera à en créer d'autres avec leurs futur·e·s concitoyen·ne·s. En outre, nous pensons, avec plusieurs penseuses des éthiques du *care*, que le bon soin permettra aux enfants de développer des dispositions qui permettront de tisser des relations qui ne seront pas strictement des relations de soin ou de sollicitude, mais qui nous semblent également importantes pour bien évoluer dans la société civile et pour former une communauté politique démocratique. Nous avons ainsi délimité quatre « dispositions démocratiques », développées par le soin de qualité reçu pendant l'enfance, qui leur permettront plus tard de pouvoir accomplir la « présomption de soin » ainsi que de maintenir une société civile active et une communauté politique harmonieuse.

3.2 Les dispositions démocratiques

La première disposition démocratique que peut développer le bon soin et qui sera cruciale pour que l'enfant puisse plus tard accomplir la « présomption de soin » est celle d'un souci de l'autre. Cette disposition est en effet celle qui permettra à l'individu de continuer à maintenir et à développer les relations de soins

et de sollicitude que nous avons établies comme nécessaires au maintien de la société civile et de la communauté politique démocratique. Le parent pourra aider l'enfant à développer cette disposition en lui servant de modèle de sollicitude, nous indique Anca Gheaus : il lui montrera comment percevoir et chercher à combler les besoins des autres (notamment de l'enfant lui-même), parfois-même en les faisant passer avant les siens²⁶. En outre, lorsqu'un parent prend soin de son enfant, il s'occupe de lui sans rien attendre en retour, et, bien que des lois interdisent les maltraitances contre les enfants, en étant motivé par une affection spontanée qui ne relève pas de l'application d'une loi. Ainsi, nous fait remarquer Held, les parents tissent avec leurs enfants une relation pré-légale, précontractuelle, précisément le genre de relations permettant d'adhérer à une communauté politique ouverte et tolérante²⁷. L'enfant pourra également trouver d'autres modèles de sollicitude en-dehors du cercle familial, comme l'explique Nel Noddings : les enseignant·e·s et éducateur·rice·s qui le prendront en charge, dans leur manière de se soucier de lui et de ses camarades, pourront servir de modèle de sollicitude. Ils et elles vont également condamner les comportements égoïstes, irrespectueux ou discriminatoires de l'enfant et lui faire comprendre leur immoralité. Dans leur façon de traiter tous les enfants de la même manière, finalement, les éducateur·rice·s feront comprendre à chacun d'entre eux leur situation d'égalité, et l'équité qu'elle appelle²⁸.

La seconde disposition démocratique est une connaissance de soi-même et de sa valeur. La vitalité dans la société civile démocratique est en effet réalisée par l'exercice de la liberté des citoyen·ne·s, qui s'exprime par la capacité d'élaborer et de mettre en œuvre un plan de vie, or, celle-ci dépend de la connaissance de nos intérêts et valeurs morales. En outre, s'il importe que l'individu soit disposé à la sollicitude vis-à-vis de ses concitoyen·ne·s, il ne doit pas non plus se sentir obligé de se sacrifier pour le groupe, ou tolérer de flagrantes injustices à son égard, autrement les droits et devoirs définis par les institutions que soutiennent la communauté politique et la société civile ainsi que les relations

qui les sous-tendent deviendraient caduques. Or, identifier comme injustes les situations où l'on est traité de façon immorale implique une conscience de sa propre valeur. L'enfant peut d'abord acquérir cette conscience de sa propre valeur et une meilleure connaissance de ses intérêts grâce à l'amour partial qu'il reçoit au sein de sa famille. Dans le milieu familial, l'enfant est en effet aimé pour ce qu'il a d'unique : ses parents prennent plaisir à sa simple présence, ils valorisent ses intérêts et ses efforts, ils veillent au développement de son estime de lui-même, etc.²⁹. C'est ce qui autorise Anca Gheaus à affirmer que le soin reçu dans la famille permettra à l'enfant d'identifier les plans de vie qui lui conviendront réellement, dans lesquels il pourra se sentir accompli et satisfait³⁰. Même si la prise en charge en-dehors du foyer permet moins de valoriser l'individualité d'un enfant, puisque le rôle de l'éducateur-riche est de prendre soin du *groupe* dont il fait partie et non seulement de lui-même³¹, elle aura l'avantage de présenter à l'enfant des domaines d'intérêts qui ne seront pas connus ou valorisés dans son foyer. Nel Noddings affirme en effet qu'un·e enseignant·e peut encourager ses élèves à réfléchir de manière indépendante à leurs intérêts, afin de découvrir d'autres facettes d'eux-mêmes que celles valorisées dans le cadre familial³².

Une troisième disposition démocratique développée par le bon soin reçu pendant l'enfance est la confiance. Nous devons en effet être disposé·e·s à faire confiance à nos concitoyen·ne·s pour tisser avec eux et elles des relations de soins et de sollicitude, puis pour nous engager avec eux et elles dans des projets tels que ceux stimulant la société civile, et finalement pour accepter qu'ils et elles intègrent notre communauté politique en y disposant d'une liberté raisonnable. Si certaines mesures contraignantes ou coercitives peuvent assurer que les individus remplissent leurs engagements et respectent les autres membres de la communauté, on ne peut vouloir qu'elles s'appliquent à toutes nos relations interpersonnelles, autrement nous ne profiterions plus d'une véritable liberté et d'associations authentiques, ce qui présenterait un risque pour la société civile comme pour la communauté politique en démocratie³³. Nous nous appuyons ici sur le travail d'Annette

Baier, qui explique que la confiance peut être formalisée et explicite, mais qu'elle intervient dans la plupart de nos interactions sous une forme inconsciente et spontanée³⁴. À cause de cela, elle est souvent mal dirigée et déçue, et par conséquent difficile à maintenir. Or, à force de déceptions, une personne développe une disposition à la méfiance spontanée, qui risque d'endommager sa qualité de vie, mais également sa capacité à créer des liens avec ses concitoyen·ne·s dans la société civile et à intégrer une communauté politique ouverte et tolérante. C'est en cela, nous dit Baier, qu'une bonne prise en charge des enfants est essentielle : l'enfant a la confiance encore plus facile et spontanée que les adultes, et peut donc être déçu très facilement. Si on ne lui apprend pas comment s'accorder à nouveau le risque de la confiance, il risque de ne pas être capable de maintenir cette disposition. Pour apprendre la confiance à son enfant, un parent doit maintenir auprès de lui une présence et une affection continues, qui lui permettront de comprendre la possibilité qu'une relation soit stable et sécuritaire, malgré les déceptions qu'il pourra rencontrer dans ses relations avec les autres, voire avec sa propre famille³⁵. L'important n'est pas d'assurer que toutes les relations de l'enfant soient parfaites, mais de lui apprendre à les maintenir ou à en créer de nouvelles malgré les imperfections. En outre, en fréquentant des environnements harmonieux en-dehors de son foyer, l'enfant apprendra à faire confiance à des individus qui auraient été autrement des étrangers (des éducateur·rice·s, des camarades) – une capacité essentielle pour éviter que les citoyen·ne·s ne limitent leurs relations à un petit cercle de proches, ce qui pourrait fractionner la communauté politique³⁶.

La quatrième et dernière disposition démocratique est l'esprit critique : les citoyen·ne·s doivent savoir se faire confiance, mais également s'autoriser à critiquer et à remettre en question les actions et propos de leurs semblables, particulièrement de ceux en situation d'autorité. Cet esprit critique motive en effet l'implication dans la société civile, et il est essentiel que les citoyen·ne·s gardent à l'esprit que le pouvoir qui se verra attribuer à certains membres de la communauté politique ne doit pas être dû à la force brute, mais à une forme de légitimité. Or, la relation

parentale est un lieu tout à fait propice pour le développement de cette intuition, comme l'a fait remarquer Virginia Held³⁷ : il s'agit d'une relation asymétrique, qui donne au parent beaucoup de pouvoir dont il choisit précisément de ne pas abuser. Le bon parent peut même prendre le temps d'expliquer ses commandements et interdictions, de s'excuser lorsqu'il a commis une erreur, pour apprendre à l'enfant que l'exercice de l'autorité doit être justifié pour mériter l'obéissance. En outre, comme le fait remarquer Anca Gheaus, l'enfant développera son sens critique en étant pris en charge en-dehors du foyer familial : il va être en effet exposé à des autorités divergentes, et réaliser que « ce qu'il faut faire » peut être l'objet de débat³⁸. Finalement, Nel Noddings nous rappelle que les enseignant·e·s qui prendront l'enfant en charge à l'école peuvent dans leur style d'enseignement développer sa disposition au dialogue, à l'évaluation critique de ses propres idées et de celles répandues dans son milieu³⁹.

Par conséquent, le bon soin permet à l'enfant de trouver un équilibre entre le souci de soi et le souci des autres, entre la confiance et l'esprit critique. La personne qui peut très tôt développer ces dispositions sera ainsi outillée pour élaborer des relations de soin et de sollicitude, ainsi que des interactions au sein de la société civile et une conception de la communauté politique cohérentes avec les principes démocratiques. On peut donc dire que ce bon soin est essentiel pour que les individus soient disposés à maintenir des composantes majeures de la légitimité d'un régime démocratique. Cependant, il ne peut être dispensé sans certaines ressources, dont sont privés les enfants victimes de l'injustice structurelle décrite en première partie.

4. L'impact de l'injustice structurelle sur l'accès au bon soin

On pourrait être tenté d'affirmer que le soin permettant le développement des dispositions démocratiques chez l'enfant est le fruit de la seule compétence des individus qui le prennent en charge, sur laquelle la collectivité a très peu de pouvoirs. Si une intervention reste nécessaire en cas de grave maltraitance,

il est impossible de garantir que tous les adultes qui s'occuperont des enfants adoptent en tout temps les attitudes permettant le développement des dispositions démocratiques. Ainsi, certains enfants rencontreront des soignant·e·s exceptionnelles, d'autres des soignant·e·s moins compétent·e·s, mais peut-on vraiment associer cette malchance au produit d'une injustice structurelle ?

Nous reconnaissons l'impossibilité de garantir, et donc de distribuer, un soin parfait pour tous les enfants. En effet, comme nous le fait remarquer Gheaus, les adultes qui s'occupent des enfants sont des êtres imparfaits et soumis à un travail très exigeant, ainsi même les parents les plus aimants et les éducateur·rice·s les plus compétent·e·s commettent sans doute d'occasionnelles erreurs⁴⁰. Cependant, un soin parfait n'est ni nécessaire ni souhaitable pour préparer l'enfant à la création des relations nécessaires au maintien de la société civile et de la communauté politique démocratique, puisque les interactions qu'il aura en tant qu'adulte ne seront certainement pas parfaites non plus. Comme nous le mentionnions plus tôt en présentant l'éducation à la confiance, le bon soin n'implique pas d'empêcher toute déception chez l'enfant, ni de le rendre naïf vis-à-vis des injustices qu'il pourrait vivre ou observer, mais de l'outiller pour qu'il puisse continuer à s'investir au sein d'une communauté constituée d'individus avec lesquels il connaîtra des désaccords et des conflits. Pour assurer un « assez bon soin » à tous les enfants, il faut simplement s'assurer d'atténuer les échecs de soins occasionnels qu'ils rencontreront au cours de leur prise en charge. D'après les autrices que nous avons consultées, il faudra pour cela faire circuler les enfants entre les milieux de soins : les enfants seront ainsi exposés à différentes erreurs de soins, commises par différent·e·s soignant·e·s, plutôt qu'à un même comportement nocif en permanence, ce qui leur permettra éventuellement de relativiser ces « échecs » de soins. Dans les termes de Gheaus :

Le fait d'exposer les enfants à une diversité de formes de prise en charge et d'erreurs de soin les place dans une meilleure position pour comprendre *ce qui*

se produit dans les relations de soin (par exemple, qu'un schème relationnel malsain affecte leur prise en charge), *pourquoi* des problèmes surviennent (et qu'ils ne sont pas nécessairement responsables de ceux-ci) et peut-être même pour rassembler *les capacités nécessaires* pour minimiser les dommages causés par l'erreur de soin (notamment, la compréhension que les choses pourraient se dérouler différemment dans une autre relation)⁴¹.

Or, cette circulation entre les milieux de soins est impossible sans l'implication de la communauté qui devra offrir des services de prise en charge en-dehors du foyer.

En outre, il nous faut ajouter aux remarques de Gheaus que, si l'enfant ne fréquente que des milieux où les moyens manquent pour qu'il soit bien pris en charge, on peut penser qu'il ne profitera pas de l'effet « correcteur » de la circulation entre les milieux de soins. Une communauté doit donc assurer un minimum de ressources pour que ces milieux soient en bonne condition pour recevoir l'enfant et développer chez lui des dispositions démocratiques. En nous appuyant sur les descriptions de ces dispositions, nous pouvons identifier les ressources minimales suivantes : dans le milieu familial, d'abord, des parents disponibles, physiquement et mentalement, qui auront le temps de combler les besoins de leur enfant (pour lui montrer comment se soucier des autres), de l'accompagner dans les déceptions de confiance qu'il rencontrera, qui auront l'énergie d'expliquer leurs commandements et d'apprécier ses intérêts personnels. Hors de la famille, ensuite, des services de garde accessibles, sécuritaires, et au sein desquels les éducateur·rice·s auront des groupes suffisamment petits pour accorder à chaque enfant l'attention nécessaire. Ajoutons à cela l'absence de préjugés qui pousseraient certain·e·s soignant·e·s à traiter inégalement les enfants d'un même groupe.

Or, ce sont précisément de ces conditions dont sont privés les enfants touchés par l'injustice structurelle causant leur précarité. Il est d'ailleurs possible de préciser comment l'interaction complexe des causes à l'origine de cette injustice pose à certains enfants de sérieux obstacles pour le développement des dispositions

démocratiques, en nous appuyant sur des recherches en psychologie et en éducation. D'abord, comme nous l'indique Eric Jensen, de nombreux enfants d'âge primaire sont laissés seuls en-dehors des heures d'école à cause du manque d'accessibilité aux services de gardes et des horaires atypiques peu flexibles des parents. Ces enfants apprennent trop tôt à ne compter que sur eux-mêmes et vont avoir de la difficulté à développer des liens solides nécessaires au développement de la confiance. En outre, les difficultés économiques rencontrées par une famille peuvent être la source d'une grande instabilité dans l'environnement des enfants (les moyens de la famille varient, les déménagements sont parfois fréquents, les quartiers habités ne sont pas toujours sécuritaires, etc.), instabilité qui peut être la source de nombreuses déceptions de la confiance déjà fragile des enfants⁴².

Jensen nous informe également que les parents plus précaires ont tendance à être épuisés et stressés, ce qui les pousse à adopter une discipline significativement plus sévère (*harsh*) pour élever leurs enfants, tolérant moins les remises en question de leur autorité et donc probablement moins propice au développement de l'esprit critique⁴³. Certains préjugés concernant les enfants précaires peuvent également décourager les éducateur·rice·s de développer leur esprit critique, d'après Ian Wright : puisqu'on juge que ces enfants ont « trop de problèmes » sociaux et psychologiques pour apprendre à penser de façon critique, on va chercher à maintenir un climat d'obéissance plus stricte dans les milieux scolaires, et condamner toute remise en question comme une menace à la communauté⁴⁴. À ce propos, le CDF rapporte que 14 millions d'enfants états-unien·s, pour la plupart précaires et de couleur, fréquentent des établissements surveillés par la police mais où on ne trouve aucun·e conseiller·ère, psychologue, travailleur·euse social·e ou infirmier·ère, ce qui contribue au climat autoritaire dans les établissements moins fortunés⁴⁵.

Par ailleurs, les parents plus précaires doivent composer avec plusieurs sentiments difficiles (stress, impuissance, manque d'estime de soi, dépression), qui risquent selon Jensen de les

empêcher d'avoir l'énergie émotionnelle nécessaire pour devenir des modèles de sollicitude pour leur enfant⁴⁶. C'est aussi ce que les études menées par Mani *et al.* nous permettent d'avancer : elles révèlent en effet que les personnes plus pauvres doivent consacrer beaucoup d'attention à la gestion de revenus peu stables, de dépenses qui peuvent devenir rapidement plus importantes que prévues, et dans le cas des parents précaires, à la gestion des horaires de travail et à la prise en charge des enfants en-dehors des heures d'école. Or, les êtres humains ayant une capacité d'attention limitée, les personnes précaires ont moins d'attention cognitive et émotionnelle à consacrer à d'autres éléments que ceux directement reliés à leurs soucis quotidiens, ce qui peut devenir un obstacle dans les relations de sollicitude et de soin qu'ils doivent entretenir avec leurs enfants⁴⁷.

Notons que les milieux fréquentés par les enfants pauvres comme les enfants plus fortunés deviennent de plus en plus homogènes en termes de classe socio-économique, à un tel point que certains auteurs affirment qu'on observe un phénomène de « re-ségrégation » entre les milieux fréquentés par les enfants blancs (souvent plus aisés) et racisés (souvent plus précaires) aux États-Unis⁴⁸. Les enfants sont moins habitués à l'altérité, ce qui est un obstacle au développement de l'empathie comme de la confiance, pour les enfants précaires comme les enfants plus aisés. Finalement, les enfants plus précaires se font souvent présenter moins d'activités diverses et stimulantes au cours de leur éducation – parce que leurs milieux de soins manquent de moyens ou à cause de préjugés à leur égard, ce qui pose un obstacle à la découverte et à la valorisation de leurs intérêts personnels⁴⁹.

Il serait sans doute possible de procéder à une étude plus exhaustive des effets psychologiques de la précarité sur le développement de la confiance, de l'esprit critique, de la disposition au souci de l'autre et de la connaissance ou de l'estime de soi des enfants, mais nous n'avons pas l'espace de nous y livrer ici, et nous n'avons d'ailleurs pas d'ambition prédictive. Nous ne souhaitons pas affirmer que les enfants précaires ne développeront

aucune disposition démocratique : il est fort possible que plusieurs parents et éducateur·rice·s prenant en charge des enfants en situation précaire parviennent à surmonter les difficultés de leur situation et à leur offrir un bon soin. Ces enfants pourront également, au cours de leur adolescence ou de leur vie d'adulte, trouver d'autres ressources pour développer ces dispositions. Nous souhaitons seulement affirmer que le fait que certains enfants et parents aient à surmonter d'importants obstacles, causés par un processus socio-structurel qui ne peut être prévenu par aucune démarche individuelle, pour développer des dispositions qu'une communauté devrait chercher à cultiver chez tous ses membres, est en soi non seulement injuste, mais aussi dangereux pour la société civile et la communauté politique démocratique. Si on reprend la thèse avancée par Virginia Held selon laquelle la légitimité et la stabilité des institutions démocratiques dépendent de la présence d'une société civile active et de l'adhésion des citoyen·ne·s à une communauté politique, qui elles dépendent de la disposition des citoyen·ne·s à créer des liens entre eux et elles, alors la fin de l'injustice structurelle empêchant certains d'enfants d'avoir accès à une prise en charge de qualité devrait être une priorité guidant les décisions collectives et individuelles des démocraties en Amérique du Nord.

5. Conclusion

Nous souhaitons dans cet article nous pencher sur l'inégalité structurelle provoquant des inégalités de prise en charge des enfants au Canada et aux États-Unis, afin de montrer qu'elle pose aux enfants précaires de sérieux obstacles pour le développement de certaines «dispositions démocratiques». Ainsi, nous souhaitons démontrer qu'une injustice structurelle peut affecter la capacité des (futur·e·s) citoyen·ne·s à créer des liens qui précèdent et permettent le maintien de deux éléments cruciaux pour la stabilité des institutions démocratiques, la société civile et la communauté politique. Pour cela, nous avons montré en quoi l'inégalité de soin continu de qualité entre les enfants devrait être pensée comme une

injustice structurelle. Nous nous sommes ensuite appuyées sur la perspective des éthiques du *care* pour affirmer l'importance de la capacité des citoyen·ne·s à tisser des relations entre eux et elles pour le maintien de la société civile et de la communauté politique démocratique, ainsi que pour montrer comment une bonne prise en charge permettait aux enfants de développer quatre dispositions essentielles pour qu'ils puissent s'engager dans de telles relations. Nous avons finalement expliqué pourquoi la communauté peut être tenue responsable d'assurer un «assez bon soin» à tous les enfants, et montré comment l'injustice structurelle décrite en première partie empêche actuellement l'accomplissement de cette responsabilité, posant de sérieux obstacles au développement des dispositions démocratiques chez les enfants précaires. Ainsi, cette injustice structurelle est à la fois condamnable moralement et dangereuse pour les démocraties d'Amérique du Nord.

Pour conclure, nous souhaitons évoquer la possibilité que d'autres citoyen·ne·s voient leurs dispositions à la participation démocratique affectées par d'autres injustices structurelles. Il serait intéressant de chercher à vérifier cette hypothèse, car si elle est exacte, elle nous permettrait d'avancer que pour préserver une société civile active et une communauté politique harmonieuse, il ne faut pas compter uniquement sur la bonne volonté des citoyen·ne·s, mais s'assurer collectivement qu'ils et elles aient tous et toutes les conditions concrètes nécessaires pour s'y épanouir.

-
1. Au Canada, les 10 % des citoyen·ne·s plus riches possèdent près de 60% des richesses, et à l'échelle mondiale, les 10 % des individus les plus nantis détiennent 76 % des richesses, d'après cet article qui résume les conclusions récentes du Laboratoire des inégalités mondiales : Vincent Brousseau-Pouliot, «L'écart se creuse au Canada» dans *La Presse*, <https://www.lapresse.ca/actualites/2021-12-07/inegalites-economiques/l-ecart-se-creuse-au-canada.php> [page consultée le 13 décembre 2021].
 2. Centre de recherche de l'UNICEF, «Équité entre les enfants : tableau de classement des inégalités de bien-être entre les enfants des pays riches» dans *Bilan Innocenti 13*, Centre de recherche

- de l'UNICEF – Innocenti, Florence, 2016, accessible en ligne au lien suivant : https://www.unicef.ca/sites/default/files/2019-03/unicef_bilan_innocenti_13_equite_entre_les_enfants.pdf [page consultée le 5 décembre 2021].
3. Données issues du rapport du Children's Defense Fund (CDF), *The State of America's Children*, 2021, accessible en ligne au lien suivant : <https://www.childrensdefense.org/state-of-americas-children/> [page consultée le 5 décembre 2021] et du communiqué de presse «Nouveau rapport national sur la pauvreté des enfants et des familles: Préparer le terrain pour un Canada sans pauvreté» de Campagne 2000, janvier 2020, accessible en ligne au lien suivant : <https://campaign2000.ca/wp-content/uploads/2020/01/French-Campaign-2000-Media-Release-re-national-report-card-on-child-poverty-Jan.14-2020.pdf> [page consultée le 5 décembre 2021]. Le chiffre présenté ici est plus élevé que le chiffre officiel (environ 10 %), puisque l'organisme Campagne 2000 mesure la pauvreté infantile non pas en utilisant la Mesure du panier de consommation, mais la Mesure de faible revenu de la famille de recensement après impôt, qui permet de mieux mesurer l'étendue de la pauvreté infantile au Canada selon cet organisme.
 4. On utilisera «prise en charge» et «soins» comme des synonymes afin de traduire «*childcare*».
 5. Rhétorique rapportée et dénoncée par Nel Noddings dans «For All Its Children», *Educational Theory*, vol. 43, n° 1, 1993, p. 15-22.
 6. Iris M. Young, *Responsibility for Justice*, New York, Oxford University Press, 2011, p. 52.
 7. *Ibid.*, p. 53-55.
 8. Nancy Fraser, «After the Family Wage: Gender Equity and the Welfare State» dans *Political Theory*, vol. 22, n° 4, 1994, p. 592-593.
 9. Aux États-Unis, une place en service de garde préscolaire coûte en moyenne 8 000\$ à 10 000\$ par an, par enfant. Un certain nombre de programmes gouvernementaux (notamment les programmes *Child Care and Development Fund*, *Head Start* et *Temporary Assistance for Needy Families*) offrent des subventions assurant une partie de ces coûts pour les familles les plus précaires, mais seuls 6% des enfants de moins de 5 ans avaient été couverts par les deux plus importants programmes au pays en 2019. Cf. US Department of Treasury, *The Economy of Child Care Supplies in United States*, Septembre 2021, accessible en ligne au lien suivant :

<https://home.treasury.gov/system/files/136/The-Economics-of-Childcare-Supply-09-14-final.pdf> [page consultée le 10 février 2022]. Au Canada, le coût moyen d'une place en garderie varie énormément selon les provinces, mais selon un rapport de Macdonald et Friendly, il peut atteindre des montants aussi élevés que 1300-1400\$ par mois (environ 16 000\$ par an) dans des villes comme Toronto et Vancouver. Le Québec fait cependant figure à part au sein des provinces canadiennes en offrant un grand nombre de places subventionnées et généralement très abordables, bien qu'environ 50 000 enfants soient actuellement en attente d'une place en garderie dans cette province. Cf. David Macdonald et Martha Friendly, *Stades de développement : Frais de garde d'enfants dans les plus grandes villes du Canada - 2018*, Centre Canadien de Politiques Alternatives, Février 2019, accessible en ligne au lien suivant : <https://www.policyalternatives.ca/sites/default/files/uploads/publications/National%20Office/2019/02/Developmental%20milestones%20FRENCH%20%283%29.pdf> [page consultée le 10 février 2022] et Jocelyne Richer, « 50 000 places manquantes en garderies : Québec veut en créer 9000 d'ici deux ans » dans *L'Actualité*, août 2021, accessible en ligne au lien suivant : <https://lactualite.com/actualites/50-000-places-manquantes-en-garderies-quebec-veut-en-creer-9000-dici-deux-ans> [page consultée le 10 février 2022].

10. Iris M. Young, *op. cit.* p. 57-58
11. Indiqué par Heymann, et CDF (*op. cit.*), ainsi que Oxfam Canada, *Who Cares? Why Canada needs a public child care system*, rapport daté du 14 mai 2019, disponible en ligne au lien suivant : <https://www.oxfam.ca/publication/who-cares/> [page consultée le 5 décembre 2021].
12. Denis Condron et Vincent Roscino, dans « Disparities within: Unequal Spending and Achievement in an Urban School District », *Sociology of Education*, vol. 76, n° 1, 2003, p. 20-21, expliquent bien par quels mécanismes, aux États-Unis, les écoles (et donc les services de garde parascolaire) des quartiers pauvres se retrouvent à être significativement moins bien subventionnés que celles des banlieues aisées.
13. Nel Noddings, *op. cit.*, p. 17.
14. Iris M. Young, *op. cit.*, p. 60-62.

15. Nel Noddings, *Education and Democracy in the 21st Century*, New York, Teachers College Press, 2013, p. 36-37.
16. Denis Coudron et Vincent Roscigno, *op. cit.*, p. 22.
17. Des préjugés qui veulent que les enfants plus pauvres soient paresseux, moins travaillants, « sous-développés socialement », proviennent de familles qui ne valorisent pas l'apprentissage, etc. Cf. Jean Archambault et Li Harnois, « La justice sociale en éducation », Université de Montréal, Document présenté au programme de soutien à l'école montréalaise, Ministère de l'éducation, du loisir et des sports, 2010, p. 6.
18. On lit plusieurs exemples de ce genre de comportement dans Jody Heymann, *op. cit.*, p. 39-66.
19. Iris M. Young, *op. cit.*, p. 62-64.
20. Les enfants qui ont reçu moins de soins de qualité performant en effet moins bien à l'école, et sont plus susceptibles de s'engager dans des activités illégales s'ils ont manqué de supervision. Nel Noddings, « For All Its Children », *op. cit.*, p. 20.
21. Iris M. Young, *op. cit.*, p. 105-112.
22. Virginia Held, *The ethics of care : personal, political and global*, Oxford, Oxford University Press, 2006, p. 130.
23. *Ibid.*, p. 128.
24. *Ibid.*, p. 129, nous traduisons.
25. *Ibid.*, p. 130.
26. Anca Gheaus, « The Challenge of Care to Idealizing Theorise of Distributive Justice » dans *Feminist Ethic and Social and Political Philosophy : Theorizing the Non-Ideal*, Lisa Tessman [dir.], Springer, 2009, p. 108.
27. Virginia Held, *Feminist Morality: Transforming Culture, Society and Politics*, Chicago, University of Chicago Press, 1993, p. 205.
28. Nel Noddings, *op. cit.*, p. 126.
29. Anca Gheaus, « What Abolishing the Family Would Not Do » dans *CRISPP*, vol. 21, n° 3, 2018, p. 295 ; Véronique Munoz-Dardé, « Is the Family to be abolished then ? » dans *Proceedings of the Aristotelian Society*, vol. 99, n° 1, 1999, p. 41.
30. Anca Gheaus, « The Challenge of Care to Idealizing Theories of Distributive Justice », *op. cit.*, p. 109-110.
31. Ce pourquoi certains penseurs ont craint que la prise en charge des enfants en-dehors du foyer ne leur impose trop d'uniformité, cf. Véronique Munoz-Dardé, *op. cit.*

32. Nel Noddings, *Education and democracy in the 21st Century*, *op. cit.*, p. 124-15.
33. Annette Baier, *Moral Prejudices : essays on ethics*, Cambridge, Harvard University Press, 1994, p. 14.
34. *Ibid.*, p. 109
35. *Ibid.*, p. 108.
36. Anca Gheaus, *op. cit.*, p. 109.
37. Virginia Held, «Feminism and Moral Theory» dans *Bioethics : an introduction to the history, methods and practice*, Nancy S. Jecker, Albert R. Jonsen et Albert A. Pearlman [dir.], Sudbury (MA), Jones and Barlett Publishers, 2007, p. 162
38. Anca Gheaus, *op. cit.*, p. 108-109.
39. Nel Noddings, *Education and democracy in the 21st Century*, *op. cit.*, p. 125-126.
40. Anca Gheaus, «Arguments for Nonparental Care for Children» dans *Social Theory and Practice: An International and Interdisciplinary Journal of Social Philosophy*, vol. 37, n° 3, 2011, p. 494.
41. *Ibid.*, p. 499, nous traduisons. Véronique Munoz-Dardé, *op. cit.*, p. 42, nous disait également que la meilleure protection des enfants contre la domination sont les restrictions respectives que la famille et les établissements étatiques exercent l'un contre l'autre.
42. Eric Jensen, *Teaching with poverty in mind*, Alexandri, ASCD, 2009, p. 17.
43. *Ibid.*, p. 16.
44. Ian Wright, «Critical Thinking in the Schools : Why Doesn't Much Happen ?», *Informal Logic*, vol. 22, n° 2, 2001, p. 149.
45. Children's Defense Fund, *op. cit.*
46. Eric Jensen, *op. cit.*, p. 17
47. Anandi Mani, Sendhil Mullainathan, Eldar Shafir, Jiaying Zhao, Poverty Impedes Cognitive Function, in *Science*, vol. 341, n° 6149, 2013, p. 976-980. Jody Heymann, *op. cit.*, p. 50-53, rapporte des témoignages qui nous permettent de comprendre à quel point l'inquiétude de certains parents, ne pouvant en tout temps assurer un soin de qualité à leurs enfants à cause de leurs horaires peu accommodants, peuvent être pressantes.
48. Denis Coudron et Vincent Roscigno, *op. cit.*, p. 20-21.
49. Jean Archambault et Li Harnois, *op. cit.*, p. 5.

La méritocratie : un projet antidémocratique

ANTOINE LEMELIN, *Université Laval*

RÉSUMÉ : Depuis les années 70, l'opinion populaire autour de la méritocratie a considérablement changé : au lieu d'être un projet élitiste et antidémocratique, elle est maintenant associée à la célébration de plusieurs de nos plus importantes valeurs. Cette nouvelle adhésion au culte méritocratique provient d'une (fausse) promesse ; qu'il est possible d'allouer les ressources en fonction de l'effort, du talent et du mérite. De cette promesse est né une nouvelle conviction ; que fondamentalement, l'individu a contrôle sur sa vie, mais surtout, qu'il est responsable de sa situation économique et sociale. L'objectif de cet article sera donc d'exposer deux choses : l'indésirabilité et l'impossibilité du projet méritocratique. Pour ce faire, nous porterons une attention particulière à la notion de mérite, plus particulièrement son incapacité à justifier les inégalités qui accablent nos sociétés libérales. Finalement, nous nous tournerons vers la notion du hasard et comment l'existence du hasard écrase toute possibilité d'une société méritocratique.

If we were to evaluate people, not only according to their intelligence and their education, their occupation, and their power, but according to their kindness and their courage, their imagination and sensitivity, their sympathy and generosity, there could be no classes.

- Michael Young, *The Rise of Meritocracy*

1. Introduction

Qu'est-ce que la méritocratie ? Ce terme iconique que l'on rattache aux sociétés occidentales du XXI^e siècle fut pourtant popularisé par le politicien et sociologue Michael Young en 1958, avec la publication de son œuvre clé intitulée *The Rise of Meritocracy*. Campé en 2033, le livre décrit un monde dystopique où l'intelligence et le mérite sont devenus les fondements cardinaux de notre organisation sociale et politique. La hiérarchie collective n'est plus aristocratique, c'est-à-dire fondée sur la naissance noble, mais bien méritocratique alors que l'individu se voit assigner son rang social en fonction de ses prouesses intellectuelles, la réalisation de ses talents et la persévérance de ses efforts.

Pour la plupart d'entre nous, cette description ne semble pas particulièrement problématique et certainement pas dystopique ; au contraire elle nous apparaît idyllique. Mais alors, nous disons-nous, ne vient-il pas de décrire là une société meilleure ? Une société qui a su se débarrasser de fondements aussi désuets qu'injustes, diamétralement opposés à nos principes démocratiques ? Young nous assure que non : la transition aristo-méritocratique n'a presque rien changé à la structure sociale des sociétés occidentales ; nous aurions simplement, affirme-t-il, substitué le principe organisateur de la naissance noble à celui du mérite individuel.

Il importe de se rappeler que la méritocratie n'a pas toujours eu la connotation positive dont elle profite aujourd'hui. Avant les années 1970, sous l'influence critique de Young, la méritocratie représentait une tentative de calcifier les hiérarchies sociales avec l'utilisation controversée des notions de mérite, d'éducation ou de talent, et ce, afin de justifier en partie une organisation inégale de la vie commune¹. Après les années 1970, notre vision de la méritocratie s'est considérablement altérée : au lieu d'être un projet élitiste et antidémocratique, elle est maintenant associée à la célébration de plusieurs de nos plus importantes valeurs ; la méritocratie est l'incarnation du progrès, de l'éducation, de la compétition, de la mobilité ascendante, de l'individualisme, en d'autres mots, de tout ce qui constitue la civilisation occidentale actuelle.

L'ambition du présent article sera de démontrer que la méritocratie est un idéal d'organisation sociale à rejeter parce qu'elle est incompatible avec les fondements du projet démocratique qui est le nôtre. Nous argumenterons que la méritocratie est une entreprise élitiste qui s'oppose autant à la liberté qu'à l'égalité citoyenne, et que son principal objectif est de préserver et de justifier les inégalités économiques qui ont commencé à se creuser durant les années 1970. La première section de l'article visera donc à exposer l'idéologie du mérite pour ensuite, dans la seconde section, soumettre diverses solutions ainsi que les problèmes et difficultés qui leur sont associés.

2. Notre méritocratie, vraiment nôtre ?

Les quarante dernières années ont été l'objet d'une réaffirmation radicale des valeurs méritocratiques dans nos sociétés modernes. Or, d'où vient, mais surtout de qui vient cette réaffirmation ? L'enjeu de la présente section sera de démontrer que cette initiative culturelle ne trouve pas son origine chez le citoyen ordinaire. Si la méritocratie est un projet élitiste, nous affirmons qu'il ne peut provenir que d'une élite économique soumise à un besoin pressant de justifier une disparité économique grandissante qui caractérise notre époque moderne. Nous exposerons d'abord les composantes de l'idéologie méritocratique ainsi que son origine moderne, la manière dont elle justifie les inégalités économiques et finalement pourquoi cette doctrine est impropre à une conception démocratique de la citoyenneté.

2.1 Le mérite : la nouvelle mode des temps modernes

Nos sociétés démocratiques accordent beaucoup d'importance à l'idée de mérite et de responsabilité personnelle. Lorsqu'une personne réussit, nous expliquons son succès par son effort et son intelligence, nous imaginons qu'elle mérite ses gains parce que l'origine de ceux-ci est personnelle ; les facteurs de réussite sont vus comme étant intrinsèques, attachés au caractère de l'individu. De même, quand quelqu'un échoue, nous aimons expliquer son

échec par des défauts de caractère tels que la paresse, l'imprudence ou le manque d'ambition et d'organisation².

Telle est la nature de notre rhétorique méritocratique. Elle explique le positionnement de l'individu par l'individu : si je suis à la place où je suis, c'est par mon mérite ou ma faute à moi. La méritocratie explique l'ascension sociale et le statut économique de la même manière : en tant qu'être indépendant et responsable de mes actions, je mérite le rang social qui correspond à mon ambition. Il y a là un idéal de construction de soi : le but de l'individu est de s'accomplir pleinement, de saisir les opportunités et de cultiver les qualités nécessaires à sa réussite. Cet idéal se manifeste dans nos écoles, où les jeunes sont constamment triés, sélectionnés et classés, mais également partout ailleurs : au lieu de travail, sur le terrain de football, dans nos galeries d'art, etc. Nous sommes obsédés par notre réussite, mais plus particulièrement par le fait d'être meilleur que son prochain, car dans une méritocratie, la valeur qu'on s'octroie dépend considérablement d'un processus de comparaison aux autres³.

La méritocratie nous fait une promesse : elle nous propose non pas une plus grande égalité, mais seulement une allocation plus juste et accessible aux diverses positions de l'échelle économique et sociale. Elle promet d'améliorer la hiérarchie sociale en organisant les positions selon la justice du mérite, de la compétence et de l'effort personnel⁴. Si les inégalités sur l'échelle des revenus se creusent, c'est tout simplement par principe d'équité ; les plus compétitifs et les plus compétents ne font que réclamer les avantages qui sont effectivement les leurs.

Le charme convainquant d'une méritocratie, c'est qu'elle renonce à presque toute forme de discrimination habituellement présente dans les sociétés traditionnelles où le rôle, la fonction et le rang étaient prédestinés. Tous ont l'opportunité d'accéder, par l'effort ou le talent, au rôle, à l'emploi ou au salaire qu'ils méritent. Il est difficile de s'opposer à une rhétorique de ce genre, qui semble après tout concorder parfaitement avec nos valeurs d'égalité et de liberté, si chères à nos démocraties libérales. Cela pourrait expliquer pourquoi la mutation culturelle que nous avons connue

fut aussi aisée et qu'en seulement quelques dizaines d'années, l'ensemble de la population a été charmée par la proposition méritocratique. Nous pensons sincèrement que nous avons choisi ce principe d'organisation sociale de notre plein gré, que la méritocratie existe par le biais d'un choix collectif.

2.2 Être riche, être pauvre : question de choix

Les valeurs méritocratiques ne s'opposent nullement à l'existence de la pauvreté ou de la richesse; elles posent seulement un jugement de valeur sur ces deux statuts. Dans les deux cas, le succès ou la misère sont moralement justifiés selon l'outil universel de mesure du mérite. Dans une société méritocratique, autant les riches que les pauvres croient qu'ils méritent leur sort, car la richesse et le statut proviennent de l'excellence. L'idéologie méritocratique, en remettant tout fardeau sur la responsabilité individuelle, amène à une justification assez nette de la pauvreté : elle est une décision. L'avantage des riches, c'est qu'ils peuvent désormais faire culpabiliser les pauvres pour leur situation ingrate et, du même coup, se déresponsabiliser du devoir moral de leur venir en aide.

Si les pauvres sont des victimes, ils sont simplement les victimes de leur propre manque de volonté et de leur paresse, ils sont probablement dédaigneux du travail et ne veulent fournir aucun effort. En méritocratie, le citoyen humilie et rabaisse le pauvre, qui le répugne même, parce que ce dernier incarne l'absence totale des valeurs méritocratiques. Sandel nous renseigne sur cette attitude néanmoins cruelle présente dans nos sociétés :

Notre vision contemporaine du succès est analogue à la vision puritaine du salut : nous méritons grâce à nos efforts et à notre ambition, il ne doit rien à la chance ou à la grâce. Là se trouve le cœur de l'éthique méritocratique qui célèbre la liberté – la capacité de contrôler mon destin par mon labeur – et le mérite. [...]. Ma réussite est le signe de ma vertu. Ma richesse m'est due. [...] [Plus] nous considérons que nous sommes responsables et autosuffisants, moins

nous nous soucions du destin de ceux qui ont moins de chance que nous⁵.

Il existe une croyance fondamentale en méritocratie selon laquelle tout individu est pleinement en contrôle de son existence. À côté de cette idée de contrôle se trouve celle de perfectibilité, dont la teneur est la suivante : qui que tu sois, si tu mets l'effort nécessaire à ton développement, tu peux atteindre le haut de l'échelle sociale. L'ascension sociale est la responsabilité de tous et elle dépend d'un perfectionnement de son caractère moral. Or, au grand désarroi des partisans du projet méritocratique, il y a plusieurs raisons de croire qu'une société basée sur l'inégalité et la promesse d'une ascendance sociale méritée n'est pas bénéfique ou juste. Le problème majeur d'une société méritocratique, comme nous allons le voir, c'est qu'elle ne comble pas la promesse fondatrice de son projet : la mobilité sociale.

2.3 La pyramide du succès : un jeu truqué

Depuis l'avènement de la culture méritocratique dans les années 1970, les inégalités n'ont cessé de croître – ce qui n'est pas nécessairement un problème dans une méritocratie – mais la mobilité sociale, elle, y est restée presque inexistante⁶. Malgré cette hausse des inégalités depuis les quarante dernières années et l'appauvrissement d'à peu près toutes les classes sociales, la culture méritocratique nous a convaincus que nous sommes tout de même responsables de ces résultats, que nous méritons cette lourde défaite. Les gagnants de la mondialisation nous ont – et se sont – persuadés que chacun a la place (et surtout le revenu) qui lui revient. Mieux encore, ils ont réussi à nous convaincre que rien ne nous empêche de les rejoindre. La majorité de nos concitoyens croient en l'accessibilité de la mobilité sociale, et que celle-ci dépend d'eux :

There is a sense here, therefore, that people have agency over their own lives and that people's own actions affect their fortunes: in this respect they are symptomatic of an internalised meritocratic logic, rather than representations

*of structural forces impinging on people's lives. This is true even for those who are amongst the most precarious and insecure, but who interpret their own lives in terms of the personal misfortunes which have befallen them*⁷.

Notre foi en l'idéal méritocratique nous a fait échouer : en général, depuis quarante ans, la population travaille plus longtemps, de manière plus productive, mais ne récolte pas le fruit de ses efforts, alors que le revenu médian ne fait que diminuer en faveur d'une élite économique qui, elle, ne cesse de s'enrichir. La thèse de l'effort et du travail commence à ne plus sonner juste.

Un autre problème avec la méritocratie est la notion de talent, concept qui attaque directement l'intégrité de tout projet méritocratique. Les talents, par définition, ne sont pas mérités tout simplement parce que nous ne sommes personnellement responsables de leur existence. Or, s'ils ne dépendent pas de nous, nos talents ne peuvent pas être la justification d'une position sociale avantageuse dans une méritocratie. La même chose pourrait être dite à propos de la capacité à l'effort. Les niveaux d'énergie et de résilience, jusqu'à un certain point, ne dépendent pas entièrement de notre volonté. Si nous reconnaissons que ces choses ne dépendent pas de nous, qu'elles sont des dons accidentels ou héréditaires, nous ne pouvons dire que nous sommes entièrement et véritablement méritants des bénéfices qui en découlent.

C'est ici que la pyramide méritocratique s'écroule sur ses propres fondations, car moralement parlant, comment quelqu'un pourrait-il réclamer les bénéfices de ses talents sans briser l'éthos même de l'éthique méritocratique de la responsabilité personnelle ? Un individu talentueux ou énergique ne trouve aucune justification sous le dogme méritocratique afin de réclamer le fruit de ses talents ou de son énergie, car ces deux choses sont hors du contrôle volontaire⁸. Après coup, il faudrait reconnaître que la méritocratie est un projet dysfonctionnel, qu'on ne peut pas justifier l'échelle sociale par le mérite, et que cela revient à attribuer une valeur morale à la chance. En devenant lucide sur le caractère moralement arbitraire de notre condition personnelle, nous sabotons du fait même notre capacité à culpabiliser l'individu pour ses manquements.

Une réplique peut cependant être donnée à la lumière de cette révélation, quoiqu'on pourrait dire qu'elle est sinistre. Il est parfaitement possible que l'intelligence, la vertu et la compétence soient des aptitudes transmissibles génétiquement. Si les riches ne peuvent pas justifier un ordre social inégal en culpabilisant les pauvres, ils pourraient tenter de naturaliser la pauvreté. Après tout, si les individus naissent inégaux et qu'ils le restent, il semble y avoir là une sorte de fatalité cosmique⁹. Étonnamment, la méritocratie peut aisément devenir une justification à une organisation politique dénudée de toute mobilité sociale qui tient davantage du système de caste qu'à tout autre chose.

Par exemple, dans une aristocratie méritocratique, nous pourrions facilement faire valoir que l'intelligence est innée, comme c'était le cas durant les années 1980, et qu'il est possible de le démontrer par la distribution en cloche du quotient intellectuel (QI), peu importe la population en question. Mieux encore, on pourrait constater que les membres de certains groupes ethniques ont sensiblement toujours un QI moins élevé que le reste de la population. Or, nous savons maintenant que ces observations sont fautives¹⁰. Le QI n'a aucune attache à la génétique et presque tout à voir avec la qualité de l'environnement et l'accès à l'éducation. Si les minorités ethniques ou visibles ont des QI plus bas, c'est parce la communauté politique ne leur accorde pas un environnement favorable à leur développement. Injustifiable par la chance du talent ou l'hérédité de l'intellect, il semble que la méritocratie soit enfin sans refuge pour justifier l'inégalité citoyenne.

Dans cette section, nous avons vu pourquoi le projet méritocratique n'est pas vraiment le « nôtre ». Cette initiative de remodelage culturel n'a servi qu'une élite économique qui, pour justifier sa richesse sans bornes, a abusé d'une rhétorique méritocratique de la responsabilité personnelle et du mérite individuel. Or, nous savons maintenant que ces dogmes sont sans fondements et ne servent qu'à perpétuer des inégalités socio-économiques corrosives à la vie démocratique. De ces constats ressortent deux questions, à savoir : pouvons-nous, mais

surtout devrions-nous nous réapproprier cette méritocratie? Ces questionnements alimenteront la prochaine section de notre article.

3. Guérir la méritocratie ou s'en guérir?

Peut-être, pourrions-nous nous demander, est-il possible de réparer les lacunes présentes dans cette méritocratie moderne qui nous accable depuis si longtemps? Dès qu'on se pose cette question, une solution attrayante se présente à nos yeux : l'option sociale-démocrate. L'objectif de cette position est simple : il faut réhabiliter la méritocratie, mais en retirer les éléments qui sont cause d'injustices majeures à la vie commune. Parmi ces composantes indésirables, les sociaux-démocrates en isolent une en particulier, soit l'origine sociale (ou de classe), ultime source des injustices méritocratiques. Ainsi, nous commencerons par exposer cette solution digne d'intérêt, pour ensuite la confronter à certaines critiques et problèmes, notamment celui du hasard. À la lumière de ces critiques, nous suggérerons qu'une méritocratie sociale-démocrate n'est pas un remède adéquat à la méritocratie et ne constitue pas un substitut satisfaisant à un projet démocratique digne de ce nom.

3.1 Réparer le mérite : le remède social-démocrate

Le projet politique social-démocrate (qui est souvent rattaché aux partis politiques progressistes gauchistes) s'incarne dans l'établissement d'un État-providence capable de réparer les injustices et les erreurs provenant du marché économique moderne. Un régime social-démocrate vise, par une redistribution des ressources, à offrir un espace économique plus juste, vidé d'une partie substantielle des effets inégalitaires qui proviennent du marché. Étonnamment, cette position idéologique n'est pas en contradiction directe avec le projet méritocratique; au contraire, le remède social-démocrate peut devenir l'ultime justification pour l'existence d'une méritocratie, et ce, parce qu'elle prétend la guérir des derrières injustices qui l'accablent.

Pour les sociaux-démocrates, le défaut majeur de la méritocratie

contemporaine – et ce qui l’empêche de se réaliser pleinement et droitement – est l’insensibilité qu’elle porte à l’origine sociale des individus. Inégales dès la naissance pour des raisons hors du contrôle de chacun, il importe à leur avis d’égaliser les chances initiales afin que tous puissent, à forces et à chances égales, gravir les échelons de la pyramide sociale. Leur objectif implicite est d’améliorer la méritocratie en éliminant les avantages dus à la naissance. Cette diminution des privilèges de classe permettrait de redonner sa légitimité perdue à la méritocratie, car la compétition sociale aurait véritablement des règles de jeu équitables (*level playing field*).

Implicitement, la position sociale-démocrate assume une chose à propos de notre nature humaine : que nous sommes tous égaux en droit et qu’en vertu de cette égalité naturelle, tous devraient avoir les mêmes possibilités d’ascension au sein de la pyramide sociale¹¹. Cette ambition s’incarne dans l’implantation d’un *level playing field*, soit l’aménagement de nombreux programmes sociaux dans les secteurs de la santé, de l’éducation ou du transport, afin de permettre aux plus démunis de participer à force égale à une compétition méritocratique normalement débalancée.

Ce qui distingue les sociaux-démocrates d’une méritocratie ordinaire, c’est leur conception méritocratique de la justice ; pour eux, l’injustice se traduit dans la corruption de la quête méritocratique et la justice consiste en l’élimination de ces facteurs de corruption. En gros, il ne s’agit pas de supprimer les inégalités économiques, mais simplement d’empêcher que les héritages et les privilèges de classe soient la cause de ces inégalités. L’objectif final est de pouvoir dire que les inégalités qui existent sont vraisemblablement légitimes, fondées sur le mérite véritable et non sur l’hérédité économique¹². Dans une méritocratie sociale-démocrate où règnerait l’égalité des chances, les inégalités socio-économiques pourraient finalement être acceptables, parce que l’allocation du rang serait fondée sur la quantité et la qualité du travail de chacun.

À première vue, la posture sociale-démocrate semble offrir une solution équitable au problème central des méritocraties modernes ;

elle propose une alternative capable de remplir cette lacune qu'est l'inégalité initiale rattachée à la classe. Malheureusement, cette version progressiste de la méritocratie est victime d'une faiblesse similaire à sa voisine classique : les deux donnent une valeur morale arbitraire au hasard. En effet, comme nous l'avons déjà souligné, le niveau de talent et la capacité au travail ne sont pas, strictement parlant, des aptitudes sur lesquelles nous avons un contrôle volontaire. Dire à quelqu'un qu'il mérite sa position sociale parce qu'il a eu les mêmes opportunités initiales que tout le monde n'est pas juste ou valide, et ce, tout simplement parce que les capacités innées sont toujours inégalement distribuées dans la population¹³. Cette difficulté nous amène irrémédiablement à discuter d'un enjeu infiniment problématique pour n'importe quelle forme de méritocratie : le hasard.

3.2 Le problème épineux du hasard

Si le raisonnement des sociaux-démocrates est correct – c'est-à-dire, s'il est vrai que l'individu ne devrait aucunement souffrir de forces sur lesquelles il n'a aucun contrôle – on ne peut pas logiquement arrêter le projet d'égalisation des chances à l'origine sociale. En effet, au grand désarroi de la social-démocratie, les talents, les niveaux d'énergie, la résilience au stress, la bonne santé et mille autres facteurs qui contribuent à notre capacité au travail sont tout bonnement le résultat d'une loterie de la vie. En d'autres mots, la plupart des qualités qui façonnent notre succès sont en nous par hasard : elles sont autant hors de notre contrôle volontaire que notre origine de classe ou la couleur de nos yeux. Pousser le raisonnement social-démocrate revient finalement à subvertir la fondation même de l'idéologie méritocratique et à affirmer que la majorité de nos échecs et de nos succès sont dus au hasard de la fortune ou à la simple chance¹⁴.

Dès lors, nous pouvons voir la limite insurmontable de la méritocratie. S'il faut égaliser les effets anti-méritocratiques de l'origine sociale, comment faut-il s'y prendre afin de supprimer les hasards qui proviennent du caractère fondamentalement

unique et aléatoire de l'individualité ? Peut-être faut-il admettre que neutraliser le hasard rattaché à la condition humaine est une tâche tout simplement impossible. D'autre part, l'élimination de la contingence n'est pas un projet politique adéquat : la justice ne peut tout simplement pas être réduite à la neutralisation du hasard.

Ce détour vers la question de la justice est capital afin de saisir l'impossibilité du projet social-démocrate. En somme, son ambition d'une véritable justice méritocratique est contrecarrée par l'existence factuelle du hasard, qui rend carrément impossible l'attribution de mérite aux qualités individuelles. Une méritocratie juste ne peut pas récompenser le hasard, et pourtant c'est la seule chose qu'elle serait potentiellement capable d'accomplir.

Inversement, un social-démocrate pourrait rétorquer qu'il est parfaitement possible de prévenir les effets néfastes du hasard. Il dira : si l'État peut prévenir les injustices liées à l'origine sociale, il ne suffit, pour résoudre le problème du hasard, que d'étendre l'assurance collective à l'ensemble des hasards négatifs. Le rôle de la société est d'affronter l'incontrôlable et l'objectif de la justice méritocratique devient l'élimination du hasard. Or, comme l'avance Spitz, « le hasard est neutre; il n'est ni juste ni injuste par lui-même », le hasard demeure juste lorsqu'il est compatible avec le projet démocratique et injuste lorsqu'il sape le rapport égalitaire au cœur de la relation citoyenne en démocratie¹⁵.

L'existence du hasard écrase la notion de mérite personnel et, logiquement, écrase la légitimité et l'intégrité du projet méritocratique. Si on ne peut plus justifier les inégalités socio-économiques par la vertu, il faut finalement reconnaître, à la grande indignation des ultra-riches, *que personne n'a le droit de profiter du hasard au détriment d'un autre*. Ce dernier point est important, car si le hasard est une composante incontournable de la vie, on ne pourrait jamais s'en débarrasser, et ce, malgré tous les programmes sociaux que nous pourrions mettre en place. Si nous voulons résoudre le problème du hasard, nous n'avons en réalité qu'à trouver une manière adéquate de l'intégrer dans notre projet de

société, au-delà de la méritocratie et son inaptitude au dépassement de ce défi.

3.3 Question de justice : pourquoi rejeter la méritocratie

Après avoir constaté l'impossibilité et l'indésirabilité des projets méritocratiques modernes et sociaux-démocrates, nous voilà maintenant pris dans une sorte d'impasse. Ni l'une ni l'autre des solutions n'est capable de combattre les inégalités qui nous affligent depuis les quarante dernières années ; pire encore, elles n'ont fait qu'accélérer ou conserver ce processus. Cela s'explique par la structure même de ces modèles de société, fondés sur l'idée de hiérarchie pyramidale. En réalité, la méritocratie a toujours été une promesse à double tranchant ; elle promet la possibilité d'une mobilité ascendante, certes, mais sa configuration pyramidale signifie qu'il est impossible de soutenir cette promesse pour tout le monde : la pyramide méritocratique est par défaut une société inégalitaire.

Or, il devient rapidement évident qu'une telle structure inégalitaire est en contradiction flagrante avec notre idéal démocratique, supposée fierté de toute la civilisation occidentale. Au centre de l'idéal démocratique se trouvent deux valeurs fondatrices qui sont la liberté et l'égalité citoyenne¹⁶. Traduit sous la forme d'une justice, l'objectif d'une société démocratique est d'instaurer un rapport citoyen qui incarne ces deux valeurs ; par égalité, nous signifions que tout un chacun équivaut en droit, en dignité et en respect à toute autre personne, et par liberté, nous déclarons que personne ne peut dominer ou contraindre son prochain que ce soit directement par la violence ou indirectement par l'accumulation excessive de biens essentiels.

Cela dit, notre position démocratique ne suggère pas nécessairement l'élimination des inégalités socio-économiques dues au hasard, parce qu'une société qui embrasse la justice démocratique n'a aucun intérêt à accorder une valeur morale arbitraire à l'incontrôlable, parce qu'en démocratie, la justice revient à l'imposition d'un rapport qui incarne la liberté et l'égalité entre citoyens. Si la démocratie s'intéresse aux inégalités, ce ne

sera qu'indirectement, car sa priorité sera toujours de sécuriser pour l'ensemble des membres de sa communauté un statut d'égalité citoyenneté au moyen d'une coopération libre¹⁷.

Afin d'articuler notre propos, représentons-nous deux exemples. Dans le premier, il existe des inégalités économiques qui permettent à certains individus riches de s'immiscer dans les affaires publiques et d'y altérer les lois à leur avantage propre. Cette intrusion est une injure à la justice démocratique, car elle viole simultanément l'égalité politique ainsi que les processus participatifs libres qui fondent ce rapport. Dans le second exemple, il existe des inégalités économiques, mais celles-ci engendrent des retombées positives sur la vie démocratique et contribuent à l'élévation de cette base commune.

Nous devinons que cela n'arrive que rarement, mais ce second exemple nous permet simplement de comprendre qu'en principe, une démocratie ne s'oppose pas aux inégalités économiques tant et aussi longtemps qu'elles n'existent pas au détriment des valeurs cardinales qui la soutiennent. Cela nous pousse à penser qu'il existe un certain seuil d'inégalité économique après lequel la vie démocratique s'en voit négativement affectée. Sans doute, la disparité présente à notre époque est d'une si grande sévérité qu'elle ne peut qu'avoir un effet corrosif sur l'égalité libérale citoyenne.

De nos jours, on pourrait facilement attaquer la démocratie en pointant du doigt la faiblesse de cette structure politique incapable de contenir les inégalités économiques ou de s'en défendre. Ce qu'il faut réaliser, c'est que cette résurgence des inégalités économiques est plutôt récente et comme nous l'avons constaté plus tôt, elle est due principalement à la mutation – ou, devrions-nous dire, la corruption – de notre culture démocratique vers un culte du mérite.

Dès lors, lorsqu'on critique la démocratie, ce n'est pas elle en soi que l'on condamne, mais la dérive méritocratique qui s'est produite au courant des quarante dernières années. Si nous voulons redonner sa vigueur perdue au projet démocratique, il importe d'abord de renoncer activement aux valeurs méritocratiques qui nous ont été prescrites. Il faut remettre en question notre loyauté

à une idéologie corrosive et toxique qui permet à l'élite économique de justifier, au travers de notre adhésion aveugle, une disparité extrêmement dommageable à la vie commune.

4. Conclusion

Notre article avait deux ambitions : premièrement, exposer à qui appartient vraiment la méritocratie, et deuxièmement, démontrer son absolue incompatibilité avec le projet démocratique d'égalité de liberté citoyenne. Cette enquête nous a permis de constater les nombreux dangers qui guettent la démocratie occidentale dans l'éventualité où nous serions incapables de nous débarrasser de ce culte du mérite qui ne sert qu'à entretenir des inégalités économiques autrement injustifiables. Une dernière constatation vaut la peine d'être faite, plus difficile celle-là : vaincre l'idéologie du mérite nécessitera une rééducation douloureuse de notre psyché collective.

Si l'élite économique nous a instruits aussi facilement et rapidement à la pensée méritocratique, c'est malheureusement et fort probablement parce que nous avons sous-estimé le rôle et l'importance de l'éducation pour l'entretien du bien-être démocratique. Il importe de reconnaître que les valeurs démocratiques ne se transmettront pas par magie, et que si nous voulons entretenir cet idéal qui est le nôtre, il faudrait redoubler d'efforts dans la direction d'une rééducation citoyenne épurée des notions méritocratiques couramment présentes.

-
1. Jo Littler, *Against Meritocracy: culture, power and myths of mobility*, Londres, Routledge, 2017, p. 43.
 2. David Robichaud, Patrick Turmel, *La juste part*, Montréal, Atelier 10, 2012, p. 59.
 3. Michael J. Sandel, *La tyrannie du mérite*, Paris, Albin Michel, 2021, p. 285.
 4. *Ibid.*, p. 136.
 5. *Ibid.*, p. 93.
 6. *Ibid.*, p. 40.
 7. Jonathan Mijs, Mike Savage, « Meritocracy, Elitism and Inequality », dans *The Political Quarterly*, vol. 91, n° 2, 2020, p. 402.

8. Michael J. Sandel, *op. cit.*, p. 41.
9. Serge Paugam, Bruno Cousin, Camila Giorgetti, Jules Naudet, *Ce que les riches pensent des pauvres*, Paris, Éditions du Seuil, 2017, p. 237.
10. Jo Littler, *op. cit.*, p. 34.
11. Jean-Fabien Spitz, *Pourquoi lutter contre les inégalités ?*, Montrouge, Éditions Bayard, 2009, p. 41.
12. *Ibid.*, p. 33.
13. Michael J. Sandel, *op. cit.*, p. 204.
14. *Ibid.*, p. 305.
15. Jean-Fabien Spitz, *op. cit.*, p. 117.
16. *Ibid.*, p. 161.
17. David Robichaud, Patrick Turmel, *Prendre part*, Montréal, Atelier 10, 2020, p. 36-37.

L'empowerment politique pour une philanthropie démocratique

THIERRY LABRIE-GIRARD, *Université Laval*

RÉSUMÉ : Prétendre connaître le bien commun et posséder plus de ressources qu'autrui pour mettre en œuvre sa vision personnelle : voici l'indication désignée d'une action philanthropique minant l'égalité d'opportunités d'influence politique qui caractérise la démocratie. Bien sûr, toute philanthropie ne met pas systématiquement la démocratie en danger : par définition, elle désigne toute action privée visant le bien commun. Mais le philanthrope use-t-il consciencieusement de son pouvoir sur la communauté sans imposer sa vision personnelle du bien commun ? Consulte-t-il la communauté pour déterminer quel bien actualiser ? S'assure-t-il que tous les membres de la communauté détiennent les aptitudes nécessaires et suffisantes pour participer réellement à la construction du bien commun ? Par l'*empowerment* politique, si. L'augmentation du pouvoir politique des communautés, qui en sont dépossédées, constitue la seule justification proprement démocratique de la philanthropie. Cette thèse restreint considérablement l'horizon d'action d'une philanthropie démocratique et implique de hautes exigences en matière de résultats.

Introduction

En 2018, les dépenses de la Fondation Bill et Melinda Gates (3,2 milliards de dollars américains) dépassent les budgets de tous les États en matière de santé, sauf ceux des États-Unis (13,2 milliards) et du Royaume-Uni (3,2 milliards)¹. Depuis 2020,

la fondation s'implique dans la vaccination contre la COVID-19 à l'échelle internationale suivant les valeurs du couple Gates. En ce sens, les activités de la fondation s'inscrivent potentiellement dans la philanthropie, qui se définit comme une action privée en vue du bien commun².

Les *philanthropic studies* vivent un regain d'intérêt dans le contexte d'une privatisation des biens et services sociaux et des fortunes colossales destinées à la philanthropie. Pourtant, aucun argument proprement démocratique ne parvient à justifier le déséquilibre de pouvoir d'influence politique qu'implique cette sphère d'actions privées. Le philanthrope, qui prétend connaître le bien commun, met en œuvre sa vision personnelle grâce au pouvoir d'influence politique de ses ressources.

Parmi les défenses de la philanthropie, on retrouve l'inaptitude de l'État à répondre aux besoins de la population, l'efficacité de la philanthropie à réaliser une vision du bien commun et l'action philanthropique en tant que mise en pratique de la liberté. Néanmoins, l'inaptitude de l'État ne regarde que le pouvoir de l'État, et non l'égalité de pouvoir politique entre ses citoyens, tout comme l'efficacité de la philanthropie ne concerne que le bien commun. À titre d'exercice de la liberté, bien que cette valeur soit chère à la démocratie, la philanthropie perpétue plutôt des relations de domination dans certains cas.

Ainsi, je défendrai la thèse que seul l'*empowerment* politique par la philanthropie permet de justifier démocratiquement cette dernière. Autrement dit, seul l'*empowerment* politique par la philanthropie bénéficie à l'égalité d'opportunités d'influence politique caractéristique de la démocratie. Par extension, toute philanthropie qui ne consiste pas en *empowerment* politique nuit à la démocratie. C'est la conclusion à laquelle mène l'étude de la tension entre philanthropie et démocratie; nécessairement, pour réconcilier les deux, l'action philanthropique doit augmenter le pouvoir politique de ses bénéficiaires. Par définition, ce processus désigne l'*empowerment* politique.

1. Le pouvoir du philanthrope

La philanthropie repose sur un déséquilibre de pouvoir concernant la mise en œuvre du bien commun. La possibilité de l'action philanthropique dépend de l'incapacité de la communauté assistée ou de l'État à actualiser par eux-mêmes leur vision du bien commun. Les moyens mobilisés par l'action privée du philanthrope incluent ses compétences, le temps à sa disposition, ses relations sociales et ses ressources financières et matérielles, qui manquent à l'État et aux bénéficiaires de la philanthropie. Précisément, une action privée se définit comme une action qui ne relève pas de l'autorité gouvernementale. Par exemple, l'employée municipale du financement des organismes à but non lucratif agit à titre d'autorité gouvernementale lorsqu'elle distribue le financement auprès des organismes bénéficiaires. À l'inverse, le financement d'un de ces organismes par le patron d'une entreprise en construction se qualifie comme action privée. Pour répondre aux exigences de l'action philanthropique, le geste du patron doit viser le bien commun, c'est-à-dire l'ensemble des objets de la délibération politique concernant les biens et services qui répondent aux intérêts communs des citoyens de la communauté³. En d'autres termes, le bien commun réfère à ce que visent globalement les citoyens lorsqu'ils délibèrent sur les biens et services à mettre en place pour que chaque citoyen bénéficie de ces infrastructures. L'intérêt est commun, les bénéfices sont communs, et la responsabilité à l'égard de ce bien est commun. Le commun lie les citoyens ensemble grâce à une identité fondée sur les intérêts qu'ils partagent. Conséquemment, le philanthrope se trouve en position d'autorité dans la question de la délibération et de la mise en œuvre entourant le bien prétendument commun.

Prenons trois exemples de situations, qui nous permettront de mieux comprendre sous quelles conditions une action privée se caractérise comme philanthropique par son influence sur le bien commun. La première situation est celle où l'État possède suffisamment de pouvoir pour actualiser le bien commun sans recourir à l'aide privée. Dans ce cas, l'action privée ne contribue pas réellement au bien commun, puisque la situation contient déjà les

conditions nécessaires et suffisantes à sa réalisation. Le deuxième exemple est celui d'une situation où ni l'action publique, ni l'action privée ne poursuivent le bien commun tout en aidant autrui. La charité fait partie de cette catégorie, puisqu'elle destine son don aux intérêts non communs d'autrui. Ces deux cas ne témoignent pas d'actes philanthropiques. Enfin, la troisième situation survient lorsque l'intervention de l'État ne suffit pas à la poursuite effective du bien commun, mais que l'action philanthropique le permet.

Ce troisième cas rend explicite l'inégalité de pouvoir que sous-tend la philanthropie. Lorsque l'actualisation du bien commun dépend de l'action privée, le philanthrope établit un rapport de force grâce à ses ressources. Ces dernières constituent la pierre angulaire de la relation entre le philanthrope et la communauté. Maints organismes s'asservissent aux grands donateurs pour en recevoir du financement, allant même jusqu'à modifier leur clientèle visée, leurs méthodes d'intervention ou l'objectif poursuivi⁴. Ce faisant, plus le philanthrope possède de ressources financières, matérielles, sociales ou techniques, plus il peut influencer personnellement la vision du bien commun à épouser dans la société.

Le déséquilibre des pouvoirs concernant la mise en œuvre du bien commun contrevient à l'égalité d'opportunités d'influence politique qui caractérise la démocratie. Les opportunités concernent spécifiquement le pouvoir que les citoyens ont sur le politique et les possibilités réelles de l'utiliser. Par ailleurs, en plus de se rapporter à la démocratie, l'égalité de ces opportunités apporte des effets collatéraux bénéfiques pour l'action philanthropique elle-même : l'égalité des opportunités améliore les espaces de délibération sur le bien commun. Comme tous peuvent y participer, tous contribuent à intégrer leurs intérêts pour une vision réellement commune du bien.

2. Vers une philanthropie démocratique

Destiner la philanthropie démocratique à l'égalité d'opportunités d'influence politique se distingue d'autres approches se prétendant démocratiques. L'augmentation et la diversification des opportunités d'influence politique⁵ par la philanthropie ne mène

pas systématiquement à une meilleure répartition des opportunités. En effet, rien n'exclut l'idée qu'un groupe d'acteurs privés monopolise ces nouvelles opportunités pour faire valoir leur vision personnelle du bien commun. Conséquemment, indépendamment du nombre d'opportunités d'influence et de leur diversité, leur égalité relative constitue la véritable fin que doit viser une philanthropie au service de la démocratie.

Défendre l'idée d'une action privée destinée à l'augmentation de l'égalité de pouvoir politique ne dénature pas la philanthropie. D'emblée, il faut épouser l'hypothèse que la démocratie contribue au bien commun parce que l'égalité d'opportunités d'influence politique y contribue. Si le bien commun repose sur les intérêts partagés par une communauté, les individus de cette communauté doivent avoir le pouvoir de définir ensemble les intérêts qui la définissent. C'est en ce sens que le resserrement démocratique des visées philanthropiques s'inscrit en adéquation avec la visée générale de la philanthropie, soit le bien commun. Donc, augmenter le pouvoir politique de tous les membres de la communauté contribue non seulement à la démocratie, mais aussi au bien commun. Par définition, l'augmentation d'un tel pouvoir désigne l'*empowerment* politique.

3. L'empowerment politique

Aujourd'hui, le domaine du développement international mobilise fréquemment la notion d'*empowerment* politique. On l'y définit comme un «*process of increasing capacity for [individuals], leading to greater choice, agency, and participation in societal decision-making*⁶». Ce faisant, le processus ne produit pas des résultats dans une seule de ces dimensions ; l'*empowerment* politique est tridimensionnel.

3.1 Les visées de l'empowerment politique

Le choix concerne les options réelles qu'un individu a pour influencer les dimensions importantes de sa vie. Selon la chercheuse en économie sociale Naila Kabeer, l'*empowerment* s'adresse aux personnes dont les choix de vie ont été limités

ou simplement retirés⁷. Loin d'être partagée par tous les théoriciens, cette conception de l'*empowerment* décrit néanmoins la situation dans laquelle intervient le philanthrope. En agissant selon sa vision du bien commun, le philanthrope risque de nier la capacité d'autrui à faire des choix dans cette dimension de sa vie.

L'agentivité concerne la capacité d'imaginer son propre chemin de vie et de participer à la prise en charge de son développement personnel. Cette visée de l'*empowerment* politique suggère que l'action philanthropique doit impliquer les individus dans les changements à opérer. En ce sens, il doit y avoir une responsabilité partagée liée au changement personnel de l'individu. Dans le même ordre d'idées, la communauté ciblée par l'intervention du philanthrope doit participer tout autant à définir le bien commun que les moyens et les cibles à atteindre.

Enfin, la participation concerne l'influence significative de l'individu dans la prise de décision sociétale. Directement en lien avec la question de l'égalité d'opportunités d'influence politique, le philanthrope doit développer une sensibilité particulière à ce résultat de l'*empowerment* politique. En insistant sur la participation d'autrui à la fin du processus, le philanthrope risque de jouer simplement sur l'impression de participation. Trop souvent, des organismes, des entreprises ou même des États jouent sur cette impression. Selon la philosophe Joëlle Zask, la participation politique contribue à l'acceptabilité sociale et à l'adhésion au projet⁸. Dans le premier cas, particulièrement dans les sociétés démocratiques, la participation donne une légitimité au projet en suggérant que des citoyens y adhèrent. Dans le second cas, les citoyens s'investissent dans le rôle qu'ils jouent en pensant à la place prenante qu'ils occupent dans la réalisation dudit projet.

Cependant, Zask distingue la participation réelle (et démocratique) de ce qu'elle nomme la performance. La performance, ou l'impression de participation, utilise le citoyen uniquement pour rechercher l'acceptabilité sociale ou l'adhésion au projet de l'autorité sans se soucier du participant. À l'inverse, pour une véritable participation, la philosophe suggère que

le participant doit simultanément prendre part, donner une part et recevoir⁹. Prendre part désigne le fait social spontané de l'union des participants sous un projet commun. Donner une part implique une contribution significative du participant au projet. Pour ce faire, elle doit intégrer le participant à l'histoire du projet, c'est-à-dire y intégrer des contributions personnelles selon les intérêts et particularités du participant. Finalement, la part reçue concerne autant la reconnaissance d'autrui des suites de la participation qu'un changement positif dans la vie du participant. En rappelant l'idée d'agentivité, le bénéfice personnel auquel pense Zask concerne la possibilité concrète de s'actualiser en tant qu'agent de changement et d'évaluation pour sa propre vie. En bref, la participation est tripartite : il faut prendre part, contribuer et bénéficier.

3.2 La méthode de l'empowerment politique

La définition de l'*empowerment* politique mobilisée précédemment n'insiste pas sur l'importance du choix, de l'agentivité et de la participation au sein du processus d'*empowerment* lui-même. Selon cette vision : « *we stress [...] political empowerment as a process. Thus, change in empowerment must be assessed over time, as a transition, as a movement away from disempowerment. [...] A longitudinal perspective is crucial for [...] political empowerment as [...] we must also facilitate them over time*¹⁰ ». La dimension procédurale de l'*empowerment* ne sert qu'à souligner la qualité longitudinale du développement des habiletés. La tension avec la démocratie devient d'autant plus apparente lorsque l'action philanthropique ne vise que des résultats, indépendamment de l'implication des participants au processus. Dans la dimension du choix, on pourrait croire que le processus est plus individuel, parce qu'il produit des résultats en matière de choix personnel. L'agentivité a également une dimension individuelle très forte, parce qu'elle renvoie entre autres aux dispositions cognitives de l'individu et à sa représentation du monde. En adjoignant la portée plutôt individuelle des résultats, nous sommes portés à accepter des pratiques telles que l'alphabétisation, l'éducation

et la syndicalisation pour revendiquer un modèle d'*empowerment*. Pourtant, l'histoire de la notion d'*empowerment* met en lumière que l'atteinte de ces résultats – l'augmentation du choix, de l'agentivité et de la participation –, déjà difficile à évaluer, ne suffit pas à cibler une pratique d'*empowerment* politique. Le processus et la communauté importent.

Le concept général d'*empowerment* apparaît dans les années 1970 auprès de militants afro-américains. Inspiré de la pédagogie critique, le concept cherche à développer une conscience critique des communautés marginalisées. L'idée consiste à allier enseignement, politique et action sociale aux initiatives communautaires, qui visent à faire cesser le rapport de domination entretenu avec d'autres communautés¹¹. Comprise en ce sens, l'augmentation de l'égalité d'opportunités d'influence politique s'inscrit dans une logique de lutte de pouvoir en faveur de la communauté dépossédée. Ainsi, l'*empowerment* renvoie à une population (marginalisée), une méthode (d'enseignement, de politique et d'action sociale) et une finalité (liée au rapport de domination).

Dans son sens littéral, l'*empowerment* désigne l'acte de et le résultat de (-ment) l'octroi (em-) du pouvoir (power). Pour Jo Rowlands, qui épouse cette définition générale et englobante, tout pouvoir coercitif pendant l'*empowerment* mine le processus d'augmentation du pouvoir¹². La relation de pouvoir avec autrui demeure inhérente à la question plus générale du pouvoir, une dimension délaissée lors de la domestication du concept d'*empowerment* par les champs de l'intervention sociale¹³. Le même angle mort ressurgit dans la définition plus contemporaine de l'*empowerment* politique.

En plus d'inclure l'idée des relations de pouvoir, la conception de Rowlands situe le processus dans trois ordres d'intervention : personnel, collectif et relationnel. L'*empowerment* personnel concerne la participation et les processus psychosociaux associés aux rôles sociaux que la littératie, la diplomation et la socialisation encouragent, mais auxquels l'environnement et les politiques peuvent nuire. L'*empowerment* politique relève au moins de l'ordre personnel parce qu'il concerne la participation. L'ordre

collectif concerne l'identité, l'appartenance et l'autonomie dont l'apprentissage par l'expérience encourage, contrairement aux dépendances économique, structurelle et environnementale. L'*empowerment* politique ne relève pas nécessairement de l'ordre collectif, mais la philanthropie le doit parce que cet ordre permet de s'organiser pour atteindre des objectifs collectifs, comme le bien commun. Enfin, l'ordre relationnel concerne la communication, l'estime de soi et l'agentivité, clairement en lien avec l'*empowerment* politique. Conséquemment, l'*empowerment* politique par la philanthropie vise simultanément les ordres social, collectif et relationnel. Ce processus dépend, entre autres, des relations de pouvoir en présence et vise à développer le choix, l'agentivité et la participation des personnes et communautés défavorisées.

4. L'empowerment politique par la philanthropie

Tel qu'illustré précédemment, le philanthrope se situe en position d'autorité par rapport au pouvoir des personnes qu'il aide. Par l'*empowerment* politique, il réduit les inégalités de pouvoir au cœur de la philanthropie tout en favorisant l'égalité d'opportunités d'influence politique. La visée étant double, les relations de pouvoir au sein de la philanthropie apportent leur lot de défis dans le processus d'*empowerment* politique déjà complexe en soi. Par-delà les résultats, le processus doit tenir compte de l'individu, de la communauté et des relations entre les individus et les communautés comme c'est le cas avec l'action philanthropique. En s'intéressant aux types de pouvoir en présence, les conditions d'émergence de nouveaux pouvoirs deviennent explicites. Néanmoins, il faut enrichir la typologie du pouvoir généralement utilisée pour appréhender la posture relationnelle propice à une approche démocratique de l'action philanthropique.

4.1 Les pouvoirs de l'empowerment

Les typologies plus traditionnelles épousent une vision dichotomique qui oppose le pouvoir coercitif au pouvoir capacitant¹⁴. Le premier type de pouvoir se déploie sur quelqu'un

ou quelque chose sous la forme d'une restriction. En empêchant la nature d'agir, la liberté diminue. Le second type ne se déploie pas sur quelque chose, mais plutôt par l'action sous la forme d'une facilitation. En apportant une altération du développement naturel, la liberté augmente. Cette compréhension des pouvoirs implique que l'autorité brime systématiquement les capacités du subordonné, et que celles-ci se déploient mieux sans autorité. Une telle représentation rend particulièrement mauvaise l'implication d'un tiers dans une situation lorsque les intérêts divergent.

Or, l'*empowerment* politique sous-entend justement l'implication de quelqu'un avec du pouvoir d'agir potentiellement en tension avec autrui. En fait, suivant l'idée du sociologue Stewart Clegg, il faut voir les deux pouvoirs évoqués ci-haut comme un continuum. Y ajouter le pouvoir coactif permet d'expliquer pourquoi certaines relations d'autorité ne minent pas la capacitation, bien au contraire. En intégrant les désirs de l'autorité et du subordonné en une seule situation qui demande résolution, on montre comment ils parviennent à collaborer au bénéfice de chacun. Tant que les intérêts de tous les partis ne sont pas représentés et les besoins comblés, la situation doit demeurer problématique aux yeux de tous les participants¹⁵. La solution relève alors de ce pouvoir dit coactif : la mise en commun des intérêts et des capacités au bénéfice de la communauté. La mise en commun rend aussi propice l'apparition d'un pouvoir dit *du-dedans*. Pour que les participants se sentent investis dans la résolution, et donc qu'ils se mettent à profit des intérêts d'autrui, il faut qu'ils soient psychologiquement disposés à agir de manière autonome¹⁶. Sans cette disposition (le pouvoir *du-dedans*), les intérêts ne sont pas vraiment mis de l'avant et les solutions ne permettent pas réellement de régler la situation pour tous. En bref, même si un pouvoir autoritaire est en place, il est moins coercitif que capacitant grâce à la mise en commun des intérêts que permet le pouvoir *du-dedans* au bénéfice du pouvoir coactif. L'augmentation du pouvoir politique par la philanthropie passe donc par un rôle de capacitation basé sur la coaction des acteurs.

4.2 Le pouvoir coactif du philanthrope

Dans le contexte philanthropique, l'augmentation du pouvoir s'adresse spécifiquement aux personnes qui s'en trouvent démunis. L'intégration des intérêts de chacun dans l'action philanthropique favorise le pouvoir coactif, mais le philanthrope doit viser une augmentation plus marquée du pouvoir d'influence politique de son bénéficiaire. Sans cela, les inégalités se creusent. Il est même fort probable que le philanthrope participe plus à mettre son pouvoir à la disposition de la communauté qu'il ne l'utilise lui-même. Ultimement, le pouvoir coactif augmente le pouvoir d'agir de tous les participants, mais surtout de la personne en situation de manque de pouvoir. En effet, les bénéficiaires de l'action philanthropique sont nécessairement moins puissants que le philanthrope et sont socialement défavorisés en matière d'opportunités d'influence politique. Bref, une action philanthropique qui vise spécifiquement l'augmentation du pouvoir politique des bénéficiaires repose sur l'*empowerment* politique par la mise en place d'une relation de pouvoir coactif.

4.3 Une justification du pouvoir coactif

La nécessité d'intégrer tous les acteurs présents soulève la question du degré de participation des philanthropes dans l'action philanthropique, mais aussi des bénéficiaires. Pour ces derniers, il n'est pas dit que de l'aide économique, matérielle, sociale ou technique leur permette de développer les aptitudes suffisantes à se réaliser en tant qu'être humain et à réaliser le bien commun qui unit leur communauté. Quant aux philanthropes, certains théoriciens justifient leur action par leur habileté à surmonter personnellement des défis de manière durable. La grande richesse d'un philanthrope serait l'indication de sa puissance à surmonter des défis et engendrer des bénéfices¹⁷. Ainsi, il apparaît contre-intuitif pour certains de miser sur une plus grande participation du bénéficiaire que sur celle du philanthrope : tous deux ne sont pas à égalité en matière de succès. En fait, la participation réelle des bénéficiaires n'est pas qu'affaire d'*empowerment* politique et de pouvoir coactif.

Elle s'avère nécessaire parce que la possibilité de la philanthropie elle-même repose sur des injustices dites « structurelles ».

Les injustices structurelles sont attribuables à la configuration complexe du système social. En ce sens, aucune loi ou aucune action ne peut être identifiée comme la cause de l'injustice. L'inégalité d'influence et le pouvoir d'agir du philanthrope relèvent de ce type de situation. Le pouvoir économique, matériel, social ou technique du philanthrope le favorise à l'égard d'autrui dans la réalisation de son propre idéal du bien commun. Tout comme l'héritage, l'éducation et le milieu de vie, le succès personnel dépend de nombreux facteurs, s'inscrivant ainsi dans un ensemble complexe d'institutions.

Selon Iris Marion Young, une injustice structurelle nécessite la participation de toutes les personnes impliquées dans cette structure¹⁸. Participant à la perpétuation du système social, par choix ou par nécessité, ces individus perpétuent les injustices structurelles. Ce faisant, tous responsables, ils doivent redresser collectivement la situation ; se responsabiliser et participer à la mise en œuvre d'un nouveau système d'organisation sociale dans lequel ces injustices – liées aux inégalités d'influence politique dans le cas de la philanthropie – disparaissent autant que possible. Les mêmes exigences en matière de participation qu'énoncées plus tôt s'appliquent. Ainsi, la philanthropie doit viser une amélioration de la participation réelle en adéquation avec la définition de l'*empowerment* politique et agir en intégrant la participation des bénéficiaires en raison des injustices structurelles en présence.

5. Les enjeux de la justification démocratique

L'intérêt des *philanthropic studies* se concentre autour de la « grande » philanthropie, soit celle des fondations de multimillionnaires et de milliardaires. Cet intérêt marqué s'explique par l'importance de cette grande philanthropie contemporaine dans la gestion des enjeux liés au bien commun, comme le met en évidence le budget de la fondation Bill et Melinda Gates. Aussi, une telle pratique est associée à la crainte de voir

les plus fortunés diriger les décisions politiques. Néanmoins, la définition de la philanthropie n'exclut pas l'idée qu'un citoyen aux moyens financiers modestes destine son action privée au bénéfice du bien commun. Sans soulever la crainte ploutocratique, l'action philanthropique des citoyens de la masse rencontre d'autres défis.

Dans le cadre de la philanthropie par la masse, la différence d'opportunités d'influence politique entre le donateur et le bénéficiaire peut être minime. Le citoyen ordinaire n'a pas nécessairement beaucoup de ressources à offrir, comme le bénéficiaire n'a pas nécessairement beaucoup de besoins. Pour augmenter la puissance de son action, le citoyen modeste procède souvent par les fondations philanthropiques. Donc, le citoyen qui donne à une grande fondation possède généralement moins d'opportunités et d'influence politique que celle-ci, qui bénéficie de la combinaison des opportunités de tous ses donateurs. Par contre, penser que le don philanthropique se destine à la fondation est une erreur de raisonnement : le but du don, s'il destine son action privée au bien commun, condition nécessaire à la caractérisation du philanthropique, est d'être utilisé par la fondation au bénéfice d'une communauté désignée comme étant dans le besoin. Donc, le moindre don instaure une relation entre le donateur et le bénéficiaire, que ce don soit médiatisé ou non par une fondation.

Même le plus petit don philanthropique, s'il contribue au bien commun tel qu'énoncé précédemment, doit se soumettre à l'impératif d'*empowerment* politique. En ce sens, ce don doit favoriser l'égalité d'opportunités d'influence politique afin de se considérer comme démocratique; voilà le défi que rencontre la philanthropie par la masse. Considérant la complexité de l'*empowerment* politique, comment un individu sans grand capital évalue-t-il la portée capacitante de son action ?

De nos jours, devant la place prépondérante que l'action privée prend dans la prise en charge des biens et services sociaux, des États légifèrent concernant la rétribution des gestes philanthropiques.

La mise en place d'incitatifs liés à la philanthropie «démocratique» représente un véritable défi en matière d'évaluation. Légiférer sur les pratiques d'*empowerment* politique exige un niveau d'analyse beaucoup plus élevé et complexe qu'en légiférant sur tout apport pouvant participer au bien commun. Par exemple, l'alphabétisation ou l'accès aux soins de santé se mesurent plus facilement que le choix, l'agentivité et la participation politique réelle. De plus, ces résultats doivent s'inscrire dans un processus particulier qui englobe l'individu, la collectivité et les relations.

En matière d'évaluation de l'*empowerment*, les travaux de la philosophe et sociologue Allison Marchildon sont éclairants. Elle s'intéresse à cibler les certifications de commerces équitables éthiques. Le critère discriminant est l'*empowerment* des certifiés par les organismes certificateurs. Marchildon soutient que ses effets se mesurent au cas par cas uniquement après la mise en branle des pratiques d'*empowerment*, et que le résultat doit toujours être révisé en raison de la dimension longitudinale du processus¹⁹. Un défi de cette taille attend aussi toute législation épousant l'idée de légiférer sur les pratiques philanthropiques à partir de l'exigence d'*empowerment* politique.

Conclusion

La thèse de la justification démocratique n'exclut aucunement la possibilité que des justifications d'une autre nature soutiennent aussi la philanthropie dans un système politique démocratique. Il s'avère pertinent de soupçonner que différentes justifications expriment des valeurs propres à d'autres registres justificatifs que le démocratique. Par exemple, justifier la philanthropie par le constat que les ressources de l'État ne suffisent pas au bien commun met de l'avant un enjeu économique. La visée du bien commun peut s'articuler autour d'autres notions que l'égalité d'opportunités d'influence politique. Même si cette égalité est compatible avec certaines visions du bien commun, ce dernier n'est pas exclusif à la démocratie. Donc, cette thèse n'aspire pas, non plus, à un jugement moral à l'égard d'une distinction entre

une bonne et une mauvaise justification. Plus simplement, cette thèse constitue un exercice théorique pertinent pour mieux saisir le phénomène de la philanthropie, son interaction avec les sphères politique et sociale, et les enjeux liés aux différentes postures vis-à-vis la philanthropie et la démocratie.

-
1. Peter Hägel, «Le pouvoir des milliardaires philanthropes dans la politique mondiale», dans *La Vie des idées*, 27 avril 2021, <https://laviedesidees.fr/Le-pouvoir-des-milliardaires-philanthropes-dans-la-politique-mondiale.html>.
 2. Eleanor Brown et James M. Ferris, «Social Capital and Philanthropy: An Analysis of the Impact of Social Capital on Individual Giving and Volunteering», dans *Nonprofit and Voluntary Sector Quarterly*, vol. 36, n° 1 (mars 2007), p. 85, <https://doi.org/10.1177/0899764006293178>; Paige Clayton, Maryann Feldman, et Emily I. Nwakpuda, «After the IPO: Entrepreneurs' Transition to Philanthropy» dans *Journal of Business Venturing Insights*, vol. 15 (juin 2021), p. 1, <https://doi.org/10.1016/j.jbvi.2021.e00236>; Sinéad McCoole, «Philanthropy, History and Heritage», dans *History Ireland*, vol. 17, n° 3 (2009), p. 10.
 3. Waheed Hussain, «The Common Good», dans *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, 26 février 2018, <https://plato.stanford.edu/entries/common-good/>.
 4. Lucy Bernholz, Helene Landemore, et Rob Reich, *Digital Technology and Democratic Theory*, Chicago, University of Chicago Press, 2021, p. 268, <https://doi.org/10.7208/chicago/9780226748603.001.0001>.
 5. Voir Rob Reich, *Just Giving: Why Philanthropy Is Failing Democracy and How It Can Do Better*, Princeton, Princeton University Press, 2018.
 6. Aksel Sundström *et al.*, «Women's Political Empowerment: A New Global Index, 1900–2012», dans *World Development*, vol. 94 (juin 2017), p. 4, <https://doi.org/10.1016/j.worlddev.2017.01.016>.
 7. Naila Kabeer, «Resources, Agency, Achievements: Reflections on the Measurement of Women's Empowerment», dans *Development and Change*, vol. 30, n° 3 (juillet 1999), p. 437, <https://doi.org/10.1111/1467-7660.00125>.
 8. Joëlle Zask, *Participer: Essai sur les formes démocratiques*

de la participation, Paris, Le Bord de l'Eau, 2011, p. 8.

9. *Ibid.*, p. 11-12.
10. Aksel Sundström *et al.*, *op. cit.*, p. 8.
11. Anne-Emmanuèle Calvès, « « Empowerment » : généalogie d'un concept clé du discours contemporain sur le développement », dans *Revue Tiers Monde*, vol. 200, n° 4 (2009), p. 735, <https://doi.org/10.3917/rtm.200.0735>.
12. Jo Rowlands, *Questioning Empowerment: Working with Women in Honduras*, Oxford, Oxfam (Royaume-Uni et Irlande), 1997, p. 10, <https://oxfamilibrary.openrepository.com/handle/10546/121185>.
13. Anne-Emmanuèle Calvès, *op. cit.*, p. 744.
14. Tel que présenté (et critiqué) dans Stewart R. Clegg, David Courpasson, et Nelson Phillips, *Power and Organizations*, Noida, SAGE Publications, 2006, chap. 7.
15. Mary Parker Follett, *Creative Experience*, New York, Longmans, Green and Co., 1924, <http://archive.org/details/creativeexperien00foll>.
16. Francis Dupuis-Déri, *La peur du peuple: Agoraphobie et agoraphilie politiques*, Montréal, Lux (coll. « Humanités »), 2016.
17. Matthew Bishop et Michael F. Green, *Philanthrocapitalism: How the Rich Can Save the World and Why We Should Let Them*, Londres, A & C Black, 2008.
18. Iris Marion Young et Martha Nussbaum, *Responsibility for Justice*, New York, Oxford University Press, 2011, <https://doi.org/10.1093/acprof:oso/9780195392388.001.0001>.
19. Allison Marchildon, « Éthique et certifications de commerce équitable: entre contrôle et capacitation », dans *Éthique publique*, vol. 21, n° 1 (19 septembre 2019), <https://doi.org/10.4000/ethiquepublique.4509>.

Phénoménologie et démocratie : concevoir l'argent comme un mécanisme anti-démocratique à partir de la pensée de Claude Lefort

MATHIEU VERRET, *Université Laval*

RÉSUMÉ : En prenant appui sur la pensée politique et phénoménologique de Claude Lefort, cet article cherche à se doter d'un cadre conceptuel descriptif et normatif afin d'interpréter la manière selon laquelle la démocratie, en raison de son indétermination radicale et de sa non-substantialité, occasionne la phénoménalisation d'un monde commun concrètement humain à préserver, puisqu'il force à faire l'expérience de la différence de l'autre. C'est sur la base de cette interprétation du mouvement et des modalités invisibles propres à la mise en forme de la réalité démocratique, qu'il est possible de s'attacher au rôle que joue l'argent en lien avec les appareils médiatiques, cette nouvelle réalité technique propre à notre épreuve communicationnelle du monde social. Notre hypothèse est que l'argent peut se transformer en un mécanisme anti-démocratique pour ceux et celles qui possèdent le capital économique nécessaire pour s'approprier et homogénéiser les discours offerts dans l'espace technico-communicationnel de l'expérience démocratique.

1. Introduction

Comme l'indique Thomas Christiano dans *Money in politics*¹, l'argent est nécessaire à la vie politique, car il finance la majorité

de nos activités politico-sociales comme « faire campagne, du *lobbying*, de la persuasion, ainsi que du développement d'idées politiques² ». L'argent est un aspect essentiel à la société démocratique, et nul ne doit en faire abstraction lorsqu'on s'attache au phénomène de la démocratie dans sa totalité. Or, pour se consacrer adéquatement à l'analyse de la dynamique entre l'argent et le monde démocratique, il faut d'abord se doter d'une conception de ce *qu'est* et de ce que *devrait être* la démocratie. C'est à partir d'un cadre descriptif et normatif à l'égard des modalités inhérentes de notre expérience démocratique que la question du rôle qu'y joue l'argent peut être étudiée. Pour ce faire, nous ferons appel à la pensée du philosophe français Claude Lefort.

En partie close sur elle-même en raison d'un bagage conceptuel « recourant à des notions plus ou moins obscures³ », la pensée de Lefort est indéniablement difficile d'accès pour quiconque veut s'y aventurer. Ce trait caractéristique et hermétique s'avère néanmoins paradoxal à l'égard de l'ambition qui anime le projet lefortien, c'est-à-dire celle de rendre compte d'une réalité bien concrète : « comprendre notre présent⁴ » qui s'incarne dans l'expérience démocratique moderne éprouvée par chacun.e. Il n'y a donc pas d'autre choix, lorsqu'on s'attache à la pensée de Lefort, de débiter son incursion en questionnant les raisons pour lesquelles ses travaux portent en eux un tel paradoxe. Ces raisons sont évidemment multiples, mais la plus sérieuse qui sera traitée dans ce travail concerne la méthodologie de Lefort : son approche de la question *du* politique. Ce n'est qu'après s'être penché sur cette question méthodologique que le traitement lefortien de l'expérience démocratique – nécessairement effectué en parallèle avec les traitements des systèmes monarchique et totalitaire – s'éclairera pour le lecteur et la lectrice.

À la suite de ces deux développements, il sera possible d'approfondir l'analyse lefortienne du monde démocratique moderne en analysant un problème idéologique qui affecte, selon lui, les démocraties occidentales actuelles : l'idéologie invisible. Nous verrons de quelle manière cette idéologie renvoie à une problématique insuffisamment développée dans la pensée

lefortienne, c'est-à-dire celle de la place occupée par les appareils techniques et médiatiques dans la *mise en forme* du monde social. C'est pourquoi, dans le but de compléter l'investigation de Lefort, nous aurons recours à la philosophie de la technique de Gilbert Simondon afin d'examiner de quelle façon l'*internalisation* du social au sein du fonctionnement de la technique modifie les modalités communicationnelles de notre épreuve du monde démocratique. Enfin, nous serons dès lors en mesure de nous attacher à la manière selon laquelle l'argent, cette autre facette de notre réalité sociale, se transforme en un mécanisme anti-démocratique lorsque certains individus possèdent le capital économique suffisant pour s'approprier la dimension utilitaire de la réalité technique et médiatique du social afin de favoriser leurs intérêts.

2. La méthodologie de Lefort : vers une pensée phénoménologique du politique

Loin de vouloir élaborer une construction théorique, le geste qui parcourt les travaux de Lefort se résume à celui de *penser* le politique. Or, ce qui distingue l'attitude de penser le politique à celle d'une théorisation, c'est précisément l'intention première qui motive Lefort à employer « le masculin pour une notion habituellement écrite au féminin⁵ ». En effet, en se concentrant sur *le* politique plutôt que sur *la* politique, Lefort cherche à distancer son geste philosophique de celui d'une recherche en science sociale telle qu'elle est caractérisée par son souci de certitude à l'égard de ses résultats, un souci qui conditionne cette recherche à se satisfaire d'un cadre extrêmement circonscrit de données empiriques telles qu'elles se présentent en science politique. Comme le dit Lefort, la science politique s'attache « à un domaine qui a été aménagé en fonction des impératifs de la connaissance positive – impératifs d'objectivité et de neutralité – et, en tant que tel, circonscrit à distance d'autres domaines définis, par exemple, comme économique, social, juridique, éthique, religieux, esthétique⁶ », etc. Ainsi, la désignation elle-même d'une *science politique* atteste de cette contrainte d'objectivité positiviste qui cherche à effectuer la distinction régionale entre ce qui est objet

scientifique pour ce domaine et ce qui ne l'est pas⁷ ; entre ce qui peut être validé empiriquement et intersubjectivement par les spécialistes de cette discipline et ce qui ne le peut pas. C'est pourquoi, selon Lefort, cette attitude scientifique consiste à se rapporter à un objet de connaissance en l'isolant par rapport à d'autres objets définis ou ayant la possibilité d'être définis par d'autres sciences régionales. Bref, « le critère de ce qui *est politique* se donne comme critère de ce qui est *non politique*⁸ », la raison de cela s'attribuant à cette exigence épistémologique spécifiquement moderne d'une connaissance exacte selon laquelle « il n'est de science que du particulier⁹ », c'est-à-dire qu'à partir de ce qui est clairement délimité.

Par sa contrainte de régionalisation, la science politique s'avère incapable de s'attacher au phénomène qui intéresse Lefort, celui qu'il désigne sous la nuance terminologique *du* politique et qui, en fait, sous-tend ce geste d'isolation des savoirs. Il est important de constater que cette délimitation des connaissances scientifiques « n'est effective [et donc n'a été instituée] que dans la société moderne¹⁰ ». Selon Lefort, aucune société prémoderne ne possède cette division, ce qui signifie qu'on ne peut pas attester en leur sein d'un réel clivage oppositionnel entre les différents rapports sociaux isolés de la politique, de l'économie, du juridique, etc., comme le veut la modernité. Ce qu'il faut remarquer, c'est que ce découpage « [des] données sociales pour cerner l'intelligible¹¹ » n'est pas – comme le tiennent pour acquis les sciences sociales qui en résultent – une réalité objective qui va de soi. Cette opération de délimitation atteste plutôt d'un *principe générateur* selon lequel la société moderne a institué ce repère symbolique de la fiction du Sujet connaissant, symbole de neutralité scientifique par lequel il assure à la fois sa position¹² et la légitimité du geste de régionalisation dans la société.

C'est pourquoi Lefort tient à faire cette différence entre *le* politique et *la* politique. Alors que la politique isole une « connaissance objective du système politique¹³ » en tenant pour acquis la différenciation des sphères, une pensée du politique vise à questionner l'origine à partir de laquelle survient cette opération

de régionalisation propre à la *définition politique* que la société moderne s'est donnée significativement. En ce sens, le politique cherche le principe de *mise en forme* et *d'institution* des repères symboliques du monde social, ce qu'il fait en se rapprochant de la dynamique qui sous-tend et donne forme à « l'espace d'intelligibilité¹⁴ » de notre expérience de ce monde. C'est en voulant ne pas figer le mouvement qui conditionne la possibilité du phénomène dont il est question (celui de la *mise en forme* de la société), que la pensée du politique de Lefort se caractérise comme celle d'accueillir comme un miroir les principes qui génèrent l'épreuve du monde social. Le but est ici « de prendre en charge les questions qui sourdent de [cette] expérience¹⁵ », c'est-à-dire qui en jaillissent pour nous confronter.

On peut donc comprendre que c'est à exécuter un geste qui cherche à aller en-dessous de l'expérience vécue et éprouvée par chacun et que se crée l'hermétisme mentionné. En effet, l'approche de Lefort vise quelque chose qui n'est pas visible dans l'expérience, c'est-à-dire qui ne peut pas être saisie dans une donation perceptive. Ce qu'il vise, et les concepts parfois obscurs qu'il utilise pour s'y attacher, ne sont pas des objets réels ou théoriques ; ils ne sont pas les produits d'une réification. Ils sont plutôt « des opérateurs de réflexivité¹⁶ ». Sans se poser comme des réalités objectives qui se donneraient sur un horizon visible, ces concepts permettent à Lefort d'interpréter le mouvement immanent qui anime notre expérience, le mouvement qui définit et institue les repères symboliques qui organisent le monde social pour en faire l'épreuve. Ainsi, lorsqu'il est question d'un concept comme celui de « mise en forme », notion qu'on doit comprendre comme celle d'une *mise en sens* et d'une *mise en scène* des rapports sociaux, le but de Lefort est celui de faire déployer sous le regard de l'interprète la dynamique de ces rapports : c'est-à-dire « [le] mode selon lequel les membres d'une société donnée entrent en relation, envisagent leur place dans le monde naturel et humain, voire leur identité singulière¹⁷ ». Dit autrement, l'objectif est de s'attacher à la matrice symbolique invisible – ou « chair¹⁸ » du social – qui englobe la partie

visible de l'horizon de notre expérience afin de déterminer qui nous sommes et qui nous devons être en tant que membres d'une société à une époque donnée.

Néanmoins, afin d'assurer cette mise en forme du social, il doit y avoir ce que Lefort nomme *le lieu du pouvoir*. Évidemment, par « lieu », il n'est pas question d'un espace tangible. Son statut est avant tout symbolique, et son rôle est d'agir comme *pôle* symbolique. Ainsi, en tant que pôle symbolique, le lieu du pouvoir offre à la société la quasi-représentation de ses repères. Pour le dire différemment, il offre une unité significative première, implicite et non-visible qui force et guide la mise en forme symbolique des éléments du social au sein d'un espace intelligible accessible à tous les membres de la société. Cette dernière n'est donc pas un donné empirique, car elle nécessite le symbolique pour s'instituer en tant qu'univers de significations et de croyances qui ouvre au monde social ; qui ouvre à « l'apparition d'un monde donné¹⁹ » comme espace social et commun qui lie les citoyens ensemble.

Or, pour dégager cette notion de lieu du pouvoir et ainsi se donner les moyens de « mettre en lumière les principes générateurs d'une société donnée²⁰ », l'approche lefortienne de penser le politique se doit nécessairement d'être relationnelle et comparative. Afin de bien comprendre la genèse symbolique d'une société, la pensée du politique n'a pas d'autre choix que de prendre un pas de recul à l'égard de cette société afin « d'atteindre de l'extérieur la définition qu'elle s'est donnée d'elle-même²¹ ». C'est donc en comparant l'organisation symbolique de différentes sociétés afin qu'elles s'éclairent mutuellement que Lefort se rend capable de dégager pour chacune la constitution quasi-représentative de son lieu du pouvoir. Comme nous le verrons à l'instant, c'est notamment en faisant déployer la relation entre les sociétés monarchique, démocratique et totalitaire que la démocratie moderne se présente comme l'expérience d'une indétermination radicale en raison de son lieu *vide* du pouvoir.

3. La société démocratique moderne : l'expérience d'une indétermination radicale

Lefort indique à plusieurs reprises au sein de son œuvre que c'est dans la démocratie moderne que se désigne un « trait révolutionnaire et sans précédent²² » dans l'histoire humaine : le lieu du pouvoir y est vide. En continuité avec le développement évoqué quant à l'aspect comparatif d'une pensée du politique dans la section précédente, Lefort spécifie que cette « singularité de la démocratie ne devient pleinement sensible qu'à se souvenir de ce que fut le système monarchique sous l'Ancien Régime²³ ». Plus précisément, c'est en observant que la démocratie est originellement une mutation symbolique à l'égard de la monarchie que son caractère inouï devient intelligible une fois qu'elle est mise en relation avec cet autre univers symbolique. Il en va d'ailleurs de même pour le totalitarisme qui survient dans la tentative de renverser l'indétermination de la société démocratique. C'est donc en l'analysant comparativement à la monarchie et au totalitarisme que notre expérience démocratique moderne peut s'éclairer.

Dans la société monarchique, « le pouvoir était incorporé dans la personne du prince²⁴ ». Or, en quoi consiste ce phénomène d'incorporation pour Lefort ? En voulant s'incorporer, le lieu du pouvoir cherche à créer une figure d'unité substantielle pour la société. Cela veut dire que le monarque n'était pas ni le lieu, ni la source du pouvoir. Au contraire, en tant qu'image perceptible pour toutes et tous, « il n'en [était] que le dépositaire, celui à qui la source transcendante de l'ordre du monde [...] [avait] confié la mission d'en conserver l'intégrité²⁵ ». Bref, en se faisant l'incorporation ou l'image du pouvoir pour chacun·e, le rôle du monarque était simplement celui de légitimer le pouvoir et sa mise en forme du social en convergeant tous les repères de certitudes – toutes les croyances et toutes les opinions – vers sa figure substantielle. Le monarque était donc l'intermédiaire entre le lieu du pouvoir et les citoyen·ne·s, « de telle sorte que la hiérarchie de ses membres, la distinction des rangs et des ordres,

paraissait reposer sur un fondement inconditionné²⁶ ». Il en résulte alors que le lieu du pouvoir était plein, puisque – par l’entremise de cette figure qui renvoyait à une instance transcendante théologico-politique dont la légitimité était absolue – l’organisation de l’univers symbolique du monde social était assurée comme étant supposément parfaite et complète, n’appelant à aucune amélioration de la part des citoyen·ne·s²⁷.

C’est ainsi qu’on en arrive à la société démocratique. En renversant la figure achevée du roi comme légitimation des repères de certitude, c’est-à-dire en désincorporant le pouvoir d’une image substantielle ayant pour but de le légitimer à tous les membres de la société, « le lieu du pouvoir s’avère infigurable²⁸ », *vide*. À l’opposé de la société monarchique, la démocratie fait d’elle-même une société sans corps, non-substantielle et inachevée qui, pour ces raisons, institutionnalise le conflit afin de soumettre l’exercice du pouvoir « à la procédure d’une remise en jeu périodique²⁹ ». Personne, dans la société, ne peut s’approprier le pouvoir pour lui être consubstantiel. Chacun·e doit passer dans ce jeu réglé par la loi de la confrontation des croyances et des opinions. À ce titre, les personnes chargées du pouvoir ne le sont que grâce à une élection dont le mandat, limité, est toujours confronté par l’opposition jusqu’à sa remise en jeu obligatoire lorsqu’il arrive à son terme. Bref, immaîtrisable par l’indétermination radicale de son lieu à cause du phénomène de désincorporation qui crée un « écart insurmontable entre le symbolique et le réel³⁰ », le pouvoir de la société démocratique atteste de l’effondrement de « la croyance en l’existence d’un ordre déterminé³¹ » du monde social, de la dissolution des repères de certitude. C’est pour cette raison que la démocratie s’avère « la société historique par excellence³² », car, dans son accueil de l’indétermination, elle s’ouvre à un assemblage de récits constamment contestés à l’égard de ses représentations idéologiques. Tout discours idéologique doit se soumettre à ce jeu relationnel de la contestation dans lequel celui-ci, à défaut de pouvoir s’incarner de façon définitive, est conduit à changer et à s’adapter.

Il en résulte que la démocratie – en étant une société purement humaine – ne tire son unité qu'à partir du social lui-même. Sans renvoyer à la moindre figure communautaire d'une réalité substantielle, la démocratie institue des pôles d'identité indéterminés comme ceux du peuple, de l'État et de la nation afin que chaque membre de la société puisse se rapporter les uns aux autres dans leur appartenance commune à un espace social. Notamment, pour la notion du peuple qui sert à légitimer le pouvoir, celui-ci est dit souverain, mais son identité demeure constamment latente³³, si bien que le pouvoir n'appartient à personne. C'est pourquoi la société démocratique, sans incorporer le pouvoir dans l'image d'une communauté, permet la manifestation d'un monde commun proprement humain «qui n'est pas *un*, mais se donne comme le même, parce qu'il se trouve offert à la multiplicité des perspectives³⁴». En s'instituant comme l'horizon à travers lequel il est possible de faire l'expérience visible de la différence de l'autre, la démocratie se présente comme la phénoménalisation d'un monde social non-substantiel et relationnel dans lequel chacun·e est ouvert à la reconnaissance réciproque de l'autre comme un·e citoyen·ne véhiculant des perspectives propres et particulières à défendre.

Paradoxalement à l'institution de cette matrice symbolique, c'est à partir de l'indétermination radicale de la société démocratique que surgit le totalitarisme, forme inouïe «sous laquelle se déploie le despotisme dans la modernité³⁵». Caractérisé par sa volonté de réincorporer le pouvoir afin de conjurer à la fois l'effroi de cette indétermination et la menace du morcelage de la société sous les intérêts particuliers des individus «occupés à satisfaire leurs appétits³⁶», le totalitarisme cherche à rendre patente la souveraineté du peuple qui demeurerait un foyer latent d'identité au sein de la démocratie. La mutation symbolique à l'œuvre dans le totalitarisme s'attache donc à la représentation du peuple afin d'en faire une identité figurée qui permettrait de conjurer la rupture opérée par la démocratie entre le symbolique et le réel. C'est alors qu'au «fondement du totalitarisme se repère la représentation du peuple-Un³⁷», figure selon laquelle toute division sociale réelle

et révélée dans la démocratie est niée dans l'exigence fantasmagorique d'unifier symboliquement l'identité du peuple par-delà toute différence. La tentative du geste totalitaire est donc celui de vouloir apposer le symbolique sur le réel, ce qu'il fait en condensant les moindres contradictions dans des figures supposées être en mesure de se refléter d'une manière réciproque afin qu'il y ait « affirmation brute de l'identité de la représentation et du réel³⁸ ». Autrement dit, on cherche ici à dissoudre la différence individuelle « dans un *nous* qui parle, entend – lit le réel – à travers lui, s'identifiant ainsi au parti, au corps du peuple³⁹ ».

Or, bien que « le totalitarisme [soit] un évènement majeur de notre temps⁴⁰ », Lefort indique, dans son texte *Esquisse d'une genèse de l'idéologie dans les sociétés modernes*, que c'est une autre idéologie « qui règne à présent dans les sociétés démocratiques occidentales⁴¹ ». À défaut d'un meilleur terme pour la nommer, cette idéologie est dite « invisible » par Lefort, non pas parce qu'elle le serait, mais pour la raison que – à l'opposé de l'idéologie totalitaire – elle ne cherche pas à réparer la rupture opérée par la démocratie entre le symbolique et le réel en unifiant l'identité du peuple dans le « foyer de l'imaginaire social⁴² ». Au contraire, et comme nous le verrons dans quelques instants, son caractère est davantage sournois en ce qu'elle s'opère selon une « logique de la dissimulation⁴³ » qui pointe vers cette problématique de la concentration et de l'homogénéisation des croyances (donc de la dissimulation de certaines autres opinions) au sein d'un discours médiatique qui prend l'apparence d'une connaissance objective. Le problème de l'idéologie invisible concerne ainsi une problématique à laquelle Lefort n'accorde pas suffisamment d'attention dans sa pensée, c'est-à-dire celle du rôle des appareils techniques et médiatiques dans l'institution des repères symboliques du monde social. En raison de cette insuffisance, nous prendrons la liberté, dans la prochaine section, de faire appel à la philosophie de la technique de Gilbert Simondon pour compléter l'investigation lefortienne. Nous y verrons notamment de quelle façon l'*internalisation* du social au sein du fonctionnement de la technique

transforme les modalités communicationnelles de notre épreuve du monde démocratique. C'est ensuite que nous nous attacherons à la manière selon laquelle l'argent se transforme en un mécanisme anti-démocratique. Cela se produit lorsque certains individus détiennent le capital économique suffisant pour s'approprier la dimension utilitaire de la réalité technique et médiatique du social, ce qui leur permet de monopoliser les moyens communicationnels de masse afin d'opérer une logique de la dissimulation en faveur de leurs intérêts.

4. La technique, l'idéologie invisible et l'argent

4.1 Vers une réalité technique du social à partir de Simondon

La pensée de la technique de Simondon se caractérise par une intention d'interpréter la technique d'une manière non-anthropologique⁴⁴, c'est-à-dire de ne pas la réduire à sa dimension utilitaire relative à l'humain. Or, même s'il n'est pas question ici de subsumer la technique sous l'instrumentalisation humaine, ce geste simondonien n'est pas pour autant similaire à l'affirmation heideggérienne – qui se veut elle aussi non-anthropologique – d'une *essence* de la technique en dehors du monde social; d'une essence, selon Heidegger, qui n'aurait rien d'une « simple opération ou d'un simple moyen⁴⁵ » pour l'humain, mais dont le destin est dit se métamorphoser lors de son contact avec ce dernier. À l'égard de la pensée véritablement non-anthropologique de Simondon, cette « distinction entre le technique et l'essence de la technique serait un artifice relevant d'une conception encore anthropologique de [l'humain] et, finalement, aussi de la technique, cette distinction étant parallèle à celle qui est faite entre l'humain et [son] essence [qu'est le *Dasein*], dont relève pour Heidegger le “destin” de l'essence de la technique⁴⁶ ». C'est pourquoi, afin de s'attacher correctement à la technique dans toute sa complexité, il faut diriger le regard vers sa dimension sociale en examinant le mouvement interne à son progrès par-delà, premièrement, une vision seulement instrumentaliste de la technique, et, deuxièmement, « une distinction entre une “essence” technique et le monde social⁴⁷ ».

Pourquoi est-il important de saisir la technique dans le mouvement de son progrès ? Pour bien comprendre cette idée, il faut la replacer dans le contexte général de la philosophie simondonienne de l'individuation. En s'attachant à l'individuation, Simondon cherche à penser l'être, non pas à partir de l'individu constitué en tant qu'ontologie, mais bien dans son devenir en tant qu'*ontogenèse*. Pour Simondon, il y a une antériorité « de l'ontogenèse sur l'ontologie⁴⁸ » qui exige de penser l'individu dans son processus d'individuation – c'est-à-dire dans le mouvement opérationnel de son être en devenir – à partir de son originalité préindividuelle et métastable, puis dans le maintien de cette métastabilité. Le préindividuel et la métastabilité sont « le plus qu'unité⁴⁹ » de tout individu ; ils sont ce qui dépasse le conceptuel et la pensée de l'identité tout en permettant leur apparition au sein du processus d'individuation. D'une manière similaire à Lefort, ces deux notions agissent dans la pensée de Simondon comme des opérateurs de réflexivité afin d'exprimer le dynamisme de la réalité non-visible (puisque non-individuée et non-donnée) de l'individu dans ses potentialités d'avenir. Dit autrement, le préindividuel et la métastabilité servent à éclairer les principes générateurs de la réalité, ceux qui expriment la condition opérationnelle des potentialités de son individuation. Ainsi, pour bien comprendre la technique, il faut saisir le mouvement ontogénétique de son individuation qui s'effectue dans son progrès. Ce n'est que de la sorte qu'il est possible de cerner le fonctionnement et la technicité propre à la genèse individuelle de la technique par-delà l'usage qu'en fait le fonctionnement humain « qui travaille et utilise l'objet technique⁵⁰ ».

L'idée d'un progrès technique selon Simondon repose sur la notion de *concrétisation*, non pas sur « un simple critère de développement tel que la croissance de la productivité⁵¹ ». La concrétisation caractérise le processus d'internalisation de l'environnement social au sein du *mode d'existence* de la technique lors de son développement progressif et analogique à celui de l'être

humain. Plus précisément, Simondon cherche à signifier que c'est en prenant l'individuation et l'évolution de la technique en elle-même, qu'il apparaît que l'humain « n'est plus l'*acteur intentionnel* de cette dynamique [mais] l'*opérateur*⁵² ». En internalisant le social, la technique se concrétise comme étant une structure à part entière de la réalité sociale dans laquelle l'être humain agit et opère. Ainsi, le mouvement de concrétisation mène au devenir progressivement technique du social dans lequel la technique ne se caractérise plus comme un simple outil à l'humain, mais plutôt comme un support à l'individuation de son devenir collectif. C'est pourquoi, en ce sens, il est possible d'affirmer qu'elle participe au processus d'institution des repères symboliques du monde social, car, du moins en partie, elle le caractérise.

Toutefois, le fait d'avoir dégagé cette réalité technique du social à partir de la notion de concrétisation n'élimine pas pour autant la dimension utilitaire de la technique. L'humain agit certes au sein de cette nouvelle réalité que la technique procure au social grâce à sa technicité, mais cela ne change pas les potentialités de la technique d'être soumise à l'action humaine. C'est alors que survient cette problématique résolument inquiétante : l'instrumentalisation de la technique ne concerne pas seulement cette dernière, mais elle concerne par le fait même le monde social qui peut être potentiellement soumis à des intérêts particuliers. C'est précisément sur cette idée que se joue l'idéologie invisible par l'intermédiaire de l'asservissement des appareils communicationnels du monde social afin de privilégier, dans un discours médiatique homogénéisé, les intérêts de certain·e·s citoyen·ne·s sur d'autres.

4.2 L'idéologie invisible : dissimulation de la différence au sein des appareils médiatiques

S'incarnant comme une logique de la dissimulation, l'idéologie invisible crée un phénomène particulier de « dé-différenciation⁵³ ». En recouvrant la distance qui sépare les représentations et le réel dans la société sans toutefois tomber dans un geste d'unification totalitaire du réel, l'idéologie invisible s'en prend à l'autorité morale

(c'est-à-dire aux valeurs conférées à l'autorité) en supprimant la pluralité des perspectives « dont l'existence même nourrit le jeu démocratique⁵⁴ ». Dit autrement, c'est parce que l'autorité politique repose sur la multiplicité des perspectives, que cette nouvelle idéologie veut rassembler les divisions sociales jusqu'à ce qu'elles s'estompent par le biais d'un discours médiatique qu'elle contrôle et qui conduit à l'homogénéisation des croyances sous l'influence de la représentation d'une pseudo-neutralité du savoir. En effet, par l'actualisation de cette représentation d'une connaissance objective, la population est conduite vers un phénomène d'identification à l'égard de la parole des spécialistes, de sorte que chacun·e se voit « sourdement [rassemblé·e] par la grâce d'une même proximité à celui qui parle⁵⁵ ». Ce qui est en jeu ici, c'est l'hallucination réconfortante d'un lien social « à distance de l'épreuve de sa réalité⁵⁶ », celle de la confrontation constante à la différence, à l'incertitude et à l'indétermination radicale de l'altérité. C'est pourquoi le sentiment d'appartenance qui survient de ce que Lefort nomme « l'entre-nous » de cette idéologie, n'est que le fantasme de la réciprocité sociale d'un groupe invisible qui ne s'actualise jamais. Au contraire, en convergeant l'attention communicationnelle vers son lieu, l'entre-nous supprime toute possibilité de se rapporter réellement à la différence de l'autre.

En ce sens, l'idéologie invisible se distingue de l'idéologie totalitaire en ce qu'elle ne cherche pas à réparer la rupture opérée par la démocratie entre le symbolique et le réel. À l'inverse, l'idéologie invisible en vient plutôt à rendre quasi-absent le symbolique, c'est-à-dire l'ouverture au monde social, une ouverture qui demeurerait toujours présente dans les discours démocratiques. En effet, pour Lefort, un discours se caractérise généralement dans sa tentative à ce que le symbolique et le réel coïncident. En démocratie, cet objectif demeure en ce que chacun·e cherche à attribuer symboliquement des rôles et une vision du monde afin d'organiser le social. Tout discours démocratique, à l'image de ceux des autres régimes politiques et malgré l'indétermination radicale, n'a pas d'autre choix que de « s'interroger sur l'idéal,

ou l'origine, et en offrir une représentation afin de soutenir ses actions⁵⁷ » et ses décisions. La particularité de la société démocratique vis-à-vis cet objectif, c'est que le discours ne peut pas se figer, car il est périodiquement remis en question dans sa confrontation au réel. Autrement dit, le discours proposé par les dirigeants temporaires de l'État fait toujours face à la multiplicité des voix au sein du jeu démocratique, voix qui le contestent incessamment à l'égard de sa prétention représentationnelle entre le réel et le symbolique. On assiste ainsi à un enchaînement constant de différentes visions du social qui cherchent toutes à faire coïncider le symbolique et le réel afin que la société puisse s'organiser, sans qu'il ne puisse jamais y avoir actualisation de cette coïncidence.

Or, l'idéologie invisible en vient à affaiblir considérablement l'ouverture au monde social qu'est le symbolique pour deux raisons. Premièrement, elle supprime le conflit institutionnel en convergeant la communication sociale vers les appareils médiatiques limités à leur dimension instrumentale. Ici, les citoyens voient leurs interactions politiques limitées, voire presque supprimées, car le discours médiatique est utilisé pour couper toute possibilité communicationnelle de faire l'épreuve de la différence de l'autre dans un espace social commun. Deuxièmement, l'idéologie invisible contrôle dès lors l'information offerte à la population, information qu'elle diffuse dans un discours qui dissimule les principes qui la motivent. Dit autrement, l'idéologie invisible n'affiche jamais ses vraies valeurs, si bien que la mise en forme du social – qui doit passer par le pouvoir symbolique pour s'activer – ne s'effectue jamais complètement. Bref, on ne retrouve aucun principe explicite dans son discours pour instituer le social par le symbolique. D'une certaine manière, on assiste ici à une crise de l'imaginaire, puisque c'est sur le terrain de l'excitation imaginative et individuelle de chacun.e à l'égard du social – sans liaison les un.e.s aux autres – que nous place l'idéologie invisible en affaiblissant le symbolique. En instrumentalisant les appareils communicationnels du monde social par un discours sans prétention symbolique et qui cache les intérêts particuliers de ceux et celles qui le véhiculent, l'idéologie

invisible place les citoyen·ne·s sur le terrain d'un solipsisme dans lequel leur imagination est excitée afin de les maintenir loin du véritable monde social dorénavant asservi (dans son affaiblissement) par les individus qui cherchent à satisfaire leurs appétits.

4.3 L'argent comme mécanisme anti-démocratique

Évidemment, la mise en action de cette idéologie invisible par le biais de l'instrumentalisation des appareils médiatiques n'est pas accessible à toutes et à tous. Si c'était le cas, chaque citoyen·ne détiendrait une égale opportunité d'influence politique afin d'agir dans ses intérêts par l'intermédiaire de ces moyens communicationnels, si bien qu'aucun discours – peu importe l'idéologie véhiculée – ne parviendrait à s'imposer définitivement sur les autres. Dans ce contexte où il y aurait une accessibilité égale à la diffusion d'un discours dans les médias, on voit bien que les appareils médiatiques ne pourraient pas être véritablement instrumentalisés, car ils seraient le prolongement technique de la réalité commune de l'espace social dans lequel les différences collectives seraient encore plus clairement communiquées. Autrement dit, ils seraient le prolongement démocratique de la manifestation d'un monde commun proprement humain «qui n'est pas *un*, mais se donne comme le même, parce qu'il se trouve offert à la multiplicité des perspectives⁵⁸».

La possibilité de cette instrumentalisation se trouve donc au sein d'une autre dimension propre à la réalité de notre épreuve du monde social, une dimension qui permet l'apparition d'une inégalité d'influence politique : l'argent. Comme nous l'avons mentionné en début d'article avec une citation de Christiano, cette modalité de l'expérience démocratique est absolument nécessaire au fonctionnement de la vie politique, puisqu'elle finance la majorité de ses activités. Énormément d'argent est ainsi mis en jeu en politique, ce qui peut poser des problèmes à la démocratie lorsque les différences en termes de capital économique des citoyen·ne·s, premièrement, les motivent à agir par intérêt personnel sur ce facteur sans considérer la situation d'autrui, et, deuxièmement, lorsqu'il

y a un débalancement d'opportunités à maintenir ou à augmenter son capital économique. En effet, ceux et celles qui détiennent une richesse plus importante que d'autres possèdent nécessairement une opportunité plus grande d'acheter de l'influence politique, ce qui met en péril cette normativité démocratique que « le système politique devrait être conçu pour faire des décisions collectives qui visent le bien commun et la justice de façon que ces décisions traitent l'entièreté des citoyen-ne-s en tant que participant-e-s libres et égaux/égales⁵⁹ ». Ici, on ne parle pas d'un bien commun et d'une justice qui seraient clairement définis, car c'est le propre du jeu en démocratie que d'avoir une voix pour proposer une vision à leur égard afin d'orienter le devenir collectif. Or, l'argent menace cette normativité en se présentant – sous différentes facettes – comme un mécanisme qui permet de transgresser ce fonctionnement démocratique par sa capacité à se traduire en influence politique. Christiano mentionne quatre de ces facettes, mais c'est la troisième, selon nous, qui se présente comme le mécanisme par excellence de l'idéologie invisible : l'argent comme un moyen pour influencer l'opinion.

Comme Christiano l'indique, « l'argent est un outil important pour la cultivation d'une opinion sophistiquée ainsi que pour la transmission et la diffusion à grande échelle des opinions du public⁶⁰ ». Le problème de cette importance réside dans le lien qui s'opère entre une utilité marginale décroissante de l'argent pour les riches et une meilleure capacité dès lors à financer la diffusion de leurs intérêts. Pour Christiano, la richesse des plus nanti-e-s tend à voir son utilité marginale décroître au fil de son accumulation. Cela signifie que ceux et celles qui possèdent une richesse importante sont davantage capables et plus susceptibles d'investir leur argent dans la production d'opinions⁶¹, car ils et elles sont en mesure de dépenser une somme importante d'argent sans que cet investissement ne vienne impacter l'accomplissement de leurs besoins de base. Autrement dit, cette quantité d'argent utilisée pour former les opinions correspond à un surplus plus facilement dispensable lorsqu'on la situe dans les capacités

de la richesse totale d'un individu fortement fortuné à assurer une bonne qualité de vie. Contrairement à ce dernier, une personne pauvre ne possède pas le capital économique suffisant pour satisfaire ses besoins de base *et* financer une place importante à son opinion dans l'espace médiatique. Ce faisant, cette personne est complètement déclassée dans ses opportunités par rapport à un individu riche. La conséquence de cette situation est la suivante :

Si un certain secteur de la société possède une influence nettement supérieure sur les autres secteurs quant au processus de création, de modification et de dissémination de l'opinion, les probabilités sont que ce secteur va déterminer les conceptions de la justice et de son importance, le bien commun, ainsi que les intérêts individuels qui sont disponibles pour la discussion et l'adoption dans la société⁶².

Dès lors, l'argent, par les différences économiques qu'il instaure dans la société, crée un déséquilibre quant à l'égalité d'opportunités de participer de façon effective aux politiques de la société, ainsi qu'à mettre de l'avant un ensemble d'intérêts plus hétérogène, donc plus représentatif du monde commun démocratique.

C'est pourquoi ce troisième mécanisme démontre efficacement la menace de l'idéologie invisible à l'égard du monde social. En exposant de quelle manière le facteur d'un capital économique important permet de mettre la main sur des appareils médiatiques d'envergure, ceux-ci constituant une structure technique communicationnelle qui prolonge notre réalité sociale, il est possible de constater que certain·e·s citoyen·ne·s sont capables de faire converger la construction et la diffusion de l'information vers leur idéologie invisible afin de privilégier leurs intérêts en dissimulant ceux des autres. La société démocratique possède donc en son sein les conditions de possibilité d'un danger à l'égard de la normativité du seul monde social concrètement humain dans lequel on peut faire l'expérience visible de la différence de l'autre.

5. Conclusion

Il est possible de constater que c'est en s'attachant d'abord à l'approche phénoménologique et relationnelle de Lefort à l'égard

de la question du politique qu'a été éclairé l'importante notion de lieu du pouvoir. C'est par le biais de celle-ci qu'on voit dans la pensée lefortienne toute l'importance du symbolique, véritable gage d'ouverture au monde social grâce à sa mise en forme d'un univers de significations au sein d'un espace social commun. Sans cette mise en forme, il n'est pas possible de bien comprendre la façon selon laquelle, dans sa comparaison avec la monarchie et le totalitarisme, la démocratie se caractérise comme la société historique par excellence du fait que son lieu du pouvoir y est vide et que les discours politiques sont, à chaque fois, contestés et renouvelés. Infigurable à cause de son indétermination radicale, la société démocratique soumet ainsi l'ensemble de ses membres à un jeu relationnel constant dans lequel chacun·e fait l'expérience visible de la division sociale, ce qui s'accomplit à travers l'horizon de la phénoménalisation d'un monde commun non-substantiel qui force à faire l'épreuve de la différence. C'est à la suite de ce développement qu'a été esquissé le défi qui s'impose à nos démocraties actuelles, celui de l'idéologie invisible et de ses liens avec les questions de la technique et de l'argent. En cernant sa dynamique de dé-différenciation par le biais d'une homogénéisation des croyances qui survient dans la concentration médiatique de la construction et de la diffusion de l'information, il a été possible de constater que l'idéologie invisible cherche à supprimer la division sociale en affaiblissant le symbolique (donc le monde social lui-même), et que le moyen par lequel elle réalise cette exigence dans les sociétés démocratiques actuelles est l'argent. Un travail soutenu à l'égard de cette dernière dimension de la réalité sociale doit donc être effectué afin que les procédures démocratiques, celles qui assurent la normativité de notre expérience du monde commun, puissent s'opérer sans entrave.

-
1. Thomas Christiano, « Money in Politics », dans David Estlund (dir.), *The Oxford Handbook of Political Philosophy*, New York, Oxford University Press, 2012, p. 241-257.
 2. *Ibid.*, p. 241. Toutes les traductions de l'anglais vers le français dans cet article sont de nous.

3. Hugues Poltier, *Claude Lefort. La découverte du politique*, Paris, Michalon, coll. «Le Bien Commun», 1997, p. 49.
4. *Ibid.*, p. 71.
5. *Ibid.*, p. 50.
6. Claude Lefort, *Essais sur le politique. XIX^e et XX^e siècles*, Paris, Éditions du Seuil, 1986, p. 8.
7. Hugues Poltier, *op. cit.*, p. 51.
8. Claude Lefort, *op. cit.*, p. 279.
9. *Ibid.*, p. 280.
10. Hugues Poltier, *op. cit.*, p. 52.
11. Claude Lefort, *op. cit.*, p. 280.
12. *Ibid.*, p. 280.
13. Hugues Poltier, *op. cit.*, p. 53.
14. *Ibid.*, p. 57.
15. Claude Lefort, *op. cit.*, p. 7.
16. Hugues Poltier, *op. cit.*, p. 48.
17. *Ibid.*, p. 59.
18. Claude Lefort, *op. cit.*, p. 281.
19. Hugues Poltier, *op. cit.*, p. 65.
20. *Ibid.*, p. 58.
21. *Ibid.*, p. 73.
22. Claude Lefort, *op. cit.*, p. 28.
23. *Ibid.*, p. 27.
24. *Ibid.*
25. Hugues Poltier, *op. cit.*, p. 75.
26. Claude Lefort, *op. cit.*, p. 28.
27. Hugues Poltier, *op. cit.*, p. 76.
28. Claude Lefort, *op. cit.*, p. 28.
29. *Ibid.*
30. Hugues Poltier, *op. cit.*, p. 79.
31. *Ibid.*, p. 78.
32. Claude Lefort, *op. cit.*, p. 26.
33. *Id.*, *L'invention démocratique. Les limites de la domination totalitaire*, Paris, Fayard, 1981, p. 173.
34. *Id.*, *Essais sur le politique. XIX^e et XX^e siècles*, *op. cit.*, p. 71.
35. Hugues Poltier, *op. cit.*, p. 86.
36. Claude Lefort, *L'invention démocratique. Les limites de la domination totalitaire*, *op. cit.*, p. 174.

37. *Ibid.*, p. 165.
38. Claude Lefort, *Les formes de l'histoire*, Paris, Gallimard, 1978, p. 538.
39. *Id.*, *L'invention démocratique. Les limites de la domination totalitaire*, *op. cit.*, p. 170.
40. *Ibid.*, p. 165.
41. *Id.*, *Les formes de l'histoire*, *op. cit.*, p. 479.
42. *Ibid.*, p. 549.
43. *Ibid.*, p. 551.
44. Jean-Hugues Barthélémy, « Deux points d'actualité de Simondon », dans *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, vol. 131, n° 3, 2006, p. 301.
45. *Ibid.*, p. 301.
46. *Ibid.*
47. *Ibid.*, p. 302.
48. Gilbert Hottois, *Simondon et la philosophie de la « culture technique »*, Bruxelles, De Boeck-Wesmaël, 1993, p. 34.
49. Gilbert Simondon, *L'individuation à la lumière des notions de forme et d'information*, Grenoble, Éditions Jérôme Millon, 2021, p. 27.
50. Jean-Hugues Barthélémy, *Simondon ou l'encyclopédisme génétique*, Paris, Presses universitaires de France, 2008, p. 126.
51. *Id.*, « Deux points d'actualité de Simondon », *loc. cit.*, p. 302.
52. Bernard Stiegler, *La technique et le temps I*, Paris, Galilée, 1994, p. 80.
53. Myrtô Dutrisac, « Récits idéologiques et logique démocratique. Pour une réévaluation de l'idéologie à partir de Claude Lefort et Paul Ricoeur », dans *Revue canadienne de science politique*, vol. 46, n° 1, 2013, p. 126.
54. *Ibid.*
55. Claude Lefort, *Les formes de l'histoire*, *op. cit.*, p. 556.
56. *Ibid.*
57. Myrtô Dutrisac, *loc. cit.*, p. 127.
58. Claude Lefort, *Essais sur le politique. XIX^e et XX^e siècles*, *op. cit.*, p. 71.
59. Thomas Christiano, *loc. cit.*, p. 241.
60. *Ibid.*, p. 247.
61. *Ibid.*
62. *Ibid.*

Varia

Résonance et aliénation.

La pensée éthique de Hartmut Rosa

ARIANE BELZILE, *Université Laval*

RÉSUMÉ : Dans son ouvrage *Résonance. Une sociologie de la relation au monde*, Hartmut Rosa propose un nouveau critère éthique en élaborant le concept de résonance. Son propos est à la fois descriptif et prescriptif; la résonance représente une solution à l'accélération. Selon Rosa, la tendance moderne à dominer et à assimiler le différent altère les axes de résonance. Elle mène ultimement à une existence où l'aliénation est généralisée, sur laquelle est posé un jugement normatif négatif. L'éthique déployée est alors une éthique de la différence qui requiert paradoxalement un rapport dialectique entre la résonance et l'aliénation.

Introduction

Les travaux de Hartmut Rosa s'inscrivent dans la Théorie critique de l'École de Francfort, faisant partie d'une troisième génération de théoricien·nes critiques. Cette approche philosophique mobilise les sciences humaines pour critiquer les structures sociales et vise l'émancipation de la société. Au centre de celle-ci se trouve une critique frontale de la modernité portée par le positivisme, le projet de la science et la technique. L'intérêt de la pensée de Rosa se trouve notamment dans la réactualisation de l'approche développée, dans son analyse descriptive et temporelle de la société, de même que dans sa proposition éthique que nous déploierons ici. Après avoir identifié que la logique de l'accélération était source d'aliénation, il expose sa thèse selon laquelle des expériences résonantes avec le monde seraient une solution à cette tendance problématique, concept qu'il déplie dans son ouvrage *Résonance*.

*Une sociologie de la relation au monde*¹. Le présent article vise à faire ressortir la dimension normative de la théorie de Rosa, où il associe explicitement la vie bonne et la résonance. Afin d'en comprendre les implications, nous présenterons rapidement la Théorie critique, puis la modernité comme une contrainte généralisée à l'accélération. Nous montrerons ensuite que la résonance peut être une solution aux relations problématiques au monde et qu'elle nécessite le non-identique, proposition que nous rapprocherons du concept de mimésis chez Adorno.

1. La Théorie critique : un siècle plus tard

Il convient d'abord de préciser certains aspects clés de la Théorie critique pour adéquatement saisir le contexte idéologique dans lequel Rosa s'inscrit. Le courant prend une première forme au sein de l'École de Francfort à partir de 1923, où les recherches de penseur·euses comme Adorno et Horkheimer prennent pour objet la société. Le but des recherches entreprises est l'émancipation des structures qui asservissent les êtres humains, et ainsi la naissance d'un monde nouveau. Assise dans la pensée de Marx, quoique n'adhérant pas à l'idéologie marxiste, la Théorie critique reprend des outils des sciences humaines – l'histoire, l'économie, la sociologie – pour nourrir une pensée critique qui comporte une double dimension. En effet, elle est critique à l'égard de son objet, mais elle doit également opérer un mouvement de retour critique permanent sur elle-même afin d'être cohérente². L'usage de la méthode dialectique marque également le courant critique. Ce mouvement intellectuel fonctionne en confrontant une *thèse* et une *antithèse* afin de dépasser par une synthèse la contradiction alliant les deux parties³. Dans le cas d'une dialectique critique, la confrontation d'idéologies oppressantes opposées vise l'émancipation. Malgré la diversité des recherches menées par les penseur·euses critiques, l'intérêt pour la vie bonne est une tendance qui traverse le dernier siècle de Théorie critique. Adorno la définit d'abord par la négative, marqué par l'horreur des camps de concentration de la Seconde Guerre mondiale. Adorno ayant été critiqué par Habermas dans la deuxième moitié du XX^e siècle pour n'avoir pas établi de norme

éthique claire, l'intérêt pour la question de la vie bonne est présent jusqu'à Rosa. Penseur contemporain, il est une figure marquante de la troisième période de la Théorie critique. Il pose le constat que la société moderne tardive se distingue par son accélération, une notion qu'il déploie dans *Accélération : une critique sociale du temps*.

1.1. La modernité comme contrainte à l'accélération

L'assise théorique de l'argumentaire de Rosa requiert des notions préalablement exposées dans l'ouvrage *Accélération : une critique sociale du temps*⁴. La thèse centrale de cet ouvrage est que la société moderne tardive est caractérisée par une accélération s'immiscant dans toutes les sphères. Selon son analyse descriptive, cette accélération représente une contrainte d'accroissement aveugle. Il s'agit d'une tendance à l'escalade, où la stabilisation du système capitaliste requiert une dynamisation constante. Son maintien implique donc l'accroissement de la production et de la consommation. Le constat de Rosa est que l'accélération transforme notre rapport au monde, aux autres et à soi. Son analyse des structures sociales à partir du concept temporel d'accélération se confronte à la tendance, régulièrement soulignée, qu'ont les théories sociales contemporaines d'être largement *atemporelles*, d'où l'intérêt d'un tel concept. Si les facettes de l'existence semblent généralement accélérer, le temps lui-même ne répond pas à ce mouvement.

1.2. Les trois dimensions de l'accélération

La logique d'accélération sans fin et de compétitivité pour l'appropriation des ressources se pose comme une contrainte inhérente à la modernité. Elle était d'abord une promesse d'émancipation, d'augmentation de la qualité de vie et de bonheur, mais un glissement s'opère et elle revêt le caractère de fin en soi. La dynamisation et la concurrence deviennent des buts en eux-mêmes, de là leur autonomisation et leur caractère totalitaire. Rosa distingue trois dimensions à l'accélération, soit celle de la technique, celle du changement social et celle du rythme de vie.

L'accélération technique réfère à l'accélération intentionnelle dans les domaines du transport, de la communication et de la production. La vitesse des processus orientés vers un but a explosé depuis le début de la période moderne⁵. Rosa note un changement radical lors de l'industrialisation et la construction massive de chemins de fer, transformant le régime spatio-temporel de la société. La tendance est exacerbée par la mondialisation et le transfert massif des opérations vers Internet, lors de quoi «le temps est de plus en plus conçu comme un élément de compression ou même d'annihilation de l'espace⁶». En effet, l'augmentation de la vitesse du transport et de la communication résulte en une compression de l'espace. Par exemple, il s'est rétréci avec la réduction du temps nécessaire pour parcourir des distances significatives, l'avion permettant aujourd'hui de parler en termes d'heures là où il fallait autrefois calculer des semaines. L'espace perd alors de son importance et certains lieux où s'accomplissent des activités dans les domaines du transport, de la communication et de la production se transforment en des *non-lieux*⁷.

L'accélération du changement social est observable en tant que changement *de la société* elle-même, où les attitudes, les valeurs, les modes et styles de vie, les relations et obligations sociales, de même que les milieux, les classes, les groupes, les langages sociaux, les pratiques et les habitudes se transforment durant une même génération. Le rythme des changements sociaux passe d'un rythme intergénérationnel à un rythme intragénérationnel et il s'ensuit une «compression du présent», où le présent est la période stable pendant laquelle les expériences passées peuvent orienter les actions futures. L'accélération du changement social réfère donc à «l'augmentation de la vitesse de déclin de la fiabilité des expériences et des attentes et par la compression des durées définies comme le "présent"⁸».

La troisième forme d'accélération est celle du rythme de vie, où le temps est traité comme une matière première consommable. Rosa observe un épuisement du temps, signifiant que malgré l'incroyable optimisation du temps engendrée par l'accélération

technique, les individus manquent de temps. Le constat émis par Rosa est qu'il existe une compression des actions et des expériences réalisées dans un temps donné. Les activités quotidiennes sont accélérées : nous faisons *plus en moins* de temps (manger, dormir, se déplacer) et nous avons tendance à réaliser plusieurs tâches simultanément (phénomène communément appelé le « multitâche »)⁹. Ainsi, malgré les innovations techniques, Rosa décrit la perception générale d'un amoindrissement du temps.

1.3. D'accélération à aliénation

L'accélération s'inscrit dans le projet de la modernité, qui cherche l'extension de notre accès au monde. Pourtant, l'accroissement généralisé des ressources et du capital, de même que la concurrence ont comme conséquence la réification du monde, d'autrui et de soi-même¹⁰. La réification est un mode intentionnel où le sujet traite le monde comme une chose figée. L'aliénation en est la conséquence pathique, en ce qu'il s'agit de la façon dont le monde est accueilli et éprouvé. Ainsi, l'analyse temporelle de Rosa met en lumière que « dans sa forme présente, "totalitaire", l'accélération sociale mène à des formes d'aliénation sociale sévères, et observables empiriquement, qui peuvent être vues comme le principal obstacle à la réalisation de la conception moderne d'une "vie bonne" dans la société moderne tardive¹¹ ». Une autre conséquence soulevée par Rosa est une tendance aux crises qui suit trois axes : le monde, autrui et soi-même. Il fait intervenir les crises écologique, démocratique et psychologique pour appuyer son point.

L'accélération contient cependant une dimension positive pour Rosa. Il existe de fait des améliorations de la qualité de vie qui sont directement liées à cette notion. Par exemple, la rapidité du temps de réponse d'une ambulance, permise par l'accélération technique, est cruciale pour administrer des soins qui pourraient sauver la vie d'une personne en danger. Mais là n'est pas le point : il est effectivement question d'une contrainte généralisée à l'accélération, à l'accroissement et à la compétitivité qui rend instrumental notre

rapport au monde, à autrui et à soi. La réification qui s'ensuit fait en sorte que le monde est reçu comme froid, figé, *muét*. Aborder le monde comme un réservoir de ressources, chercher à le dominer et à l'utiliser froidement est une négation du monde comme sphère de résonance. Il n'est plus possible de communiquer avec lui, ce qui implique deux moments : l'absence d'appel du monde et notre incapacité à agir sur lui, à y répondre. D'un côté, la réification du monde affecte la possibilité d'entrer en communication avec lui puisqu'elle en est la négation et que « la résonance ne se produit que lorsque la vibration d'un corps produit la fréquence propre de l'autre¹² ». D'un autre côté, le rapport froid ainsi établi crée l'expérience d'un monde froid, menaçant, voire qu'il faut dominer, et peut paradoxalement appeler à une plus grande réification. L'ouvrage qui nous intéresse appelle ainsi à une transformation de notre relation au monde. Rosa soutient que la solution réside non pas dans la décélération, mais dans l'établissement et le maintien d'axes de résonance. L'enjeu avec la décélération est qu'elle ne répond pas à l'accélération globale : elle représente un désir de décélération sélectif. Il s'agit d'une méthode pour palier non pas au phénomène comme tel, mais à ses conséquences indésirables comme l'absence de temps pour soi-même, pour notre famille et nos ami-es. Pour ce faire, l'accélération d'une multitude de processus est requise (l'augmentation de la rapidité des communications sociales, des déplacements, des corvées quotidiennes, etc.). L'accélération peut aussi produire de tels moments – un trajet d'avion peut être l'occasion d'une période de relaxation – et la décélération s'inscrire dans l'optimisation d'autres activités – le yoga peut être un moment où ralentir pour mieux performer par la suite dans d'autres sphères qui demeurent accélérées. La décélération n'est ainsi pas l'envers de l'accélération et les deux entretiennent un lien qui ne permet pas d'identifier le premier comme solution au second¹³.

Rosa identifie que l'accroissement illimité et privé des ressources (du capital économique, social et culturel) est le critère éthique dominant actuellement, en tant qu'il permet l'amélioration de la qualité de vie. À partir de l'*Aufklärung*¹⁴, la question de la vie bonne devient une affaire privée, où les sujets déterminent de façon

autonome quelles conduites correspondent à une vie réussie. Malgré l'autodétermination qui pourrait signifier une liberté et une diversité dans les éthiques de vie, Rosa constate une tendance à l'adéquation entre l'accroissement de l'accès au monde et la vie bonne. Avoir davantage de ressources à disposition permettrait d'améliorer les conditions nécessaires à un bonheur qui est lui-même dynamique. Rosa critique cette pensée dominante dans les théories de la philosophie sociale contemporaine et propose un nouveau critère de la qualité de notre relation au monde : celui de la résonance¹⁵.

2. La résonance comme solution à l'aliénation généralisée

Après avoir identifié que la contrainte à l'accélération généralisée engendrait des relations problématiques au monde, plus précisément aliénées, Hartmut Rosa soutient que la solution pourrait se trouver dans le concept de résonance. Il n'est donc pas question de retourner à un temps prémoderne et précapitaliste, ni d'opter pour la décélération. Cela ne serait ni bénéfique, puisque l'accélération est également positive, ni viable, puisque l'accélération détermine notre rapport au monde tant individuel que collectif. Rosa fait appel à la psychologie, à la physique, puis à la phénoménologie pour exposer différents pans de cette notion qui se présente comme une relation dynamique et réciproque entre le sujet et le monde. Ambigüe, elle entretient un rapport dialectique avec l'aliénation, qui est un mode relationnel dans lequel le monde se présente comme indifférent, froid, voire hostile et répulsif vis-à-vis du sujet. Dans cette expérience du monde, le sujet à son tour éprouve ses relations au monde, aux autres et à lui-même comme extérieures, détachées, non responsives et muettes. L'aliénation peut être induite par un rapport fermé ou par une ouverture chaotique. Elle repose sur l'absence du sentiment d'autoefficacité personnelle, défini comme potentiel d'action et de transformation du monde par le sujet. Elle est vécue comme une dépossession, une rupture, ce que Rosa précise en la nommant une relation sans relation¹⁶.

Afin d'illustrer ce que serait une relation résonante et à l'inverse une relation aliénée au monde, Rosa propose l'exemple de deux femmes, Anna et Hannah, qui partagent en apparence la même

journée. Elles se réveillent auprès de leur famille, vont travailler au bureau avec leurs collègues, puis terminent leur journée en pratiquant un sport. Pourtant, Anna entretient un rapport résonant avec le monde : ses liens à sa famille, au monde (les rayons de soleil sur sa peau le matin), à ses collègues et à ses activités sont engagés et responsables. La situation d'Hannah est dépeinte de façon complètement différente. En effet, « sa relation au monde est marquée par la méfiance, la défense et une certaine rigidité¹⁷ ». Elle se demande ce qui la lie à sa famille et pourquoi elle s'inflige la pratique d'un sport après sa journée au travail. Ses liens sont froids, irritants et manquent de sens. Elle *se demande* constamment pourquoi elle est engagée dans telle ou telle situation. L'exemple de Rosa, lorsque nous le lisons, implique deux tonalités émotionnelles, mais il cherche à présenter deux types de relations au monde. Une même expérience peut ainsi être résonante ou non. Le cas d'Hannah est frappant : il expose une relation *sans relation* avec le monde qui se construit au fur et à mesure que cette journée type devient récurrente.

2.1. Résonance et modernité : un rapport incompatible

Lancée par le projet cartésien puis par l'*Aufklärung*, la modernité était un espoir d'émancipation par la rationalité, la technique et la science. Elle visait à créer une société autonome de la superstition et de la nature – à la fois hors de soi et en soi – en développant tout d'abord des connaissances assurées sur toutes choses. La compréhension du monde cherche à le rendre prévisible et transformable pour pouvoir mieux le dominer par la suite. Ce pan pallie la menace que représente la nature et permet l'autonomisation du sujet. Rosa souligne la désillusion par rapport à ces promesses non-tenues : mieux connaître le monde par le biais de la science et de la technique induit des relations aliénées, figées. La domination du monde par le sujet s'est renversée en une domination du sujet par le monde et lui-même, ayant internalisé la logique de domination exposée.

Il y a donc une incompatibilité effective entre la résonance et la modernité conçue comme tendance à l'accélération,

la domination et la prévisibilité totale. En effet, le mode relationnel qu'est la résonance résiste à une maîtrise complète : la résonance ne se programme pas. Plus encore, la modernité est un danger pour la résonance : « toute tentative de mise à disposition et de contrôle, d'accumulation, de maximisation et d'optimisation détruit l'expérience de résonance en tant que telle¹⁸ ».

Ce propos comporte toutefois une ambiguïté qu'il est important de souligner. Il n'existe pas de simple rapport causal entre l'accélération, caractéristique de la modernité, et l'absence de résonance. Rosa identifie la *contrainte d'accélération aveugle et continue* comme cause des pathologies de la résonance¹⁹. Le rapport instrumental au monde qui suit cette contrainte déstabiliserait les axes de résonance. La relation au monde serait ainsi indifférente. C'est ce qui est vécu dans la déprime : le monde *ne dit plus rien* au sujet. Le monde peut aussi avoir des allures menaçantes ou froides. C'est ce qui arrive lorsqu'un individu se promène en forêt et perçoit le monde ambiant comme hostile. Chaque élément qu'il croise peut être un danger pour sa conservation et la nature échappe à son contrôle. Inversement, des relations résonantes avec la nature lors d'une expérience en forêt pourraient être vécues comme source de fascination et d'inspiration. Dans le premier cas, le sujet est jeté dans le monde alors que, dans le second, il est plutôt porté par lui.

2.2. L'interrelation entre sujet et monde

La résonance n'est pas seulement un concept philosophique, elle recèle également une dimension poétique et affective : elle implique la vibration de deux corps qui s'établit selon la fréquence propre à chaque partie. La dimension affective qui y est associée ne comporte pas de jugement quant à l'émotion en jeu, ce qui explique qu'une expérience où la tristesse est éprouvée peut être une expérience résonante. Ce concept indique un *mode relationnel* entre le sujet et le monde. Ce dernier est conçu comme l'horizon au sein duquel les objets peuvent être découverts et comme sphère de résonance. Il comporte une dimension pathique, c'est-à-dire

qu'il est éprouvé par le sujet. L'aspect pathique de la relation au monde est importante parce qu'elle souligne que les deux entités de la relation, situées dans un médium capable de vibration (un espace de résonance), se touchent mutuellement. Ainsi, elles se répondent l'une à l'autre tout en parlant de leur propre voix. Les deux parties se touchent et *retentissent en retour*²⁰.

Il ne s'agit pas seulement d'être touché, ému, saisi (ce que j'ai désigné par le terme d'af←fection), mais tout autant d'être auto-efficace et de s'éprouver comme tel, c'est-à-dire d'atteindre, d'émouvoir et de toucher soi-même quelque chose ou quelqu'un (ce que j'entends par é→motion). Seule la conjonction des deux éléments produit une véritable relation de résonance; la résonance n'est donc absolument pas un processus passif²¹.

Ce monde peut être subjectif (la subjectivité individuelle – le corps et les affects), objectif (la nature – les choses) ou social (la société – autrui et les relations intersubjectives)²². L'idée fondamentale à ce propos est que «le monde, l'autre pôle, présent depuis toujours, de cette relation, nous *concerne* nécessairement en tant que sujets, qu'il est pour nous doté d'une *signification* et que nous sommes dirigés vers lui sur un mode intentionnel²³»²⁴. Le sujet et le monde se déterminent l'un et l'autre dans une interrelation. Il n'y a pas de sujet sans monde, ni de monde totalement sans sujet. Leur relation peut cependant être affectée, perdre sa significativité et être aliénée. Rosa conçoit le sujet comme *être-au-monde*²⁵, comme déterminé par le monde objectif et social. La relation unissant le sujet et le monde est donc comprise d'abord comme réciproque, puisqu'ils se déterminent l'un et l'autre dans et par leur relation, puis dynamique. En effet, le sujet situé dans un contexte historique et social n'est pas figé.

Ces deux aspects, la réciprocité et le dynamisme, sont déterminants pour comprendre le phénomène de la résonance. Les deux entités, le sujet et le monde, doivent entrer en contact selon une synchronisation particulière. Conceptuellement, cela réfère à un ajustement rythmique réciproque, requérant une ouverture, mais aussi une fermeture, tant de la part du sujet que du monde,

pour que s'établisse une fréquence de résonance. En effet, « les relations de résonance présupposent que le sujet et le monde sont suffisamment “fermés”, ou consistants, afin de pouvoir parler de leur propre voix, et suffisamment ouverts afin de se laisser affecter et atteindre²⁶. » Du côté du sujet, une cause d'échec identifiée par Rosa est sa fermeture. Lorsque le sujet est en relation avec le monde sous le mode de la domination, le lien est dépourvu d'empathie, qui est la capacité à s'identifier à un Autre²⁷. La logique de domination cherche à faire d'un Autre une partie de soi et donc à transformer le différent en identique. La relation est alors figée, la communication inhibée et la possibilité d'une vibration caractéristique de la résonance absente. Le sujet peut toutefois se trouver dans une ouverture problématique par rapport au monde, c'est-à-dire qu'il perd par-là sa fréquence propre. Du côté du monde, il peut être durci par la réification. Transformé en objet, il perd ses propriétés de sphère de résonance. Il peut cependant se trouver dans une ouverture néfaste. Elle vient de la tendance moderne à l'extension de l'accès au monde et résulte en un monde cacophonique. Il n'y a ainsi plus la possibilité de s'accorder à une fréquence propre permettant l'expérience résonante.

Ainsi, comme la tendance à la domination et à l'appropriation fonctionne plutôt en niant l'autre entité, « on en vient alors à soupçonner qu'un monde pris dans un processus d'accélération effréné et d'accroissement illimité pourrait entraver systématiquement la formation de ces rapports de résonance – par la destruction, notamment, des rythmes sociaux – et produire ainsi des relations “muettes” et “aliénées”²⁸ ». Ces relations muettes impliquent une rupture entre le sujet et le monde, faisant en sorte qu'il *sait* la présence du monde, mais qu'il ne l'entend pas et qu'il ne sent pas qu'il peut l'affecter. Concrètement, l'analyse de Rosa associe à une telle relation sans relation des phénomènes de plus en plus répandus comme l'épuisement professionnel (*burnout*) et la dépression. L'auteur distingue ainsi deux façons d'être-au-monde. Le sujet peut se sentir porté par le monde ou jeté dans le monde. Le sentiment d'être jeté est présent dans des rapports

instrumentaux au monde, où tout ce qui échappe à l'intégration est perçu comme menaçant et répulsif. Le sentiment d'être porté par le monde est plutôt caractérisé par la possibilité d'être affecté par celui-ci, mais aussi de pouvoir y répondre, c'est-à-dire d'avoir un impact sur lui. Cet élément est important pour envisager l'activisme et la possibilité d'une émancipation sociale. Un monde qui n'appelle plus le sujet et, d'un autre côté, un sujet qui ne sent pas qu'il peut affecter le monde sont deux facteurs inhibant l'action sociale. Cette idée d'expérience résonante s'inscrit directement dans la tradition de la Théorie critique visant précisément l'affranchissement social des forces dominatrices et aliénantes.

2.3. La relation dialectique unissant aliénation et résonance

Pour Rosa, la résonance et l'aliénation sont chacune le revers de l'autre et entretiennent une relation codépendante. L'aliénation est en fait la condition de possibilité de la résonance.

La résonance [...] n'est possible que lorsqu'elle porte sur un fragment de monde qui parle de sa propre voix, ce qui implique toujours une part d'indisponibilité et de contradiction. Car elle présuppose l'existence d'un élément non assimilé, étranger, voire muet; c'est sur cette base seule qu'un Autre peut se faire entendre et répondre, sans que sa réponse ne soit un simple écho ou la répétition de ce qui nous est propre²⁹.

C'est donc toujours sur un fond aliéné que se détache l'expérience résonante. L'idée que le monde doit à tout moment permettre d'y entrer en résonance serait dangereuse puisque la permanence de la résonance est conçue comme totalitaire. Cette idée serait également conceptuellement problématique, étant donné que les deux moments constituent le revers l'un de l'autre. La relation responsive nécessite une part d'indisponibilité et donc de non-assimilé. Nier l'aliénation revient à nier la résonance.

La résonance nécessite ce qui est étranger ou aliéné parce qu'une entité qui s'est déjà appropriée l'Autre ne peut pas entrer en relation avec lui. Chaque entité requiert une fermeture suffisante pour avoir une voix propre et une ouverture permettant une relation

responsive. La résonance implique une attitude non-réifiante envers l'étranger, le non-identique, voire même l'inconfortable. Elle ne va donc pas sans la présence d'un Autre étranger et muet, c'est-à-dire qui ne communique pas sur demande et qui demeure en partie indisponible. La dialectique qui unit la résonance et l'aliénation signifie aussi que l'entité étrangère, ou pas encore assimilée, puisse appeler et toucher le sujet. Il s'agit selon Rosa d'une confiance dispositionnelle. « En ce sens, une résonance profonde, un "être-porté" fondamental, sont la condition nécessaire à l'instauration d'un rapport d'assimilation – et non d'appropriation – avec ce qui apparaît d'abord muet et répulsif³⁰ ». Rosa parle d'assimilation ici au sens du pouvoir d'influencer et de transformer le monde. Il réfère donc à la partie responsive de la relation résonante, où le sujet peut avoir un impact sur ce qui l'appelle. Les deux parties ont toutefois une relation réciproque, où chacune est touchée et transformée par l'autre. Cela n'a rien à voir avec l'assimilation conçue comme appropriation et projection de soi sur le différent.

Cette dialectique implique donc qu'il est moralement bénéfique pour soi et pour la société que des fragments du monde demeurent muets et étrangers : « la résonance requiert des deux côtés une vibration "libre", mais non chaotique³¹ ». C'est à partir d'eux que peuvent se détacher des expériences résonantes. Les expériences résonantes sont courtes et ponctuelles, souvent intenses, et leur stratification permet l'établissement et le maintien des axes de résonance. Également favorables au renouvellement d'expériences résonantes, ces axes sont des relations stables et durables qui déterminent la vie réussie. Rosa distingue les axes horizontaux (les phénomènes liés à la reconnaissance, comme la famille, l'amitié et la politique³²), les axes diagonaux (les relations à la matière éprouvée comme « chose vivante »³³) et les axes verticaux (l'expérience d'une puissance englobante, comme la religion, la nature et l'art³⁴). Le danger identifié est celui de la perte généralisée des axes de résonance qui est actuellement en train de prendre forme. Ce que la dialectique unissant aliénation et résonance nous indique est que l'aliénation, le différent,

l'étranger et le muet ne sont pas à exclure. Rosa en appelle plutôt à un rapport empathique avec le monde au sens large, et à la tolérance à l'inconfort dans une société visant radicalement le confort. Pour que l'individu et le monde puissent entrer en communication vibrante, il est important qu'il existe des espaces de résonance, soit l'art, la nature et la religion. La responsabilité incombe tant à l'individu qu'à la collectivité. Son propos engage le sujet à entrer en relation avec le monde dans un rapport empathique et non instrumental, mais cette tendance doit être doublée de l'établissement collectif d'espaces de résonance. Il n'est cependant pas tout à fait clair si Rosa identifie des éléments assurant que l'établissement des conditions collectives nécessaires à la résonance – l'art, la nature et la religion – ne s'insèrent pas seulement dans la tendance d'accélération des transformations sociales.

3. Une éthique de la différence

Rosa identifie la réussite ou l'échec de notre vie à la façon dont nous faisons l'expérience du monde – la dimension passive – et celle dont nous nous l'approprions – la dimension active. La problématisation et la critique de l'exclusion du différent chez Rosa sont répandus chez les penseur·euses de la Théorie critique. La résonance, comme phénomène éthique, nécessite la différence.

La logique moderne de domination fonctionne par exclusion du non-identique. Le danger est donc que l'exigence d'assimiler le monde et de le rendre identique conduirait à ce que Rosa nomme du *terrorisme identitaire*. Il soutient que ce mouvement d'intégration pourrait ultimement mener au totalitarisme politique³⁵. Sa thèse implique que l'identité des individus se forge avec leurs relations au monde, à autrui et à soi³⁶. L'effritement des expériences résonantes causé par la logique moderne est ainsi compris comme un danger pour l'identité même du sujet. Le silence du monde dont il est question peut se retrouver dans l'attente, la promesse non-remplie d'une expérience de communication réciproque avec le monde. Cela peut arriver lors d'un concert ou devant une œuvre

picturale, par exemple. L'absence d'une relation vibrante lors d'un contact avec une œuvre d'art n'est pas problématique en soi, puisque la résonance n'est pas prévisible ni maîtrisable : même si les facteurs propices à ce genre de relation sont rassemblés, la résonance résiste à toute programmation. Le danger est plutôt dans la persistance de cette absence et, ultimement, dans la rigidité de la relation au monde.

Pour favoriser l'établissement d'axes de résonance, Rosa propose de comprendre autrement l'autonomie du sujet que comme domination de l'Autre, ce qui est également en conflit avec le projet de la modernité. En effet, la résonance nécessite une part d'indisponibilité et d'incontrôlabilité parce que l'assimilation ne peut pas coexister avec la réciprocité, un paramètre essentiel à la résonance. L'intégration nie l'existence de deux entités qui pourraient se répondre. La modernité, déterminée par la contrainte à l'accélération généralisée, la domination et l'exclusion du non-identique, est ainsi incompatible avec la résonance puisqu'elle cherche à maîtriser et administrer le monde, qui est une sphère de résonance. Ce faisant, le monde réifié devient muet et les axes de résonances s'effritent.

3.1. Communication avec le différent

La résonance est d'abord un phénomène acoustique, ce que Rosa précise en indiquant que « “re-sonare” signifie retentir, faire écho³⁷ ». La relation de vibration propre entre deux corps indique une spécificité du rapport de résonance. Il ne peut y avoir de résonance entre deux corps qui oscillent à la même fréquence : « la relation responsive n'unit pas des semblables ou des identiques (ce serait une *relation d'écho* muette), mais des *dissemblables qui se répondent*³⁸ ». Deux identiques créeraient des interactions dites *linéaires* et produiraient un contact figé et prévisible. C'est ce que la relation causale et instrumentale entre le sujet moderne et le monde instigue.

Le lien entre la vie bonne et l'ouverture par rapport au différent n'est pas sans rappeler la Théorie critique d'Adorno et Horkheimer.

Dans *La dialectique de la Raison*³⁹, ils soutiennent que la tendance à tout rendre semblable est une perversion de la mimésis et a comme conséquences la réification et la déshumanisation. Ils critiquent la projection de soi sur autrui, ce qui nie le différent, et l'absence de sensibilité à l'autre. Le moment mimétique est central chez Adorno, mais le concept est équivoque. En esthétique, la mimésis désigne l'imitation, l'action de se rendre semblable à un Autre. La mimésis est aussi une pulsion rendant possible tout lien entre le sujet et l'objet, en tant qu'elle est une ouverture à autrui. C'est dans cette ouverture et ce lien aux autres sujets que l'humain trouve son humanité. Le concept est ambigu, puisqu'il y a une déshumanisation dans la projection de soi sur le monde : une telle expérience perverse de la mimésis « confond le monde intérieur avec le monde extérieur et définit l'expérience la plus intime comme hostile⁴⁰ ». L'apposition de soi sur autrui et le monde annihile tout lien et réifie le sujet. Cependant, l'imitation de l'environnement comme pulsion d'autoconservation peut receler le risque de s'y perdre. L'affirmation de soi passe par une démarcation vis-à-vis de l'environnement⁴¹.

Accentuer le moment mimétique serait une protection contre les effets barbares du renversement de la rationalité en irrationalité et une piste vers ce que serait la vie bonne. Ce moment érotique, où le sujet est *touché*, est conçu comme une connexion à autrui médiatisée par la réflexion. Il s'agit d'une ouverture à autrui et au différent, de même qu'un phénomène comportant une dimension corporelle. Rosa appuie également sur l'influence de l'ouverture au différent sur la vie bonne, en ce sens que le non-identique est nécessaire aux expériences résonantes qui, lorsqu'elles sont persistantes et récurrentes, participent au maintien des axes de résonance. La dimension corporelle est cependant plus diffuse chez Rosa, alors qu'elle se concentre sur le frisson chez Adorno. Le moment érotique mimétique provoque selon lui un frisson, qui s'oppose au contact froid d'une relation d'assimilation. Rosa soutient plus largement que « ce double mouvement [d'af←fect et d'é→motion] a presque toujours une dimension immédiatement corporelle. Les sentiments,

entendus au sens d'af←fects, s'accompagnent de sensations de chaleur ou de froid, de frissons agréables ou dérangeants, de bouffées de chaleur, etc.»⁴². Le frisson n'est ainsi pas tout à fait caractéristique de l'expérience résonante, mais la dimension corporelle l'est en ce sens que le sujet est *touché* par le monde.

Adorno en restera à une définition de la vie bonne par la négative, dont un axiome est que des tragédies telles que les camps de concentration de la Seconde Guerre mondiale ne doivent plus jamais se répéter. Rosa thématise plutôt frontalement l'enjeu éthique, tout en prolongeant la place du différent. La mimésis, en tant qu'ouverture à l'Autre, rend possible un lien unissant le sujet à l'objet. La relation de résonance dépasse ce genre de lien, puisqu'elle implique un rapport réciproque et dynamique où l'autre partie de la relation a une agentivité.

Conclusion

La thèse de Rosa entrelace des notions phénoménologiques et une approche caractéristique de la Théorie critique en proposant un nouveau critère à la vie bonne; celui de la résonance. Compris comme mode relationnel responsif unissant le monde et le sujet, ce serait un moyen d'émancipation de la visée d'accroissement totale et des rapports aliénés problématiques contemporains. Cette notion requiert une ouverture et une fermeture qui permettent que chaque entité ait une voix spécifique, mais qu'elles puissent entrer en communication. S'opposant à la tendance à nier le différent, Rosa exprime le besoin pour le sujet d'être en relation avec un Autre. Il identifie que, sur un plan individuel, le sujet doit entretenir un rapport non-réifié au monde et l'approcher avec empathie. Collectivement, des espaces de résonance – l'art, la nature et la religion – permettraient de favoriser le mode relationnel résonant. Ainsi, le dépassement des tendances à la crise de la modernité capitaliste exige la modification du rapport au monde tant individuel que collectif. Il est nécessaire que le critère d'évaluation à la vie bonne ne soit plus l'accroissement. L'autre partie de la relation, le monde, est également à transformer dans

un certain sens. La pensée de Rosa à ce sujet semble se préciser dans son ouvrage plus récent *Rendre le monde indisponible*, où il invite le lectorat à réinventer la relation au monde. La rigidification exacerbée par la pandémie, tant envers le monde qu'envers autrui, appelle particulièrement à ce que nous prenions un moment pour redéfinir nos façons d'être au monde, en privilégiant le mode de l'appartenance réciproque.

-
1. Hartmut Rosa, *Résonance. Une sociologie de la relation au monde*, traduit de l'allemand par Sacha Zilberfarb et Sarah Raquillet, Paris, Éditions La Découverte (coll. « Poche/SHS »), 2018.
 2. Pierre Macherey, *La Théorie critique : une rationalité sous tension*, Paris, Payot (coll. « Critique de la politique », 2013.
 3. Pawel J. Krol et Sophie Boisvert, « Philosophie, méthode dialectique et théorie critique : des fondements à l'émancipation » dans *Aporia*, vol. 9, n° 2 (2017), p. 3-8.
 4. Hartmut Rosa, *Social Acceleration : A New Theory of Modernity*, traduit de l'allemand par Jonathan Trejo-Mathys, New York, Columbia University Press, 2013.
 5. À titre d'exemples, Rosa souligne une augmentation de 107% dans la vitesse de communication, de 102% dans celle des transports personnels et de 1010% dans celle du traitement des données.
 6. Hartmut Rosa, *Aliénation et accélération : Vers une théorie critique de la modernité tardive*, traduit de l'anglais par Thomas Chaumont, Paris, La Découverte, 2014, p. 19.
 7. Marc Augé qualifie les non-lieux comme des endroits « sans histoire, sans identité ou sans relation ». Des lieux pourtant réels tels que les banques, les universités et les centres industriels en sont des exemples.
 8. Hartmut Rosa, *Aliénation et accélération : Vers une théorie critique de la modernité tardive*, *op. cit.*, p. 22.
 9. *Ibid.*, p. 28.
 10. Grégoire Catta, *Hartmut Rosa, Résonance. Une sociologie de la relation au monde*, C.E.R.A.S Revue Projet, vol. 6, n° 367 (2018), p. 91.
 11. Hartmut Rosa, *Aliénation et accélération : Vers une théorie critique de la modernité tardive*, *op. cit.*, p. 9.

12. Hartmut Rosa, *Résonance. Une sociologie de la relation au monde*, *op. cit.*, p. 301.
13. Hartmut Rosa, *Social Acceleration : A New Theory of Modernity*, *op. cit.*, p. 85-89.
14. L'*Aufklärung* est un projet d'émancipation d'un état dit de *minorité* par l'usage de la raison. Deux éléments structurels de ce mouvement du XVIII^e siècle sont la raison et l'autonomie des sujets.
15. Hartmut Rosa, *Résonance. Une sociologie de la relation au monde*, *op. cit.*, p. 58-61.
16. *Ibid.*, p. 346.
17. *Ibid.*, p. 30.
18. *Ibid.*, p. 295.
19. *Ibid.*, p. 116.
20. *Ibid.*, p. 403.
21. *Ibid.*, p. 831.
22. *Ibid.*, p. 247.
23. L'intentionnalité en phénoménologie, et plus précisément chez Husserl, renvoie à un mouvement d'arrachement de la conscience à elle-même, étant corrélée à un objet et orientée vers lui. Toute conscience est conscience de quelque chose, ce qui signifie qu'elle est une ouverture ayant la faculté de viser un objet qu'elle contient à titre de phénomène.
24. Hartmut Rosa, *Résonance. Une sociologie de la relation au monde*, *op. cit.*, p. 82.
25. Rosa alterne l'usage d'*être-dans-le-monde* et d'*être-au-monde*, qui ne sont pas interchangeables et qui font écho aux pensées phénoménologiques de Heidegger et de Merleau-Ponty. L'usage d'*être-au-monde* sera privilégié parce qu'il correspond davantage à ce qu'il nous indique. Rosa rejette l'idée que le sujet est face à un monde préformé et soutient qu'il est lié au monde, y est jeté ou est porté par lui. L'*être-dans-le-monde* porte la signification d'un sujet placé dans un monde de choses, une dichotomie sujet-objet qui rappelle la réification chez Rosa.
26. Hartmut Rosa, *Résonance. Une sociologie de la relation au monde*, *op. cit.*, p. 422.
27. À comprendre conceptuellement comme une figure d'altérité, en opposition au Même.

28. Hartmut Rosa, *Résonance. Une sociologie de la relation au monde*, *op. cit.*, p. 67.
29. *Ibid.*, p. 448.
30. *Ibid.*, p. 462.
31. *Ibid.*, p. 274.
32. *Ibid.*, p. 363.
33. *Ibid.*, p. 363.
34. *Ibid.*, p. 549.
35. *Ibid.*, p. 461.
36. Mădălina Diaconu, «Engagement and Resonance: Two Ways out from Disinterestedness and Alienation» dans *ESPES*, vol. 6, n° 2 (2017), p. 42.
37. Hartmut Rosa, *Résonance. Une sociologie de la relation au monde*, *op. cit.*, p. 399.
38. *Ibid.*, p. 443.
39. Max Horkheimer et Theodor W. Adorno, *La dialectique de la Raison. Fragments philosophiques*, traduit de l'allemand par Éliane Kaufholz, Paris, Gallimard (coll. «Tel»), 1983.
40. *Ibid.*, p. 275.
41. *Ibid.*, p. 341-342.
42. Hartmut Rosa, *Résonance. Une sociologie de la relation au monde*, *op. cit.*, p. 395.

Le problème du commencement de la philosophie dans les *Méditations cartésiennes* de Husserl

FRANÇOIS CHAMPAGNE-TREMBLAY, *Université Laval*

RÉSUMÉ : Les *Méditations cartésiennes* s'ouvrent sur une réflexion portant sur la façon dont la philosophie doit parvenir à se fonder comme discours vrai. Husserl y expose donc sa conception du commencement de la philosophie, et conçoit la véracité de celle-ci à partir de sa fondation sur une évidence apodictique et première. Ce faisant, Husserl s'est exposé à une critique de son disciple, Roman Ingarden, pour qui cette tentative de fondation de la philosophie sur une évidence absolue est l'occasion d'un paradoxe qui grève la démarche de la phénoménologie husserlienne telle qu'elle s'élabore dans les *Méditations*. Le présent article entreprend de retracer la théorie du commencement de la philosophie qui traverse la première *Méditation cartésienne* afin de déterminer s'il est possible de répondre à l'objection d'Ingarden à partir d'un point de vue husserlien.

Introduction

Les *Méditations cartésiennes* ont un statut particulier dans l'œuvre de Husserl. Elles incarnent à la fois une introduction générale à la phénoménologie et une synthèse de la plupart des principales intuitions du parcours d'ensemble de Husserl. Ces deux visées de l'œuvre – pédagogique et systématique – s'unissent à travers la référence à Descartes, sous le patronage duquel, comme leur nom l'indique, sont placées les *Méditations*. Si Descartes à une telle importance aux yeux de Husserl, c'est qu'il a cerné

comme nul autre l'importance d'un double geste théorique : le renversement de l'ensemble de la connaissance établie – dont les fondements s'avèrent manquants ou, au mieux, lacunaires et les conclusions, par conséquent, dubitables – et la refondation de l'ensemble de l'édifice du savoir sur le fondement absolu et apodictique de toute connaissance possible qu'est l'*ego cogito* (qui sera déterminé par Husserl comme *ego transcendental*). En effet, si la validité des sciences doit en dernière instance reposer sur un fondement dont la validité est elle-même indubitable et si ce fondement, dans l'état actuel de la science, est manquant, il importe en définitive au philosophe de refonder l'ensemble de la connaissance sur un fondement absolu. Pour parvenir à ce fondement, le philosophe ne peut s'appuyer sur les savoirs particuliers (dont la validité est précisément remise en question) et ne peut compter que sur ses propres « intuitions absolues¹ ». Si, donc, la réflexion de type cartésienne est aux yeux de Husserl si importante pour son époque, c'est dans la mesure où elle permet d'amorcer la démarche philosophique de manière authentique. Or, la manière dont Husserl a, dans ses *Méditations*, rendu compte de la question du commencement de la philosophie soulève certains problèmes qui, aux yeux de son disciple et commentateur Roman Ingarden, font en sorte qu'il faudrait plutôt parler d'un « problème du commencement² ». C'est cette question – ou ce problème – du commencement dans les *Méditations cartésiennes* qui fera l'objet du présent article. Par-là, je tenterai de voir si la conception husserlienne du commencement de la philosophie réussit à résoudre les problèmes qui la menacent ou si, à l'inverse, les apories qui la guettent n'en viennent pas à bout, compromettant par-là l'entièreté de l'exposé des *Méditations*. À cette fin, l'étude se divisera en trois parties : dans un premier temps, je me tournerai vers le contenu de la première *Méditation cartésienne*, dans lequel Husserl aborde la question du commencement de la philosophie ; ensuite, j'exposerai et tenterai de détailler l'objection formulée par Ingarden à Husserl en ce qui a trait à la question du commencement ; finalement, j'essaierai de répondre à l'objection d'Ingarden en ayant recours aux ressources disponibles à même la pensée de Husserl, et notamment

à ce qu'il nomme, dans les *Recherches logiques*, la « méthode en zigzag ». Cela nous permettra ultimement de déterminer s'il est possible, d'un point de vue husserlien, de résoudre le problème du commencement de la philosophie.

*1. La question du commencement de la philosophie
dans la première Méditation*

La première *Méditation* débute par une série de considérations préliminaires portant sur l'idée de fondation de la science. Husserl y rappelle la tâche de la philosophie telle qu'il l'avait exposée dans l'*Introduction* de l'œuvre, celle d'être une science universelle à même de fonder les sciences « régionales » particulières, et l'impossibilité corrélatrice de se référer à un ensemble de prémisses ou à un bagage conceptuel hérité des sciences en question pour fonder la philosophie³. Leurs fondements étant grevés d'obscurités, elles sont impropres à remplir la tâche de fonder la philosophie sur une base absolument certaine. L'impossibilité de ce recours à une science préexistante soulève alors un premier problème, que Husserl résume comme suit : « Or, puisque nous ne disposons d'aucune science existante qui servirait d'exemple à une science authentique de ce type – aucune, en effet, n'a de validité pour nous – qu'en est-il de l'indubitabilité de cet idéal même, de l'idéal d'une science qui doit être fondée de manière absolue⁴ ? » Husserl mentionne ici un problème qui reviendra plus tard : une fois effectuée cette « première réduction » relative au contenu théorique des sciences particulières, quelles prémisses reste-t-il à la philosophie pour aller plus loin dans l'analyse ? De la même manière, quel est le statut de cette idée téléologique d'une science authentique et fondée absolument elle-même, de cette idée directrice supposée guider la philosophie ?

Les paragraphes §§3-4 tenteront de répondre à cette première difficulté. Si cette idée téléologique directrice est bel et bien supposée orienter le cours de la recherche, force est d'admettre que, si l'ensemble des thèses issues des savoirs particuliers est mis hors-jeu, on ne peut reconnaître d'avance sa validité absolue⁵. Cette idée devra elle-même être fondée, comme le reste, et rien ne nous

assure à ce stade que la réalisation d'un tel idéal scientifique est bel et bien possible. Concernant cet idéal de la science qu'il s'apprête à détailler, Husserl souligne qu'« il est manifeste que nous ne sommes pas fondé à le présupposer, encore moins pouvons-nous tenir par avance pour déjà élaborées de quelconques normes propres à ces possibilités ou même la forme prétendument évidente d'un style qui devrait être approprié à une science authentique comme telle⁶. » Husserl s'applique donc à dégager une idée téléologique de ce que la philosophie comme science première pourrait être, sans toutefois en présupposer la validité dès le départ. À notre stade préparatoire, elle n'est donc qu'une « idée d'ordre seulement hypothétique⁷ » dont la validité reste pour l'instant en suspens. Cette idée, une fois le fondement de la philosophie rigoureusement posé, pourra en quelque sorte être « ressuscitée » et fondée sur une base apodictique.

À quoi correspond, plus précisément, cette idée téléologique d'une fondation de la science que Husserl évoque d'emblée ? Pour la dégager, nous dit Husserl, il est essentiel de se plonger dans les sciences particulières et d'analyser leur démarche⁸ (encore une fois, sans pour autant présupposer la validité de celles-ci ni même celle des résultats de la recherche en cours). L'analyse de Husserl va comme suit⁹ : toute science repose sur des jugements et sur l'acte de juger. Or, on distingue dans le jugement lui-même deux classes de jugement : les jugements médiats et les jugements immédiats. Les jugements médiats doivent, comme leur nom l'indique, leur validité à d'autres jugements. La validité des jugements médiats est donc redevable à celle des jugements immédiats, et la chaîne des jugements médiats doit nécessairement s'accrocher, en dernière instance, à un jugement immédiat. Nous sommes donc tout naturellement conduits au problème de ce qui fait la validité des jugements immédiats eux-mêmes et, par le fait même, à l'idée d'évidence¹⁰.

Qu'est-ce que l'évidence ? Premièrement, Husserl la définit comme un *type de visée*¹¹, une manière spécifique qu'a une conscience d'appréhender un objet. Ce type de visée est d'un style tout particulier, car « dans l'évidence, au lieu d'être visée

de manière simplement extérieure, la chose est présente *en tant que telle*, l'état de choses est présent en tant que tel, et celui qui juge en est conscient¹²». Que signifie la déclaration selon laquelle, dans l'évidence, «la chose est présente *en tant que telle*»? Dans la visée particulière qu'est l'évidence, la chose visée se donne d'une manière telle qu'elle est accompagnée, chez celui qui vise, du savoir du fait que l'objet tel qu'il est visé correspond nécessairement à l'objet *lui-même* et qu'il ne pourrait pas en être autrement.

La définition de l'évidence offerte par les *Méditations cartésiennes* reste toutefois assez brève pour un thème ayant une telle importance chez Husserl. Par conséquent, il peut être utile de donner une définition plus précise de cette notion cruciale en se référant à d'autres ouvrages majeurs de Husserl. Comme Paul Ricœur le souligne dans son commentaire des *Méditations cartésiennes*¹³, la théorie de l'évidence alors esquissée vient en quelque sorte «répéter» les analyses de la sixième *Recherche logique*, qui précise ce qu'il en est de cette visée particulière qui caractérise l'évidence¹⁴. L'évidence advient au carrefour de la visée intentionnelle et du remplissement objectif de cette visée; dans l'évidence au sens fort du terme, l'objet tel que je le vise et l'objet tel qu'il se présente à moi (qui vient remplir cette visée) sont identiques: «Le contenu représentant et le contenu représenté sont, en ce cas, identiquement un¹⁵.» Lorsque cette coïncidence entre la visée et le remplissement advient, il est effectivement possible d'affirmer que «l'objet est véritablement présent ou donné exactement tel qu'il est visé¹⁶», et on comprend mieux désormais pourquoi les *Méditations cartésiennes* posent l'évidence comme la présence de «la chose même¹⁷», en chair et en os. La sixième *Recherche logique* vient également préciser une dimension de l'évidence qui n'est qu'effleurée dans les *Méditations*: le rapport de l'évidence au jugement. Dans la première *Méditation*, Husserl affirme qu'il faut distinguer l'évidence prédicative de l'évidence antéprédicative et que «l'évidence prédicative inclut l'évidence antéprédicative¹⁸». Par-là, il souligne que le jugement qui formule explicitement l'évidence se fonde sur l'évidence antéprédicative composée de la coïncidence de la visée et du remplissement¹⁹.

Le cours de 1923-1924 publié sous le titre de *Philosophie première* vient également préciser un élément important de la théorie husserlienne de l'évidence. Comme la sixième *Recherche logique* l'indiquait déjà, on ne peut s'en tenir, dans le cadre de la science philosophique, à l'évidence antéprédicative : « nous n'avons pas le droit de nous fier au contentement procuré par la connaissance et *ressenti* dans la manifestation de l'évidence. L'évidence qui nous est donnée doit aussi se *justifier* pour nous comme évidence²⁰ [...] » Husserl distingue donc dans ce contexte l'évidence *adéquate* de l'évidence *réflexive*, et pose que la première ne peut être déterminée comme telle, comme évidence, que par le recours à la seconde : « Une évidence qui possède ce degré idéal de perfection indiqué, nous l'appelons aussi évidence adéquate. Qu'elle le soit, cela en tout cas nous ne le reconnaissons que dans une seconde évidence, justement l'évidence réflexive qui doit à son tour être elle-même une évidence adéquate²¹. » On touche ici à une caractéristique importante de l'évidence, qui est d'être en définitive le produit d'une certaine médiation, d'une forme de dédoublement par la pensée. Cela caractérise également un autre aspect de l'évidence adéquate, le fait qu'« elle surgit à l'épreuve de la négation ou du doute²² ». En effet, l'évidence est toujours accompagnée d'une dimension négative dans la mesure où, comme les *Méditations cartésiennes* le soulignent « la contradiction avec ce qu'elle montre, avec ce que l'expérience montre, produit le négatif de l'évidence (ou l'évidence négative) et la fausseté évidente qui est alors son contenu²³ ».

Revenons maintenant à la première *Méditation*. Ces considérations sur le jugement et l'évidence nous permettent de dégager des sciences particulières ce qui correspond à l'idée de leur fondation. Cette idée, impliquée dans le concept même des sciences, est celle d'« un ordre de la connaissance qui part de connaissances en soi antérieures pour aller jusqu'à des connaissances en soi postérieures ; et donc, finalement, un commencement et une progression qu'on ne peut choisir arbitrairement, mais qui sont fondés dans la nature des choses mêmes²⁴. » De ces remarques découle donc le fait que la philosophie

doit commencer par l'établissement d'une connaissance première de laquelle les connaissances ultérieures tiennent leur validité, et que cette connaissance première doit avoir la forme d'une évidence. Or, cette évidence absolument première doit par le fait même correspondre à un *type d'évidence bien précis*, car l'on retrouve une multiplicité infinie d'évidences agissantes à même les sciences particulières et la connaissance en général; en effet, une évidence peut être redevable à d'autres connaissances d'un degré supérieur. Quelle évidence doit donc être placée au fondement de l'édifice entier de la connaissance? En soulevant cette question, Husserl est naturellement amené à clarifier, au paragraphe §6, le rapport entre les différents types d'évidence²⁵. En effet, toute évidence n'est pas, par le simple fait d'être une évidence, absolument certaine ou première. Ce qui caractérise l'évidence première désormais recherchée, c'est son *apodicticité*. Husserl articule le rapport entre évidence et apodicticité de la manière suivante :

Toute évidence est la saisie d'un étant ou d'un étant-tel, sur le mode du « soi-même », dans la totale certitude quant à cet être, ce qui exclut donc tout doute. Elle n'exclut pas pour autant la possibilité que ce qui est évident puisse devenir par la suite douteux ni que l'être se révèle une apparence, ce dont l'expérience sensible nous donne certains exemples. Cette possibilité maintenue ouverte de devenir douteux ou encore de ne pas être, *en dépit de l'évidence*, peut être sans cesse prévue grâce à une réflexion critique sur ce que permet cette évidence. Une évidence apodictique, en revanche, a cette propriété remarquable de n'être pas simplement, en général, une certitude concernant l'être de la chose ou de l'état de choses, évidents en elle, mais aussi de se révéler, pour la réflexion critique, être simultanément l'impossibilité pure et simple de penser leur non-être; elle a donc la propriété d'exclure d'emblée comme étant sans objet le moindre doute concevable²⁶.

Ce passage souligne une différence entre l'évidence adéquate, qui nous a préoccupés jusqu'à maintenant, et l'évidence apodictique,

qui nous préoccupera principalement à partir d'ici. Dans le cas de l'évidence adéquate, et ce malgré qu'elle soit bel et bien une évidence, rien n'empêche qu'elle puisse prochainement s'avérer douteuse et ainsi perdre son statut d'évidence ; nous verrons sous peu que c'est ce qui caractérise la totalité des évidences au sens commun du terme – évidence de l'existence et de la présence de cet ordinateur, de ce bureau, etc. Si, comme l'affirme *Philosophie première*, l'épreuve du doute est constitutive de l'évidence, on remarque que, dans le cas de l'évidence apodictique, le doute en question est absolument incapable d'écrocher d'aucune façon le caractère de certitude absolue qui fait le propre de l'évidence : « l'apodicticité caractérise ce qui est *premier*, à quoi toute évidence médiate renvoie, à savoir : l'inconcevabilité de non-être de la chose ou de l'état de chose évident ; [...] c'est en cela que l'évidence apodictique exclut le doute et peut se redoubler réflexivement sans se détruire²⁷. »

Cela dit, quelle évidence, précisément, peut prétendre au statut particulier de l'apodicticité ? Au début du paragraphe §7, Husserl commence par évoquer une possibilité à laquelle, spontanément, tous semblent accorder crédit : l'évidence de l'existence du monde. Or, le statut d'apodicticité de cette évidence est immédiatement contesté par Husserl²⁸. Il invoque ici le témoignage de l'illusion des sens, dont plusieurs exemples avaient déjà été relatés par Descartes. Même si l'on se tourne vers une définition plus large de l'évidence du monde, au sens par exemple du champ de la totalité de l'expérience possible, celle-ci ne peut pas pour autant prétendre au statut d'évidence apodictique ; le monde pourrait n'être, pour reprendre les termes de Husserl, qu'un « *rêve cohérent*²⁹ ». Husserl en déduit donc qu'on ne peut, au cours de la recherche philosophique, accorder de validité d'être ni aux sciences positives, ni au monde lui-même.

Après avoir précisé la nature du fondement recherché et exclu par avance l'erreur possible qui consisterait à prendre le monde pour ce fondement, Husserl peut désormais procéder à poser l'*ego cogito* compris en tant que subjectivité transcendante comme l'évidence apodictique à même de fonder la philosophie.

Comment parvenir à dégager une évidence qui serait rigoureusement apodictique ? Pour ce faire, Husserl met en place, au début du paragraphe §8, le procédé de la réduction phénoménologique transcendantale (ou époque phénoménologique). Husserl procède à mettre entre parenthèses l'ensemble des étants mondains, des objets du monde. Iso Kern précise à juste titre que la réduction, dans le contexte des *Méditations cartésiennes*, découle de « l'exigence du commencement de la philosophie dans une évidence apodictique³⁰ », exigence à laquelle le procédé de la réduction est en quelque sorte ici suspendu. Mettre entre parenthèses signifie alors n'accorder à ces objets qu'une « prétention d'être³¹ » dans l'horizon de la fondation de la connaissance. Cela inclut les autres humains, les animaux non-humains, les choses sensibles, mais également mon corps, les valeurs, les principes, les productions et les normes culturelles, etc. Que reste-t-il donc, une fois cette mise entre parenthèses effectuée ? Tout simplement : il reste *la vie de ma conscience*. Comme le dit Husserl :

Non seulement la nature corporelle, mais aussi, dans son entier, le monde environnant concret de la vie, au lieu d'être pour moi existant, ne sont plus désormais que de phénomènes d'être. Mais quoi qu'il en soit de la prétention à l'effectivité de ce phénomène, et quelle que puisse être alors ma décision critique, en faveur de l'être ou en faveur de l'apparence, ce phénomène lui-même, entant qu'il est mien, n'est cependant pas rien, mais précisément ce qui rend sans cesse possible pour moi une telle décision critique, et ce qui donc permet également tout ce qui possède à mes yeux sens et valeur en tant qu'être *vrai* – qu'il soit définitivement jugé comme tel ou qu'il faille encore statuer sur son cas. Encore une fois : si je m'abstiens – comme j'ai pu librement le faire et comme je l'ai fait – de toute croyance en l'expérience de telle sorte que l'être du monde de l'expérience soit pour moi invalidé, cette abstention est pourtant ce qu'elle est, et elle est incluse dans tout le flux de la vie de l'expérience³².

Dans cette vie de ma conscience s'esquisse le monde tel que je le connais, avec tout ce que je viens de mettre entre parenthèses. Mais ce monde n'est pas pris au sens naïf du terme – au sens d'une totalité d'objets existants – mais comme phénomène au sein du flux de ma conscience. Dans et par ce geste méthodique, je n'accorde pas créance à la prétention d'être des objets du monde, je ne réponds pas à l'appel qu'ils me lancent. Cette vie de ma conscience découverte par la réduction est sous-jacente et implicitement active dans l'entièreté de ma vie naïve, de ma vie dans l'attitude naturelle que décrivent dans le détail les paragraphes §§27 à 29 des *Ideen I*³³. Elle est ce qui fonde cette expérience naïve du monde, ce par quoi les objectités mondaines sont constituées pour moi : comme Husserl le souligne, « tout ce qui est mondain, tout être spatio-temporel existe pour moi, c'est-à-dire vaut pour moi, par cela même que j'en fais l'expérience, que je le perçois, que je m'en souviens, que j'y pense en quelque manière, que je porte un jugement sur lui, l'évalue, le désire, etc.³⁴ » Or, si cette vie de ma conscience n'est presque jamais thématisée pour elle-même, c'est que l'attitude naturelle en question tend par le fait même à la masquer et à faire passer pour premier un monde qui n'est en réalité ce qu'il est que pour et par rapport à la vie de ma conscience. Husserl attribue par conséquent à l'égo le qualificatif de « transcendantal » pour souligner le « caractère purement phénoménal de la réalité mondaine, et [...] sa dépendance totale et radicale à l'égard de l'être transcendantal³⁵ », pour insister sur la relativité de l'être apparaissant par rapport à la conscience phénoménologique. Il hérite en cela, dans une large mesure, du concept de transcendantal tel qu'il fût thématisé par Kant, mais en le radicalisant³⁶ et en abandonnant – et ce à l'instar de l'idéalisme postkantien – « la possibilité d'un monde de choses-en-soi³⁷ ». Par conséquent, et Husserl fixe par-là le sens spécifique qu'il attribue au terme de « transcendantal » dans l'économie des *Méditations* : « le je lui-même, qui porte en lui ce monde en tant que sens valide et qui, pour sa part, est nécessairement presupposé par ce sens, s'appelle *transcendantal* au sens phénoménologique du terme³⁸ ». L'apodicticité de ce fondement qu'est la subjectivité

transcendantale est, via l'épochè, fermement établie dans la mesure où toute tentative de la mettre en doute impliquerait de réitérer dans et par cet acte même la primauté de la subjectivité transcendantale³⁹. Cette vie de l'*ego*, qui sera décrite par l'égologie phénoménologique à venir à partir de la prochaine *Méditation*, est l'évidence apodictique première à même de servir de fondement à l'ensemble de l'édifice des sciences. C'est en effet à partir d'elle que seront fondés successivement l'effectivité du monde, les sciences particulières, l'intersubjectivité, etc.

2. Le « problème du commencement » chez Husserl

Maintenant que nous avons terminé ce parcours d'ensemble du contenu de la première *Méditation*, nous pouvons nous tourner vers les problèmes soulevés par l'analyse husserlienne.

Les apories de la première *Méditation* sont rendues manifestes dans les remarques critiques que Roman Ingarden formule à son ancien maître à la lecture de ses *Méditations*⁴⁰. Dans ses remarques sur le paragraphe §3, celui-ci interroge le statut des remarques méthodologiques préliminaires de Husserl dans l'économie générale des *Méditations*. Malgré la déclaration maintes fois répétée par Husserl selon laquelle l'idée directrice tirée de l'analyse des sciences régionales ne pourra prétendre avoir une validité qu'à partir du moment où elle sera fondée apodictiquement, il semble difficile de maintenir avec rigueur cette première mise entre parenthèses méthodologique, car sans une forme de validité accordée à cette idée, comment la recherche pourrait-elle tout simplement s'amorcer ? Ingarden formule le problème de la manière suivante : « si nous décidons de mener à bien la première "réduction", celle qui concerne les résultats des sciences, cette décision doit elle-même être *motivée d'une quelconque manière*, donc être fondée. Et cette motivation ou fondation réside dans nombre de suppositions dont la justification n'est pas en fait interrogée ici. En effet, on présuppose ici [...] l'idée et la valeur de la *fondation absolue*⁴¹ [...] » Autrement dit, la « première réduction » opérée dans les *Méditations*, celle qui vise à « mettre d'emblée hors jeu toutes les convictions qui avaient jusqu'alors une validité à nos yeux, et, parmi elles, toutes nos

sciences⁴²», ne trouve son sens que par rapport à l'idée directrice d'une fondation absolue de la connaissance scientifique et à une forme de validité qui se voit nécessairement accordée à cette idée. Comme Ingarden le souligne, cet idéal « motive » forcément la mise entre parenthèses des résultats des sciences particulières plutôt qu'il n'en découle, et intervient dans la recherche phénoménologique – qui se veut absolument dépourvue de préjugés quelconques – comme un « dogme⁴³ » ou un présupposé non-questionné. Si cette idée peut prétendre à être autre chose qu'un dogme, il serait nécessaire qu'elle soit fondée elle-même phénoménologiquement, et alors il faudrait « avoir déjà exercé dans la pratique la réduction phénoménologique transcendantale pour être en mesure de percevoir la possibilité et la nécessité de cette réduction⁴⁴ ». La phénoménologie qui s'amorce dans la première *Méditation* est donc confrontée à un défi de taille : soit elle admet se fonder toute entière sur une idée dont elle accepte dogmatiquement la validité (et contredit par le fait même son intention), soit elle est condamnée à tomber dans une forme de régression à l'infini où l'idée sensée amorcer la recherche doit elle-même être fondée et justifiée par ce qui résulte d'elle dans le cours de l'analyse, c'est-à-dire l'évidence apodictique. Et Ingarden de conclure : « Dans les deux cas, nous nous heurtons à l'impuissance de la méthode consciente, appliquée de façon rigoureusement critique, comparée aux “inspirations” tout à fait fortuites, aux intuitions géniales. Y a-t-il une issue à cela ? (C'est là le problème du *commencement*⁴⁵.) »

Il faut donc se demander si l'entreprise de fonder la philosophie sur une base absolument exempte de préjugés ne se contredit pas elle-même dès le départ, dans la mesure où elle pose un objectif *qui ne peut lui-même être justifié absolument dès le départ*. Le problème auquel fait face Husserl est donc celui « de l'évidence du principe de l'évidence⁴⁶ ». Ce problème prend la forme d'un cercle dans lequel l'idéal posé au départ, une fois évalué à l'aune de la nécessité d'être un *véritable commencement*, c'est-à-dire un commencement dépourvu de préjugés, s'auto-annule puisqu'il est un idéal qui, pour être à la hauteur de sa propre exigence, devrait lui-même être absolument justifié ou fondé à son tour.

Ce problème a-t-il une solution ? Comment sortir de cette aporie ? Ces objections ont comme qualité de faire ressortir une caractéristique essentielle de l'idée de commencement en philosophie : son caractère circulaire. Or, ce cercle peut-il être autre chose qu'un paradoxe insurmontable ?

3. Réponse possible aux objections à Husserl

Concernant ce problème du caractère circulaire du commencement, il importe avant tout de constater que Husserl en était lui-même fortement conscient. De fait, Husserl avait déjà abordé de front cette difficulté au tout début de son parcours philosophique. Dès 1901, dans sa première *Recherche logique*, Husserl soulignait que dans son exposition, l'analyse phénoménologique était forcée de recourir à un ensemble de concepts qui ne sont de prime abord ni fondés sur le plan de la validité conceptuelle, ni élucidés sur le plan du sens. Cela force la recherche à emprunter un cheminement en « zigzag », un cheminement dans lequel les concepts sont posés dès le départ, dans une posture naïve assumée, pour ensuite se voir définis et précisés progressivement au fil de l'analyse et, le cas échéant, corrigés :

La fondation phénoménologique de la logique affronte aussi la difficulté suivante : elle doit nécessairement utiliser dans son exposé même presque tous les concepts à l'élucidation desquels elle vise. C'est à cette difficulté que se rapporte une certaine imperfection absolument irrémédiable concernant la succession systématique des recherches fondamentales phénoménologiques (et relevant en même temps de la théorie de la connaissance). [...] La recherche se meut en quelque sorte en zigzag ; et cette image convient d'autant mieux qu'en raison de l'interdépendance intime des différents concepts de la connaissance, il faut sans cesse revenir aux analyses originaires et les vérifier par les analyses nouvelles, de même qu'il faut vérifier celles-ci par les premières⁴⁷.

Même si, dans la première *Recherche logique*, ces remarques concernent avant tout le rapport entre la sphère logique et son expression dans la prédication⁴⁸, elles peuvent néanmoins permettre

d'éclairer les problèmes auxquels sont confrontées les *Méditations cartésiennes*. Sans entrer pour autant dans la question complexe de l'expression telle qu'elle est théorisée dans la première *Recherche logique*, ces développements montrent qu'il ne faut pas concevoir l'exposé préliminaire que la première *Méditation* consacre aux notions de jugement et d'évidence en termes de *fondement*. Il ne faut pas confondre l'ordre de l'exposé avec l'ordre logique. Les définitions du jugement et de l'évidence servent aux fins de l'exposé seulement, et ces définitions préalables n'entravent d'aucune manière la volonté d'absence de préjugés qui caractérise la recherche.

Le propre de l'évidence apodictique et première dégagée par Husserl réside principalement dans le fait qu'elle ne dépend d'absolument aucun autre fondement qu'elle-même; elle pose absolument son propre caractère d'évidence, sans faire appel à un critère antérieur qui serait plus élevé. Ce faisant, elle résout d'elle-même et par elle-même le problème souligné plus haut de l'évidence du principe de l'évidence⁴⁹. Cette évidence ne consiste qu'en la reconnaissance de l'acte de constitution de l'*ego* transcendantal à l'origine des différents vécus qui composent l'entièreté de notre expérience, de la plus philosophique à la plus quotidienne et naïve. Elle n'est que l'évidence première à laquelle est forcément reconduit celui qui réfléchit rigoureusement, c'est-à-dire qui réfléchit sur les conditions de possibilité incontournables de son propre discours rationnel.

Ce que la méthode en zigzag montre donc, c'est que ce qui se présente de prime abord comme un présupposé dans une recherche qui exige une absence absolue de préjugés n'est en réalité que le tremplin nécessaire et inévitable pour se hisser à une démarche qui serait *effectivement* exempte de préjugés. Une fois l'investigation phénoménologique accomplie, le soi-disant présupposé du commencement se révèle comme un point de départ nécessaire et se voit ultimement converti en présupposé *interne* à la science philosophique, et perd alors par le fait même son caractère de présupposé ou de préjugé: « *In point of fact*,

*transcendental phenomenology is presuppositionless only to the degree that every supposed beginning, i.e., every phenomenological investigation, demands a methodological return and re-examination of the de facto expression of its subject matter as insights into the very heart of the matter develop and deepen*⁵⁰. » Par la méthode en zigzag, Husserl échappe également à l'accusation implicite de pétition de principe formulée par Ingarden, dans la mesure où ce qui est posé comme un point de départ par la méthode en zigzag n'a pas de prime abord une valeur absolue, mais doit par la suite être fondé (ce que Husserl réalise par l'appel à l'évidence apodictique); par le fait même, ce qui était posé au commencement peut toujours se voir corrigé ou invalidé par la suite.

Conclusion

Notre parcours de l'entièreté de la première *Méditation cartésienne* nous a permis d'examiner l'une des manières dont Husserl, durant son parcours, a envisagé la question du commencement de la philosophie. La façon dont les *Méditations* abordent cette question soulève cependant des problèmes de taille qui nécessitent des explications supplémentaires, si le projet d'une philosophie entendue comme science première veut rester à l'abri du risque de reposer sur un présupposé arbitraire et non-questionné qui minerait par le fait même la scientificité de l'entreprise. La voie pour se sortir de cette impasse implique d'assumer le caractère circulaire du commencement, de poser certaines idées qui ne pourront se voir justifier qu'ultérieurement, via ce à quoi elles nous achemineront. Cette justification ne peut s'opérer en dernière instance que par le recours à l'évidence apodictique – à la fois première pierre et clé de voûte de l'ensemble de l'édifice de la connaissance. Ce n'est que par le recours à cette évidence, qui s'auto-fonde absolument, que la connaissance peut réellement débiter dans sa forme scientifique. Le problème que soulève Ingarden, loin d'être insurmontable, est donc plutôt la marque de la radicalité de la démarche de Husserl, et les difficultés de ce type sont celles que doit nécessairement affronter une pensée

qui, au nom d'un idéal de rigueur de la réflexion, entreprend de penser en dehors des préjugés et des fausses évidences et accepte d'aborder de front le problème du commencement de la philosophie.

-
1. Edmund Husserl, *Méditations cartésiennes et Les conférences de Paris*, trad. Marc de Launay, Paris, Presses Universitaires de France (coll. «Épiméthée»), p. 45 [44].
 2. Roman Ingarden, «Remarques critiques du professeur Roman Ingarden de Cracovie» dans Husserl, *Méditations cartésiennes et Les conférences de Paris*, *op. cit.*, p. 218.
 3. Edmund Husserl, *Méditations cartésiennes et Les conférences de Paris*, *op. cit.*, p. 49 [48].
 4. *Ibid.*
 5. *Ibid.*, p. 49-50 [48-49].
 6. *Ibid.*, p. 49 [48].
 7. *Ibid.*, p. 51 [49].
 8. *Ibid.*, p. 51 [50].
 9. *Ibid.*, p. 52 [50-51].
 10. *Ibid.*, p. 52 [51].
 11. *Ibid.*, p. 53 [51].
 12. *Ibid.*
 13. Paul Ricœur, «Étude sur les “Méditations Cartésiennes” de Husserl» dans *Revue Philosophique de Louvain*, vol. 52, n° 33, 1954, p. 79.
 14. Edmund Husserl, *Recherches logiques, tome 3 : Éléments d'une élucidation phénoménologique de la connaissance. Recherche VI*, trad. Hubert Élie, Arion Lothar Kelkel et René Schérer, Paris, Presses Universitaires de France (coll. «Épiméthée»), 1963, p. 144-150 [116-122].
 15. *Ibid.*, p. 146 [118].
 16. *Ibid.*
 17. Edmund Husserl, *Méditations cartésiennes et Les conférences de Paris*, *op. cit.*, p. 54 [52].
 18. *Ibid.*, p. 53 [52].
 19. Edmund Husserl, *Recherches logiques, tome 3 : Éléments d'une élucidation phénoménologique de la connaissance. Recherche VI*, *op. cit.*, p. 147 [118-119].

20. Edmund Husserl, *Philosophie première II*, trad. Arion Lothar Kelkel, Paris, Presses Universitaires de France (coll. «Épiméthée»), 1972, p. 45.
21. *Ibid.*
22. *Ibid.*, p. 48.
23. Edmund Husserl, *Méditations cartésiennes et Les conférences de Paris*, *op. cit.*, p. 54 [52].
24. *Ibid.*, p. 55 [53].
25. *Ibid.*, p. 57 [55].
26. *Ibid.*, p. 58 [56].
27. Paul Ricœur, «Étude sur les “Méditations Cartésiennes” de Husserl», *loc. cit.*, p. 79.
28. Edmund Husserl, *Méditations cartésiennes et Les conférences de Paris*, *op. cit.*, p. 60 [57].
29. *Ibid.*
30. Iso Kern, «Les trois voies de la réduction phénoménologique transcendantale dans la philosophie de Edmund Husserl» dans *Alter. Revue de phénoménologie*, n° 11, 2003, p. 292. Notons au passage que cette approche «cartésienne» n'épuise pas les manières possibles de pratiquer la réduction phénoménologique, comme Kern le montre dans la suite de son article.
31. Edmund Husserl, *Méditations cartésiennes et Les conférences de Paris*, *op. cit.*, p. 61 [58].
32. *Ibid.*, p. 62 [59].
33. Edmund Husserl, *Idées directrices pour une phénoménologie, tome 1 : Introduction générale à la phénoménologie pure*, trad. P. Ricœur, Paris, Gallimard (coll. «Tel»), 1950, p. 87-94.
34. Edmund Husserl, *Méditations cartésiennes et Les conférences de Paris*, *op. cit.*, p. 64 [60].
35. Jean-François Lavigne, *Husserl et la naissance de la phénoménologie (1900-1913)*, Paris, Presses Universitaires de France (coll. «Épiméthée»), 2005, p. 20.
36. *Ibid.*, p. 18-21.
37. Edmund Husserl, *Méditations cartésiennes et Les conférences de Paris*, *op. cit.*, p. 134 [118].
38. *Ibid.*, p. 70 [66].
39. *Ibid.*, p. 65 [62].

40. Roman Ingarden, « Remarques critiques du professeur Roman Ingarden de Cracovie », *op. cit.*, p. 217-218.
41. *Ibid.*, p. 218.
42. Edmund Husserl, *Méditations cartésiennes et Les conférences de Paris*, *op. cit.*, p. 49 [48].
43. Roman Ingarden, « Remarques critiques du professeur Roman Ingarden de Cracovie », *op. cit.*, p. 218.
44. *Ibid.*
45. *Ibid.*
46. Olivier Lahbib, « L'évidence dans les 1^{re} et 3^e Méditations cartésiennes de Husserl » dans *L'enseignement philosophique*, 59^e année, n° 1, 2009, p. 15. L'auteur souligne d'ailleurs que ce paradoxe se rapproche du célèbre « cercle cartésien » : « Pour échapper à la contradiction, Husserl ne doit pas comme l'a fait Descartes s'appuyer sur le modèle d'une science déjà existante (la géométrie en l'occurrence chez Descartes), mais construire vraiment une science nouvelle, sans répéter un modèle préexistant. Mais la pensée d'un tel idéal n'est-il pas plus qu'un présupposé, un préjugé ? Pourtant ce principe de départ doit être évident, et ne pas apparaître comme un préjugé, il faut donc poser la difficulté de l'évidence du principe de l'évidence ! On retrouve ici le paradoxe initial du commencement qui était déjà celui de Descartes, décrit communément par l'expression du "cercle cartésien" : la garantie de la validité de l'évidence nous est donnée par la véracité divine, mais la véracité divine est seulement établie sur le principe de l'évidence dans la pensée humaine. »
47. Edmund Husserl, *Recherches logiques, tome 2 : Recherches pour la phénoménologie et la théorie de la connaissance. Première partie : Recherches I et II*, trad. Hubert Élie, Arion Lothar Kelkel et René Schérer, Paris, Presses Universitaires de France (coll. « Épiméthée »), 1961, p. 18-19 [17].
48. Bob Sandmeyer, *Husserl's Constitutive Phenomenology*, New York, Routledge (coll. « Studies in Philosophy »), 2009, p. 19-25.
49. Olivier Lahbib, « L'évidence dans les 1^{re} et 3^e Méditations cartésiennes de Husserl », *loc. cit.*, p. 16.
50. Bob Sandmeyer, *Husserl's Constitutive Phenomenology*, *op. cit.*, p. 20.

Les expériences de Blaise Pascal : entre physique et rhétorique

CHRISTOPHE HAMEL, *Université Laval*

RÉSUMÉ : L'un est un pionnier des sciences expérimentales et l'inventeur de la calculatrice ; l'autre est un fervent apologiste de la religion chrétienne, proclamant dans ses *Pensées* l'ultime vanité des savoirs humains : comment concilier ces deux portraits de Blaise Pascal ? Dans cet article, nous tentons de le faire en regardant ses travaux de science expérimentale d'un point de vue épistémologique et à la lumière des *Pensées*. Nous remarquons que les comptes rendus expérimentaux de Pascal, d'une part, sont vraisemblablement trafiqués et que, d'autre part, il emprunte lui-même les raccourcis qu'il reproche sévèrement à ses adversaires. Le jeune Pascal était-il, ainsi, le savant orgueilleux et dogmatique que dénoncent les *Pensées* ? Si cette considération est envisageable, nous lui préférons néanmoins une interprétation qui nous dispense d'attribuer au jeune Pascal cette dose d'imbécillité : l'expérience scientifique n'aurait pas pour vertu la *découverte*, mais serait un outil rhétorique ou dialectique en tant qu'elle peut et doit essentiellement *convaincre*.

1. Introduction

À Québec, l'avenue Blaise Pascal croise l'avenue Watt, ainsi que les rues Mendel et Einstein ; dans d'autres villes québécoises, le toponyme pascalien côtoie également ceux de Léonard de Vinci, de Pasteur et d'Edison. C'est là le signe que, dans notre mémoire collective, Pascal siège aux côtés de ces grandes figures associées d'abord aux sciences expérimentales, au contraire notamment

de Descartes qui, bien qu'ayant été mêlé aux mêmes querelles épistémologiques, siège quant à lui auprès des philosophes et hommes de lettres. Pour qui s'initie aujourd'hui à la lecture de ces philosophes, il y a de quoi s'étonner, puisqu'on nous donne d'abord à lire chez Descartes le *Discours de la méthode* et chez Pascal, les *Pensées*. En effet, c'est bien l'ouvrage de Descartes qui claironne l'ambition des sciences modernes à nous rendre « maîtres et possesseurs de la nature », vision qui s'avère concrétisée par nos parcs industriels bordés d'autoroutes – et leurs toponymes ; les *Pensées* de Pascal, quant à elles, clament la vanité totale des savoirs humains, philosophiques comme scientifiques, réservant pour l'homme en la foi chrétienne son seul espoir. C'est dans ce contexte que les travaux de jeunesse de Pascal – parmi lesquels l'invention d'une calculatrice mécanique – nous apparaissent dignes d'un intérêt philosophique, puisqu'il s'agit d'une œuvre pour l'essentiel composée de travaux d'ordre scientifique.

Dans cet article, nous nous intéressons d'abord aux principes que défend le jeune Pascal en ce qui concerne la méthode scientifique. Pour ce faire, nous choisissons comme paradigme le traitement par Pascal de la question de l'existence du vide. Ce choix s'explique par la proximité de ce problème avec les limites de la connaissance humaine : le traitement de la question verse alors aisément dans des considérations méthodologiques, et Pascal se révèle comme un argumentateur farouche sur les questions épistémologiques qui touchent directement ses expérimentations scientifiques. Nous confrontons toutefois cela, dans une seconde section, avec quelques considérations qu'il nous est possible de déduire de sa pratique scientifique effective, c'est-à-dire de ce qu'on rapporte de ses expérimentations telles qu'elles auraient été menées *dans les faits*. Or, nous y constatons deux problèmes : d'une part, les comptes rendus expérimentaux de Pascal sont vraisemblablement trafiqués et, d'autre part, celui-ci emprunte lui-même les raccourcis qu'il reproche sévèrement à ses adversaires.

Nous proposons enfin une interprétation nous permettant de réconcilier non seulement ces deux portraits divergents du physicien Pascal, mais également de rapprocher ce dernier, dans

une certaine mesure, de l'apologiste Pascal, l'auteur des *Pensées* : l'expérience scientifique n'aurait pas pour vertu la *découverte*, mais serait un outil rhétorique ou dialectique en tant qu'elle peut et doit essentiellement *convaincre*.

2. La méthode scientifique selon Pascal

Il importe d'abord, en vue de bien entamer ce parcours, de situer les travaux scientifiques de Pascal, et plus particulièrement en physique, au sein de leur contexte historique : ceux-ci s'inscrivent au sein d'une polémique déjà entamée au sujet de l'existence du vide entre les partisans de deux camps, à savoir les « plénistes » et les « vacuistes ». D'une part, il semble qu'à cette époque les philosophes dans les universités tenaient généralement pour principe la maxime d'Aristote selon laquelle la nature n'admettrait pas le vide, opinion à laquelle s'était accordé également Descartes¹ : cette position est celle que l'on nomme communément « plénisme ». D'autre part, certains physiciens, notamment Galilée, soutenaient que le vide est possible, d'où l'appellation « vacuisme », et cherchaient à le démontrer au moyen de preuves empiriques. La plus marquante parmi celles-ci est sans doute ce qu'on appelle « l'expérience de Torricelli », qui consiste à retourner un tube rempli de liquide dans un bassin contenant lui aussi du liquide. L'extrémité supérieure du tube étant scellée, il se crée entre le haut du tube et le niveau du liquide en partie descendu dans le bassin un espace *vide en apparence* – c'est du moins une appellation prudente sur laquelle s'accordent à la fois plénistes et vacuistes.

Pascal, étant informé en septembre 1646 de cette expérience dite « d'Italie », la reproduit le mois suivant avec l'aide de son père et de l'ingénieur Pierre Petit². Il en fait ensuite une série de variations, qu'il présente dans un livret intitulé « Expériences nouvelles touchant le vide », publié un an plus tard, en octobre 1647. Il s'ensuit un bref échange de lettres entre Pascal et le père jésuite Étienne Noël, un philosophe d'allégeance – aussi étrange que cela nous paraisse – aristotélico-cartésienne³. En réponse aux objections du père Noël, qui prennent la forme d'explications pour

le moins dogmatiques, voire naïves, Pascal offre à son interlocuteur une leçon de méthode, faisant dériver la discussion de la question du vide sur des considérations épistémologiques, notamment quant au statut de la preuve expérimentale à l'égard de la science. C'est en ce sens que nous considérons que la polémique au sujet du vide tient un rôle paradigmatique au sein des travaux scientifiques de Pascal.

Or, ses écrits scientifiques témoignent d'un homme prudent et soucieux de la rigueur de sa démarche. S'il ne cache pas que son intention est de réfuter la maxime traditionnelle selon laquelle la nature n'admet pas le vide, il procède néanmoins par étapes, faisant d'abord admettre qu'il se crée dans les tubes un *vide apparent*⁴. Ce n'est qu'après avoir présenté une série d'expériences qui génèrent de diverses manières un «vide apparent» dans des tubes, seringues ou siphons, ayant fait remarquer le comportement des différentes liqueurs à son égard, qu'il propose de substituer à ce terme celui de vide «véritable», ou encore «absolu» :

Après avoir démontré qu'aucunes des matières qui tombent sous nos sens, et dont nous avons connaissance, ne remplissent cet espace vide en apparence, mon sentiment sera, jusques à ce qu'on m'ait montré l'existence de quelle matière qui le remplisse, qu'il est véritablement vide, et destitué de toute matière.

C'est pourquoi je dirai du vide véritable ce que j'ai montré du vide apparent, et je tiendrai pour vraies les maximes posées ci-dessus, et énoncées du vide absolu, comme elles l'ont été de l'apparent⁵.

Mentionnons au passage que cet extrait est tout à fait frappant pour qui aborde, comme on le fait généralement dans un cursus de philosophie, l'œuvre de Pascal en premier lieu par les textes postérieurs à sa conversion. Prenons à titre d'exemple cet extrait des *Pensées* qui aborde au passage la question du vide :

Il n'y a principe, quelque naturel qu'il puisse être, même depuis l'enfance, qu'on ne fasse passer pour une fausse impression, soit de l'instruction, soit des sens.

« Parce, dit-on, que vous avez cru dès l'enfance qu'un coffre était vide lorsque vous n'y voyiez rien, vous avez cru le vide possible. C'est une illusion de vos sens, fortifiée par la coutume, qu'il faut que la science corrige. » Et les autres disent : « Parce qu'on vous a dit dans l'école qu'il n'y a point de vide, on a corrompu votre sens commun qui le comprenait si nettement avant cette mauvaise impression qu'il faut corriger en recourant à votre première nature. » Qui a donc trompé, les sens ou l'instruction⁶ ?

Tel qu'en témoigne ce passage, l'apologiste Pascal veut montrer la vanité absolue de ces querelles épistémologiques, au sein desquelles on rejette un principe en s'appuyant arbitrairement sur un principe contraire, lui-même aussi vulnérable que le principe qu'on cherche pourtant à disqualifier. Dans ses *Pensées*, en effet, Pascal cherche à montrer que l'homme seul, c'est-à-dire sans Dieu, est totalement dépourvu de moyens tant moralement qu'intellectuellement ; c'est « un néant à l'égard de l'infini, un tout à l'égard du néant, un milieu entre rien et tout⁷ ». La nature n'est pas à la mesure de l'homme, de sorte que toute entreprise visant à la connaître aboutit à de vains débats, au sein desquels, nous l'avons vu, aucun principe de connaissance, empiriste ou rationaliste, ne peut dominer sérieusement le principe adverse. Remarquons toutefois que le physicien Pascal, par son apparente prudence intellectuelle, ne tombe pas immédiatement dans cette dichotomie que relève l'apologiste ; néanmoins, il n'en est pas loin, et c'est ce que nous trouvons étonnant. En effet, le physicien Pascal n'aborde pas précisément le conflit entre les sens et la raison, du moins dans l'extrait que nous avons cité. Il y affirme toutefois que si aucune matière connue ne peut être *perçue* dans l'espace vide en apparence, alors cet espace *est* vide de manière véritable, absolue. Or, nous pouvons dégager deux dimensions de cet énoncé. Cela implique en effet, d'une part, que la prétendue certitude rationnelle que l'on aurait de l'impossibilité du vide est fautive. D'autre part, cette erreur est dévoilée par le biais de la perception sensible, ce qui suppose que, quoi qu'en pensât Descartes, les sens *ne nous tromperaient pas*. Par conséquent, la substitution pascalienne du vide apparent par le vide véritable revient en pratique

à positionner fortement son auteur dans le camp empiriste, contre le rationalisme cartésien. Enfin, malgré ces détours, gardons avant tout en tête que les travaux scientifiques de Pascal, tout en révélant plus ou moins discrètement un fondement empiriste, témoignent d'un esprit méthodique et prudent. En effet, les étapes du raisonnement sont clairement indiquées, de même que la condition dont celui-ci dépend pour demeurer valide : il le sera tant que nous sommes incapables de savoir *empiriquement* qu'une substance quelconque occupe l'espace vide en apparence.

Peu après la publication de ce premier livret, Pascal reçoit une lettre dans laquelle le père Noël lui *explique* pourquoi il serait impossible qu'on ait affaire à un vide, même apparent, dans le tube : «Je dis que c'est un corps, puisqu'il a les actions d'un corps, qu'il transmet la lumière avec réfractions et réflexions [...]. Il faut maintenant voir quel est ce corps.⁸» Si ces lettres de Noël ne nous intéressent pas ici directement, elles nous sont néanmoins utiles pour cerner plus précisément la pensée du jeune Pascal au sujet de la méthode scientifique. Outre son intérêt philologique, la lecture des explications du père Noël nous permet d'abord de constater que la théorie pléniste d'inspiration aristotélicienne n'est pas aussi bête que ne le laisse paraître Pascal. Ensuite, nous pouvons grâce à elle comprendre davantage les références qu'y fait Pascal dans sa réponse et, ainsi, isoler plus précisément en quoi l'expérience de Torricelli est perçue comme critique par rapport à l'existence du vide, c'est-à-dire en quoi elle serait déterminante à l'égard du jugement que nous ferons quant à l'existence du vide. Considérons d'abord ceci : si le tube était débouché, on s'attendrait à ce que le liquide qu'il contient descende jusqu'à un niveau égal à celui du liquide contenu dans le bassin – comme on le voit par exemple lorsqu'on plonge une paille dans un verre : la paille étant débouchée, le liquide est à la même hauteur dans la paille comme dans le verre. Cependant, ce n'est pas ce qui se produit lorsque l'extrémité supérieure du tube est bouchée, puisque le niveau du liquide est alors plus élevé dans le tube que dans le bassin, phénomène que les plénistes interprètent comme la force qu'emploie la nature pour prévenir le vide. Il s'agit là d'une interprétation tout à fait vraisemblable, à ce stade ; Pascal

reconnaît d'ailleurs lui aussi que « la Nature abhorre le vide », mais qu'elle l'admet néanmoins, car « la force de cette horreur est limitée⁹ ». Ainsi, les deux camps reconnaissent que le phénomène généré par l'expérience de Torricelli et ses variantes pascaliennes est anormal, au sens où il ne se produit pas de lui-même dans la nature ; cependant, les raisons que chacun en donne sont tirées de principes contraires l'un à l'autre, quoiqu'aucune ne soit immédiatement incompatible avec l'ensemble des phénomènes observés. Ainsi, l'enjeu crucial du travail de Pascal n'est pas simplement de fournir au « vacuisme » un système de pensée cohérent, mais d'utiliser les expériences scientifiques pour rendre manifeste un phénomène naturel qui contredirait les conséquences dérivées de l'hypothèse pléniste. C'est d'ailleurs ce qu'entame Pascal dans sa réponse – cinglante en d'autres endroits – à la première lettre de Noël :

Vous verrez par là qu'encore que de votre hypothèse s'ensuivissent tous les phénomènes de mes expériences, elle serait de la nature des autres [hypothèses fausses] ; et que demeurant toujours dans les termes de la vraisemblance, elle n'arriverait jamais à ceux de la démonstration. Mais j'espère vous faire un jour voir plus au long, que de son affirmation s'ensuivent absolument les choses contraires aux expériences. [...] s'il est vrai, comme vous le supposez, que cet espace soit plein de cet air, plus subtil et igné, [...] il s'ensuit nécessairement que quand l'espace vide en apparence sera plus grand, une plus grande hauteur de vif-argent doit être suspendue (contre ce qui paraît dans les expériences)¹⁰.

Ce à quoi Pascal fait référence, c'est au fait que la hauteur de l'espace vide dans le tube n'est pas proportionnelle à la hauteur totale du tube, ou encore à celle de la colonne de liquide maintenu à l'intérieur du tube. On s'attendrait en effet à ce que ce soit le cas si une force naturelle maintenait le liquide en suspension pour éviter le vide. Or, la hauteur de la colonne, dans des circonstances atmosphériques normales, est toujours d'environ soixante-seize centimètres. Ainsi, l'explication de Torricelli, voulant que la hauteur de la colonne dépende du « poids » de l'air ambiant,

est plus cohérente avec les phénomènes que celle des plénistes, selon laquelle le liquide serait suspendu vers le haut. Nous tirons de ce constat deux remarques concernant Pascal. Premièrement, nous comprenons pour quelle raison Pascal veut réaliser des variantes de l'expérience au moyen de modèles de la plus grande envergure possible : car, *théoriquement*, plus le tube est haut, plus la différence entre le haut du tube et le haut de la colonne de liquide sera grande, ce qui rend l'expérience visuellement plus convaincante. Aussi la troisième expérience du livret de Pascal se réalise-t-elle à l'aide d'un « tuyau de verre de quarante-six pieds », soit d'environ quinze mètres, dans lequel du vin, « se désunissant d'avec le haut du verre, laisse un espace d'environ treize pieds vide en apparence, où de même il ne paraît qu'aucun corps ait pu succéder¹¹ ». Or, ces treize pieds correspondent à près de huit fois la hauteur de l'espace vide qui se crée dans l'expérience originale de Torricelli. Deuxièmement, nous comprenons alors en quoi l'expérience dite « du Puy-de-Dôme » est déterminante. Celle-ci consistait à porter un tube renversé dans un bassin au sommet de cette montagne, en prenant des mesures à plusieurs endroits. Or, le succès de cette expérience a montré que le niveau de liquide dans le tube variait en fonction de l'altitude, rendant ainsi encore plus vraisemblable l'idée de Torricelli selon laquelle le phénomène dépend de l'air ambiant.

Nous entrevoyons maintenant mieux la relation entre les expériences scientifiques, les phénomènes qu'elles génèrent et les raisons qu'elles nous donnent, conséquemment, d'adhérer ou non à un énoncé. Ces développements au sujet de Pascal et de la question du vide nous auront permis d'indiquer partiellement à partir de quoi nous avons l'habitude de broser le portrait du jeune Pascal comme un savant méthodique et prudent.

3. *Les expériences de Pascal*

Nous devons toutefois apporter certaines réserves à cette description de l'attitude de Pascal, en nous basant non seulement sur ses intentions telles qu'en témoignent ses écrits, mais également sur sa pratique telle qu'elle fut dans les faits, dans la mesure

où il nous est possible de connaître ceux-ci. La première réserve que nous formulerons nous est fournie par le philosophe et historien des sciences Alexandre Koyré, qui a accusé Pascal d'avoir délibérément omis des observations importantes dans ses comptes rendus d'expériences, voire de les avoir carrément trafiqués. Nous aborderons brièvement ses deux principaux points, à savoir ce qui concerne, d'une part, la dimension des équipements utilisés dans les montages d'expériences et, d'autre part, le cas du « bouillonnement » observé dans les tubes.

Rappelons d'abord que Pascal affirme avoir réalisé lui-même¹² les expériences décrites dans le livret et que celles-ci impliquent des équipements de très grande envergure, tel, dans la quatrième expérience, un « siphon scalène, dont la plus longue jambe est de cinquante pieds, et la plus courte de quarante-cinq¹³ », qu'il faut incliner « au-dessous de la hauteur d'environ trente et un pieds¹⁴ ». S'il nous est difficile de bien mesurer la difficulté technique qu'impliquent la fabrication et la manipulation de tels instruments, considérons seulement, en guise d'exemple témoignant des conditions dans lesquelles les expériences étaient pratiquées à l'époque de Pascal, que l'expérience originale de Torricelli, dont le tuyau ne fait que quatre pieds, était elle-même assez difficile à réaliser : en effet, selon Koyré,

les « sçavans et curieux » parisiens, qui ont essayé de refaire à Paris les expériences de Torricelli, n'y étaient pas parvenus, et ce pour une raison d'une certaine importance : les verriers parisiens étaient incapables de leur fournir des tuyaux de verre assez résistants pour supporter la pression de trois pieds de mercure ; les verriers de Rouen étant supérieurs à ceux de Paris, la « sarbacane » (le tube) que Pierre Petit leur commanda, résista¹⁵.

S'il était déjà exceptionnel de réussir l'expérience à l'échelle de quatre pieds, qu'en est-il de celles de Pascal, dont les équipements étaient parfois plus de dix fois plus grands ? Koyré, de nouveau, croit

très peu probable que les verriers du XVII^e siècle, même ceux de Rouen, aient été capables d'en produire un [tuyau de verre de 46 pieds]. En outre, manier un tuyau de 15 mètres n'est pas chose facile [...]. Afin de leur faire exécuter les mouvements impliqués dans les expériences pascaliennes, on a besoin d'échafaudages, d'appareils de levage, bref d'une installation industrielle beaucoup plus puissante et plus compliquée que celle qu'on l'on emploie normalement sur les chantiers de construction de bateaux. [...] Il est un peu étonnant que Pascal ne nous en ait donné ni description, ni dessin¹⁶.

En effet, des explications supplémentaires quant aux conditions techniques requises pour la réalisation de ces expériences auraient permis, au bénéfice de Pascal, de diffuser plus largement en Europe le phénomène critique qu'il observait dans les tubes et qui, à ses yeux, confirmait hors de tout doute la possibilité physique du vide.

Cependant, ce ne serait pas la seule entorse qu'aurait faite Pascal à la transparence que requiert la méthode scientifique, notamment en ce qui a trait à la communication des phénomènes. En effet, les physiciens qui ont réalisé cette expérience de l'époque de Pascal à aujourd'hui sont unanimes sur le fait qu'on observe dans le tube un bouillonnement du liquide, d'ailleurs particulièrement prononcé dans des tubes de grande envergure tels que ceux que requièrent les expériences pascaliennes :

Le phénomène du bouillonnement ne pouvait pas ne pas se produire dans les tuyaux de Pascal : il est inévitable, et lorsque, en 1950, l'expérience de Pascal fut reproduite au Palais de la Découverte (c'est à cette occasion-là qu'on s'aperçut de la difficulté de se procurer un tube de verre long de 15 mètres ; on y renonça finalement en le remplaçant par un assemblage de tuyaux de 2,55 m), on s'aperçut que l'eau bouillonnait. Et même assez violemment.

Ce phénomène pouvait-il avoir échappé à Pascal ? Je ne le crois pas – d'ailleurs, l'admettre serait prononcer une condamnation de Pascal-expérimentateur¹⁷.

C'est d'ailleurs après avoir observé des bulles dans ses propres expériences que « Roberval, qui, en 1647, avait [...] violemment pris parti pour Pascal [...], en 1648, brusquement se ravise¹⁸ ». En effet, l'apparition de bulles montant dans le tube suggère qu'un gaz se libère à l'intérieur du tube, et donc que celui-ci n'est plus vide, voire ne l'a jamais été, de sorte qu'on puisse difficilement au moyen de cette expérience convaincre un adversaire récalcitrant de l'existence du vide. Koyré conclut de ces différentes considérations que Pascal, tout au moins, « ne nous a pas donné le récit complet et exact des expériences qu'il a faites, ou imaginées ; ce qui projette une lumière singulière sur sa polémique avec le père Noël, et, de plus, modifie sensiblement l'image traditionnelle de Pascal, expérimentateur sagace et prudent¹⁹ ».

Revenons alors un moment sur ce débat avec Noël, qui prend à la lumière de ces révélations une allure plus rhétorique qu'on ne l'aurait cru de prime abord. Dans la présentation que nous avons faite de quelques éléments de cet échange de lettres, Pascal paraît comme un honnête défenseur de la vérité et Noël, comme un personnage borné et dogmatique. On sent alors chez Pascal une tension difficilement réconciliable entre, d'une part, la prudence épistémologique qu'il prône et, d'autre part, la vigueur avec laquelle il s'attaque aux objections du père Noël. En effet, dans la mesure où la réfutation définitive n'est attendue que dans le *Traité* complet sur le vide, Pascal ne peut se permettre, pour l'instant, que de formuler au sujet du vide une hypothèse non confirmée et concurrente aux autres, en tant que celles-ci ne sont pas encore communément reconnues comme absurdes. Néanmoins, Pascal ne cache pas qu'il était à l'avance profondément convaincu de la vérité de son hypothèse, écrivant en ouverture de son livret que l'expérience de Torricelli « [le] confirma dans la pensée où [il avait] toujours été, que le vide n'était pas une chose impossible dans la Nature, et qu'elle ne le fuyait pas avec tant d'horreur que plusieurs se l'imaginent²⁰ ». Ainsi, s'il reproche au père Noël d'appuyer ses arguments sur des principes incertains, on pourrait, dans le cadre de l'exercice du débat, reprocher à Pascal lui-même de poser sans fondement logique l'identité du vide apparent

et du vide véritable. En effet, s'il se soumet à la même méthode qu'il impose à son adversaire, il ne remportera le débat qu'à condition de prouver non seulement l'absence de fondement, mais encore l'absurdité manifeste des théories de ses concurrents.

Or, le cours du temps nous apprendra, par l'absence ou la perte de ce *Traité du vide* tant attendu²¹, l'échec de Pascal à prouver publiquement l'existence du vide par l'entremise de sa méthode empirique; cela n'empêche pas que les idées en science et en philosophie de la nature aient évolué et que, sans qu'on sache précisément dans quelle mesure Pascal y contribua, l'idée de l'existence du vide véritable et absolu fasse généralement consensus aujourd'hui en physique. Sans qu'il nous soit possible de nous étendre sur la question, il semble qu'il y ait eu là un profond changement de mentalité au sein des sciences naturelles. Il nous paraît nécessaire de remarquer ce changement de perspective fondamentale au sujet de la question du vide, tout en l'isolant dans une certaine mesure du rôle qu'y auraient tenu les expériences scientifiques, puisque l'enjeu dont il est question, à savoir si le vide apparent est véritablement vide ou s'il contient un corps absolument imperceptible, ne relève pas de l'empirie – en effet, le vide et un corps qu'on suppose imperceptible sont tous deux, par définition, insaisissables par les sens. Par conséquent, la croyance en la possibilité du vide, bien qu'elle soit sujet à débat, serait une idée *a priori*, au sens où elle n'est pas directement déterminée par les données issues des sens. L'attachement du jeune Pascal à cette question le rapprocherait alors, curieusement et bien plus qu'on ne l'aurait soupçonné, de la pensée de Descartes²², quoique le contenu de leurs jugements respectifs sur l'existence du vide aille dans des directions inverses.

4. La science pascalienne : entre physique et rhétorique

Est-il possible, alors, de réconcilier ces différents portraits de Pascal en un seul, qui porterait un sens univoque? L'interprétation que nous proposons des textes de Pascal sur le vide, en considération de ce problème, est qu'il ne revêtirait l'habit de l'empiriste que dans la sphère publique qui se rattache aux questions scientifiques, alors

qu'il considérerait dans l'intimité que l'idée de l'existence du vide appartient en quelque sorte aux axiomes tels qu'il les décrit dans son traité «De l'esprit géométrique». Il y donne en effet des exemples d'objets mathématiques – le mouvement, le nombre, l'espace et le temps –, qu'on peut toujours comparer à des semblables plus grands ou plus petits sans jamais arriver ni à une limite de grandeur ni à un néant : or, selon Pascal lui-même,

ces vérités ne se peuvent démontrer, et cependant ce sont les fondements et les principes de la géométrie. Mais comme la cause qui les rend incapables de démonstration n'est pas leur obscurité mais au contraire leur extrême évidence, ce manque de preuve n'est pas un défaut, mais plutôt une perfection²³.

Toutefois, tout comme dans le cas du vide, l'évidence d'une proposition n'empêche pas qu'on puisse la contester verbalement. C'est pourquoi Pascal affirme qu'il n'y a «point de géomètre qui ne croie l'espace divisible à l'infini. On ne peut non plus l'être sans ce principe qu'être homme sans âme.²⁴» Pourtant, Pascal s'applique ensuite à expliquer assez longuement l'évidence de ce principe, ce qui donne à penser qu'un débat avait pourtant lieu entre les géomètres qui y adhéraient et ceux qui, sans y adhérer, se prétendaient géomètres.

Puisque cette situation nous rappelle la polémique sur le vide, nous proposons l'idée qu'il existerait peut-être, selon Pascal, une espèce d'axiomes portant sur les propositions physiques. De même, il y aurait parmi les physiciens des cas analogues à ces faux géomètres : ceux qui, comme le père Noël, sont incapables de se représenter mentalement un espace vide sans corps ne seraient alors pas disposés à saisir les principes mêmes de la physique. Autrement dit, le physicien véritable, parce qu'il possède dans toute leur évidence les premiers principes de sa science, *peut* raisonner démonstrativement en faisant dériver l'évidence de ces principes vers des propositions ultérieures, plus complexes. En revanche, lorsqu'il s'agit de débattre, dans la sphère publique, de la vérité d'un tel principe, on ne peut invoquer des éléments antérieurs

et mieux connus pour l'y appuyer²⁵, parce qu'il n'existe pas de tels éléments. On peut toutefois discourir de manière pédagogique, tel qu'on le ferait par exemple pour faire comprendre à quelqu'un que *le tout est nécessairement plus grand que sa partie*. C'est donc de cette manière qu'interviendrait elle aussi l'expérience scientifique : en tant qu'auxiliaire sensible de la connaissance, capable de disposer – médiatement – un sujet à saisir l'évidence d'un principe.

Pour terminer cet exposé de la méthode scientifique vue par Pascal, notons que l'interprétation que nous avons développée permet également de rapprocher, quant à leur forme, les travaux de jeunesse de Pascal de ses travaux de maturité, dans lesquels il en rejette pourtant le contenu. Pour éclaircir cette idée, exposons d'abord brièvement la distinction qui est faite dans la *Préface sur le traité du vide* entre les matières qui appartiennent ou non au raisonnement :

Dans les matières où l'on recherche seulement de savoir ce que les auteurs ont écrit, comme dans l'histoire, dans la géographie et dans la jurisprudence, dans les langues et surtout dans la théologie, [...] [c']est l'autorité seule qui nous en peut éclaircir. Mais où cette autorité a la principale force, c'est dans la théologie, parce qu'elle y est inséparable de la vérité [...].

Il n'en est pas de même des sujets qui tombent sous les sens ou sous le raisonnement : l'autorité y est inutile ; la raison seule a lieu d'en connaître. Elles ont leurs droits séparés : l'une avait tantôt tout l'avantage ; ici l'autre règne à son tour²⁶.

Pascal divise ici très clairement le domaine de la connaissance en deux parties, les affaires humaines et spirituelles étant d'un côté et celles de la nature, de l'autre. Or, on peut selon Pascal connaître avec évidence dans ces deux cas, que ce soit, d'une part, l'existence de Dieu ou bien, d'autre part, un axiome géométrique. Or, nous avons vu dans ce dernier cas que l'axiome n'est soutenu par aucun principe antérieur. Il semble donc qu'il en aille de même également pour les vérités théologiques, sans quoi Pascal devrait

admettre qu'il ne croit pas en premier lieu à l'existence de Dieu, mais aux propos de la personne qui l'en a convaincu ; ce serait bien entendu une difficulté théologique qui ne servirait pas la cause de son apologie. Ainsi, chacun des deux domaines de la connaissance posséderait un moyen approprié de conduire l'incroyant à ressentir l'évidence. L'autorité ne serait donc pas, dans les affaires humaines et spirituelles, le principe de la connaissance elle-même, mais plutôt celui de sa transmission, de manière tout à fait analogue à l'expérience vis-à-vis de la connaissance des choses naturelles.

Nous espérons par là faire surgir le parallélisme que nous voyons entre les œuvres scientifiques de Pascal et ses *Pensées* dans lesquelles on peut lire par exemple ceci :

L'homme n'est qu'un sujet plein d'erreur, naturelle et ineffaçable *sans la grâce* [nous soulignons]. Rien ne lui montre la vérité. Tout l'abuse ; ces deux principes de vérités la raison et les sens, outre qu'ils manquent chacun de sincérité, s'abusent réciproquement l'un l'autre.²⁷

Dans ce contexte, où tout espoir de vérité est vain, sinon par la grâce, qui dépasse les moyens de l'homme, le discours apologétique – que pratique Pascal, en témoigne cette référence à la grâce divine – se trouve dans une posture maladroite, possiblement contradictoire. En effet, l'apologétique fait usage de raisonnements et de rhétorique, des moyens pourtant incompatibles avec la vérité de la foi, puisqu'étant ainsi opérables au niveau de la raison humaine, ils se retrouvent eux-mêmes soumis à ce règne de l'erreur. Par conséquent, bien que l'apologie ait pour but de conduire l'homme vers la grâce, qui constitue pour lui la seule issue possible, elle le fait, en tant qu'elle est un discours, par des moyens qui ne sont bons qu'à « l'abuser ». Ce paradoxe devrait nous paraître familier, au sens où l'apologie y tient un rôle similaire à celui de la méthode empirique des sciences, telle que nous l'avons exposée en ces lignes, relativement à la connaissance de la nature, c'est-à-dire un rôle auxiliaire, qui ne permet l'accès à la vérité que de façon médiate.

5. Conclusion

Pascal, dans les textes que nous avons cités, touche à un principe fondamental de la philosophie des sciences. En rejetant les arguments du père Noël sur la base de l'impossibilité de déterminer précisément et définitivement la cause d'un phénomène observable, il invoque plus ou moins directement le principe selon lequel on peut infirmer une hypothèse, mais non la confirmer, ce qui est parfois appelé en philosophie des sciences la thèse de « Duhem-Quine²⁸ » et qui rappelle également certains travaux de Karl Popper²⁹. Pascal aura été personnellement confronté à ce problème après avoir fait réaliser l'expérience du Puy-de-Dôme par Périer, son beau-frère. En effet, alors qu'on rapporte que Périer se réjouissait³⁰ du succès de son expérience, des contemporains qui l'ont reproduite à l'étranger, tels Hobbes et Boyle, y ont vu que l'hypothèse de Pascal n'en était *pas infirmée*, sans plus³¹.

Il en va de même de la solution peut-être audacieuse que nous pensons avoir trouvée au problème soulevé au sein des textes de Pascal : elle dépend d'une série de prémisses qui n'ont pas pu être toutes vérifiées historiquement, de sorte qu'elle est faillible, au même titre que tout autre échafaudage intellectuel. Michel Le Guern, notamment, invoque simplement la « multiplicité de ces témoignages³² » élogieux à l'égard de Pascal pour rejeter en bloc les propos de Koyré : cela nous semble bien trop facile. De fait, outre Roberval, que nous avons cité, d'autres contemporains de Pascal avaient émis des doutes sur ses rapports d'expériences – et on ne parle pas ici seulement de jésuites³³, premiers adversaires intellectuels de Pascal et des jansénistes dont il était proche, mais également d'empiristes parmi les plus purs, tel Boyle lui-même³⁴. En effet, il nous semble que Koyré ait ouvert au xx^e siècle une brèche dans un souvenir peut-être trop embelli du savant Pascal dont la mémoire habite aujourd'hui nos quartiers industriels. Car rien n'empêche que ce dernier, dont nous ne doutons pas qu'il fût par ailleurs un génie, ait aussi été, par moments, un mauvais joueur.

1. Voir notamment Michel Le Guern, « Notice », dans Blaise Pascal, *Œuvres complètes*, tome I, Paris, Gallimard (Bibliothèque de

- la Pléiade), 1998, p. 1082 : «La question du vide, qui occupe dans les débats scientifiques de l'époque une place importante, révèle une ligne de clivage qui ne correspond pas tout à fait à l'opposition habituelle entre la "nouvelle science" et la tradition scolastique [...]. La physique aristotélicienne et Descartes se rejoignent dans le refus d'admettre le vide, refus fondé sur une sorte d'impuissance intellectuelle à concevoir un espace comme existant par lui-même, autrement que comme un accident du corps. »
2. *Ibid.*, p. 1076.
 3. Voir *ibid.*, p. 1082 : «Physicien estimé, Étienne Noël affiche sa fidélité aux idées d'Aristote, mais c'est un esprit ouvert. Adrien Baillet écrit à son sujet, dans *La Vie de Monsieur Descartes* [Paris, Horthemels, 1691 (V, 8)] : "Le Père Noël, quoique péripatéticien de profession, n'était pas fort éloigné des sentiments de M. Descartes." »
 4. Blaise Pascal, «Expériences nouvelles touchant le vide», dans *Œuvres complètes*, tome I, *op. cit.*, p. 356-362.
 5. *Ibid.*, p. 364.
 6. Blaise Pascal, «Pensées», § 41, dans *Œuvres complètes*, tome II, Paris, Gallimard (Bibliothèque de la Pléiade), 2000, p. 554.
 7. *Ibid.*, § 185, p. 610.
 8. Étienne Noël, «Lettre du P. Étienne Noël à M. Pascal», dans Blaise Pascal, *Œuvres complètes*, tome I, *op. cit.*, p. 373.
 9. Blaise Pascal, «Expériences nouvelles touchant le vide», *loc. cit.*, p. 364.
 10. Blaise Pascal, «Réponse de Blaise Pascal au très Révérend Père Noël», *ibid.*, p. 383.
 11. Blaise Pascal, «Expériences nouvelles touchant le vide», *loc. cit.*, p. 359.
 12. *Ibid.*, p. 355.
 13. *Ibid.*, p. 359.
 14. *Ibid.*, p. 360.
 15. Alexandre Koyré, «Pascal savant» [1954], dans *Études d'histoire de la pensée scientifique*, Paris, Gallimard (Tel), 1973, p. 378 ; la mention des «sçavans et curieux» réfère au début du compte rendu de Pascal, cf. «Expériences nouvelles touchant le vide», *loc. cit.*, p. 356.
 16. Alexandre Koyré, *loc. cit.*, p. 382.
 17. *Ibid.*, p. 383-384.
 18. *Ibid.*, p. 384.
 19. *Ibid.*, p. 384-385.

20. Blaise Pascal, «Expériences nouvelles touchant le vide», *loc. cit.*, p. 356.
21. Voir Michel Le Guern, «Chronologie», dans Blaise Pascal, *op. cit.*, tome I, p. xxxviii : «Juillet-août [1651] : lettres de Pascal à M. de Ribeyre, où il indique qu'il termine un *Traité du vide*, dont ne restent qu'une préface et quelques fragments [...]». On ne sait pas avec certitude, à ce jour, si le traité n'a jamais paru publiquement ou s'il a été publié, puis perdu.
22. Cette dernière remarque nous est en partie inspirée par Desmond M. Clarke, «Pascal's philosophy of science», dans Nicholas Hammond (éd.), *The Cambridge Companion to Pascal*, Cambridge University Press, 2003, p. 118 : «Pascal's quest for certainty enticed him, against the acknowledged implications of his own insights, to reconstruct scientific theory in the form of geometrical demonstrations. The same motivation explains why he adopted the rhetoric of positivism; [...] his explicit reflections on scientific theory, the conviction displayed in his polemical debate about the nature of the apparent vacuum in barometric tubes, and the final presentation of his scientific results in the two *Traités* of 1663, all suggest that physics could emulate the demonstrative rigour of geometry.»
23. Blaise Pascal, «De l'esprit géométrique», dans *Œuvres complètes*, tome II, *op. cit.*, p. 163.
24. *Ibid.*, p. 164.
25. C'est d'ailleurs ce que tente de faire le père Noël, et Pascal le lui reproche dans un passage que nous n'avons toutefois pas eu l'occasion de citer. Cf. «Réponse de Blaise Pascal au très Révérend Père Noël», *loc. cit.*, p. 379.
26. Blaise Pascal, «Préface sur le traité du vide», dans *Œuvres complètes*, tome I, *op. cit.*, p. 452-453.
27. Blaise Pascal, «Pensées», *loc. cit.*, § 41, p. 555.
28. Voir Steven Shapin et Simon Schaffer, *Leviathan and the Air-Pump: Hobbes, Boyle and the Experimental Life*, Princeton (NJ), Princeton University Press, 2011 [1985], p. 112.
29. Voir notamment *La logique de la découverte scientifique et Conjectures et réfutations*.
30. Desmond M. Clarke, *loc. cit.*, p. 107.
31. Steven Shapin et Simon Schaffer, *op. cit.*, p. 85, 91 et 186.
32. Michel Le Guern, «Notice», *loc. cit.*, p. 1077.
33. Tel Francis Line. Cf. Steven Shapin et Simon Schaffer, *op. cit.*, p. 164.
34. *Ibid.*, p. 55.

Le traitement de la métaphore chez John Searle. Analyse et critique.

ALEXANDRE PAQUET, *Université Laval*

RÉSUMÉ : Le présent texte vise à exposer la pensée d'un auteur important de la tradition en philosophie du langage, John Searle, en rappelant les différents points de son explication sur l'usage de la métaphore. Il vise plus particulièrement à aborder de manière critique sa méthode d'analyse quant à ce procédé littéraire. On y retrouvera une exposition de sa propre théorie et de sa méthode d'évaluation des métaphores. Les problèmes de cette matrice évaluative seront soulevés et une solution sera suggérée.

1. Introduction

Qui s'enquiert de la philosophie du langage selon une progression historique sera premièrement confronté à des réflexions de nature sémantique. Ce n'est que plus tardivement que la philosophie analytique s'est aussi intéressée à la pragmatique, l'usage du langage par les locuteurs.

Ce texte illustre cette évolution historique et s'y plonge en orientant son propos autour d'un type d'énonciation précis : la métaphore. En effet, il apparaîtra clair que la compréhension de cette figure littéraire ne peut être achevée par une analyse sémantique. Plusieurs philosophes ont tenté d'expliquer son fonctionnement et les modalités de sa compréhension. Nous aborderons ici la théorie de John Searle, exposée dans son texte¹.

Notre développement progressera selon la planification suivante : nous exposerons d'abord l'introduction au problème opérée par l'auteur lui-même. Ensuite, nous traiterons de sa théorie explicative du fonctionnement et de la compréhension

des métaphores, puis des conséquences de cette dernière, soit son prolongement dans une matrice évaluative élaborée par Searle. Enfin, nous tenterons de montrer comment la dimension évaluative de la théorie searléenne au sujet des métaphores expose ses propres lacunes et son incapacité à comprendre ce qu'est la métaphore fondamentalement. Le texte se conclura sur une lecture alternative et originale du problème.

2.1. Introduction de la problématique.

Searle commence son texte en posant une série de questions au sujet de la métaphore. Celle qui ressort initialement comme étant la plus importante est la suivante : « Comment fonctionne la métaphore [?]² ». Cette question guide le premier développement de Searle, mais l'enquête sur le fonctionnement de la métaphore est immédiatement mise en suspens puisque Searle doit développer une réflexion préliminaire générale qui mettra en lumière les conditions de possibilité d'une métaphore.

Cette réflexion préliminaire peut être résumée de la manière suivante : il est peu problématique de convenir que la métaphore soit identifiée comme un certain type d'énonciation particulier. Searle distingue deux types d'énonciations ; les unes sont littérales, les autres non-littérales. Elles diffèrent en ce que les premières laissent transparaître une convergence, voire une identité entre le sens des mots employés par le locuteur et le sens exprimé par ce même locuteur³. Ces énonciations regroupent l'ensemble des phrases itérées généralement dans les contextes où les gens veulent dire quelque chose de très précis, tel que « Le papier est sur la table », ou encore « Ouvrez-moi la porte ! ». Les secondes sont définies au contraire par une divergence entre ce que les mots veulent dire et ce que le locuteur exprime. Ces énonciations peuvent survenir lors de l'utilisation de procédés comme l'ironie, ou dans l'expression poétique.

Pour illustrer notre propos, on pourrait comparer deux énonciations : la première, littérale, serait « Jean mange de façon malpropre », et la seconde, non-littérale, « Jean est un porc ». Cette comparaison permet de mettre en lumière le caractère non-

littéral de la seconde énonciation, puisqu'elle peut signifier deux états de fait distincts, selon l'interprétation : d'une part, elle peut signifier exactement ce que la première énonciation avançait, c'est-à-dire que Jean est malpropre lorsqu'il mange, ou d'autre part, lorsqu'interprétée littéralement, peut signifier que « Jean » est un nom attribué à un représentant de la famille des cochons domestiques. C'est la tension résultant de cette ambiguïté interprétative qui rend initialement possibles les énonciations non-littérales : sans cette ambiguïté, il n'y aurait qu'énonciations littérales.

Concluons provisoirement que la métaphore ne peut relever du discours littéral introduisant dans l'expression une convergence entre le sens des mots et le sens exprimé par le locuteur, mais relève plutôt du second cas : la métaphore, pour être, doit relever du discours non-littéral, ce qui introduit une ambiguïté dans l'interprétation de l'énoncé par l'auditeur et qui mène ce dernier à conclure que le sens des mots employés par le locuteur n'exprime pas directement le sens que le locuteur souhaite transmettre. Bref, le vécu de l'ambiguïté dans l'interprétation d'un discours fait déduire la présence d'une divergence entre le sens des mots et celui exprimé par le locuteur. C'est cette divergence qui rend possible la métaphore.

Ayant ainsi identifié le genre des énonciations pouvant devenir métaphoriques, soit celles non-littérales, on peut se demander comment émerge cette divergence. Or, Searle spécifie que le sens des mots est en soi stable, et ne varie que très peu⁴. Pensons simplement aux définitions contenues dans les dictionnaires. Ce serait plutôt l'utilisation des éléments linguistiques qui rend possible la divergence, nous dit Searle, entre le sens usuel des mots et leurs sens dérivés. Pourquoi et comment le locuteur provoque-t-il la divergence dans son utilisation des éléments linguistiques, ou, pour le dire autrement, pourquoi le locuteur tente-t-il de s'exprimer en utilisant des mots qui, a priori, n'expriment pas exactement sa pensée ? Searle ne pose pas cette question, mais prend la divergence comme un fait. Ce qui l'intéresse, c'est *comment* la divergence peut être *dépassée* par l'auditeur au moment de la compréhension. Cependant, cette compréhension ne peut s'opérer

que sous les balises de certains principes, qu'il entend identifier et expliquer⁵.

Cette précision quant à l'orientation du questionnement searléen constitue une base pour la compréhension de notre critique de la théorie de l'auteur : ce dernier se concentre premièrement sur le fonctionnement de l'énonciation métaphorique dans le but d'éclairer sa compréhension par l'auditeur, tandis qu'il nous apparaîtrait pertinent de comprendre les causes de l'utilisation d'un procédé de communication indirect (introduisant une divergence dans le discours, et provoquant l'ambiguïté). Nous soutenons ainsi que le fait d'écarter ce questionnement ne représente pour l'instant qu'un simple risque, mais la suite de notre développement mettra en lumière les conséquences de cette suspension (la transformation du risque en erreur). Bref, les réponses possibles à la question du « pourquoi ? » des métaphores, les raisons de leur existence sont pour l'instant recouvertes par la question du « comment ? » chez Searle. Notre tâche consistera donc à rester attentifs à l'éclaircissement qu'offrira Searle quant aux raisons de l'usage des métaphores, et de l'évaluer à la lumière des développements de sa théorie. En devançant ici notre propos, nous préparons le lecteur à la suite, qui, nous l'espérons, fera émerger les problèmes de la théorie searléenne, mais aussi les possibilités de leurs dépassements.

En glissant ainsi de ces considérations sémantiques, c'est-à-dire sur le sens des mots, à certaines qui relèvent davantage de la pragmatique, c'est-à-dire de l'usage de la langue par les locuteurs, Searle énonce que la compréhension des discours, dont l'éclaircissement est nécessaire pour comprendre le dépassement de la divergence qu'introduit caractéristiquement la métaphore, est en général fondée sur deux principes : une compréhension de la langue, d'un côté, et le partage entre le locuteur et l'auditeur de certaines connaissances d'« arrière-plan » de l'autre, où on peut reconnaître le partage de notions factuelles, tant contextuelles qu'existentielles⁶.

Cependant, bien que ces deux principes suffisent à la compréhension des discours littéraires, ils semblent insuffisants

pour opérer une exhaustive compréhension des énonciations non-littérales. En effet, la non-littéralité, qui introduit une division dans le comprendre (devant dès lors déterminer simultanément le sens des mots et l'intention du locuteur) rend nécessaire l'éclaircissement du dépassement de cette divergence dans l'énonciation (entre signification sémantique et locutrice)⁷.

Cette insuffisance deviendra explicite si, reprenant nos exemples, on tente successivement d'expliquer la compréhension de nos deux énonciations selon les principes évoqués. Sur la base de la compréhension du sens des mots et sur celle de connaissances contextuelles communes, un auditeur peut facilement comprendre l'énonciation « Jean mange de façon malpropre ». Mais comment l'auditeur peut-il comprendre la même chose, c'est-à-dire interpréter le même message, en entendant l'énonciation « Jean est un porc » ? Si on tente de l'expliquer sur la base de connaissances « d'arrière-plan », telles que la personnalité de Jean, ou l'habitat des cochons domestiques, ou encore sur la définition des mots, le lien entre les deux énonciations, bien qu'existant dans les faits, demeure obscur.

Pour exposer le fonctionnement des métaphores, il faudra ainsi mettre en lumière les conditions de possibilité du dépassement de la divergence, caractéristique du discours métaphorique, en vue d'expliquer comment un auditeur peut comprendre non pas seulement ce que les mots signifient, mais aussi ce que le locuteur veut réellement exprimer par l'utilisation de ce vocabulaire⁸. Notre questionnement directeur devient : comment peut-on expliquer le dépassement de cette divergence par l'auditeur qui comprend le sens de l'énoncé métaphorique ?

L'explication searléenne du fonctionnement de la métaphore est cohérente, comme nous le verrons au terme de la prochaine section. Elle vise principalement l'explicitation du sens de la métaphore, et aboutit dans la paraphrase. C'est le prolongement de cette explication dans une dimension évaluative, menant à une appréciation et une dépréciation des métaphores particulières, qui est problématique, mais nécessaire pour Searle. Nous réintroduirons alors dans une perspective critique le questionnement relatif aux

raisons qui poussent le locuteur à utiliser la métaphore, plutôt qu'un énoncé littéral pour neutraliser le problème en émergence.

La suite de notre texte consistera à suivre Searle dans son mouvement explicatif du fonctionnement des métaphores, puis à montrer comment sa compréhension du fonctionnement des énonciations métaphoriques provoque la nécessité d'une dimension évaluatrice. Nous soutiendrons dès lors que c'est l'insuffisance de sa compréhension des motifs qui poussent le locuteur à choisir la métaphore qui a mené Searle à constituer une matrice évaluative des métaphores, matrice problématique que nous entendons analyser dans le but de la critiquer en exposant la source de ses lacunes.

2.2. Exposition de la théorie explicative de la métaphore.

Dépassement de la divergence par la formalisation.

L'auteur, nous l'avons explicité dans la précédente section, cherche à éclairer un point précis au sujet des métaphores. Puisqu'elles sont caractérisées par une divergence entre le sens des mots et le sens que leur donne le locuteur (sens exprimé), et puisque la compréhension de la métaphore par le locuteur implique le dépassement de cette divergence, Searle détermine une structure formelle permettant ce dépassement et qu'il applique aux métaphores. Cette structure nécessite d'identifier au minimum trois variables : S, P, et R⁹. S renvoie au sujet de l'énonciation métaphorique, P est un prédicat ou un objet qui est mis en relation avec le sujet (S), et finalement R est un terme (absent de l'énonciation sous sa forme proférée, certes, mais) qui est tout de même signifié par le locuteur, de manière sous-entendue. R constitue alors le terme sur lequel la métaphore se base pour construire son sens, sens déterminé par la liaison entre S et P. Reprenant notre exemple, S renverrait à «Jean» et P renverrait à «Porc».

Ces variables sont ainsi réunies ensemble suivant le modèle formel¹⁰ suivant : (2.2A) «S est P», qui évoque «S est R».

Il est essentiel de noter que la première partie de la formule est l'énonciation métaphorique proférée par le locuteur, et que

la deuxième partie représente ce que le locuteur veut réellement communiquer. Dans l'analyse d'une métaphore, il faut évidemment identifier ce à quoi les trois variables renvoient, mais aussi préciser ce que signifie «évoquer¹¹». C'est la tâche principale de la recherche de Searle¹², qui permet la construction de sa propre théorie d'explication des métaphores.

Si la formule 2.2A est valide, il ne nous reste donc qu'à préciser comment elle est articulée lors de la compréhension par l'auditeur pour donner solution au mystère évoqué lors de la mention du processus de dépassement de la divergence. Conséquemment, Searle utilise un procédé de construction de sa théorie qui commence avec l'adoption de la position de l'auditeur, qui entend une énonciation métaphorique, et à qui incombe la tâche de comprendre la métaphore.

Cependant, Searle expose initialement certaines observations générales: il doit y avoir *de facto* une ressemblance entre P et R, nécessaire pour que ces deux termes de la formule puissent entrer en relation avec S¹³. De plus, R (le terme explicitant la possibilité du lien S-P), tout en étant initialement indéterminé, ne peut demeurer dans cet état d'indétermination si la compréhension doit être réalisée: c'est ce que Searle exprime lorsqu'il écrit que «toute métaphore est restreinte¹⁴». On pourrait comprendre ici: «Toute métaphore doit vouloir dire quelque chose de déterminé».

Le point de départ de l'élan explicatif searléen est donc cette détermination de R, mais bien qu'elle soit fondée sur la formule 2.2A, la détermination de R ne peut s'effectuer sans aucune autre contrainte: l'explication de la métaphore ne sera donc pas seulement restreinte, mais systématique¹⁵. Cette opérationnalisation systématique de la compréhension de la métaphore entend l'éclairer, mais surtout l'analyser en termes d'étapes successives.

Ces observations générales servent de fondement à partir duquel Searle peut commencer sa propre analyse du processus de la compréhension d'une métaphore par un auditeur. L'auteur identifie trois étapes, qu'il appelle «inférences», auxquelles l'auditeur est confronté au moment de la détermination de R.

2.2.1. / La première inférence est la suivante : Si l'auditeur ne peut identifier l'énonciation en tant qu'elle est proprement métaphorique, alors il ne pourra pas la comprendre en tant que métaphore¹⁶. Cette étape consiste donc en l'identification de caractéristiques communes à la plupart des métaphores qui permettent de les reconnaître en tant que métaphores. Searle identifie le qualificatif général de «défectuosité¹⁷», attribué aux métaphores, qui peuvent prendre la forme de «la fausseté manifeste, l'absurdité sémantique, la violation de règles [du langage ou de la communication]¹⁸» pour permettre d'expliquer la possibilité de cette identification. Nous avons déjà préparé l'identification de cette étape dans la section précédente en parlant d'ambiguïté interprétative. En effet, si dans une situation donnée un auditeur entend «Jean est un porc», une incertitude peut émerger s'il ne souhaite pas comprendre qu'il est réellement question d'un cochon dans l'énonciation (surtout si le cochon est absent de la situation donnée) : l'auditeur peut ainsi comprendre au moins qu'il est en présence d'une métaphore.

2.2.2. / Une fois identifiée comme telle, la métaphore doit être interprétée. Cette interprétation doit systématiquement faire s'appliquer la formule 2.2A¹⁹, et déterminer en premier lieu quels peuvent être les termes qui prendraient la place de R dans l'équation. Searle appelle cette étape «calculer les valeurs possibles de R²⁰». Cependant, cette détermination ne peut être effectuée sans aucun principe directeur : ainsi, Searle suggère de circonscrire les traits «saillants, bien connus et distinctifs de P²¹», et de déterminer lesquels de ces traits pourraient permettre de faire un lien entre S et P. Searle nous fait donc commencer par l'identification d'une certaine communauté de qualificatifs entre P et R, pour ne revenir qu'en un deuxième temps à S. À ce sujet, Searle identifie 8 stratégies principales possibles pour déterminer le lien entre P et R²².

Reprenons maintenant notre exemple : «Jean est un porc». L'identification des traits saillants des porcs devraient mener à l'identification de R, le terme sous-entendu dans l'énonciation de cette phrase. On déterminerait à cet effet des caractéristiques

morphologiques (la queue en tire-bouchon, leur nez en groin) ou comportementales (l'environnement préféré, les manières grossières lors de l'alimentation). Notons que ces traits saillants ne se limitent pas à un ensemble de faits avérés, mais peuvent relever de croyances. Cette étape génère donc une liste de termes possiblement liés à P qui aident dans un premier temps à établir des possibilités quant aux points de comparaison entre S (Jean) et P (les porcs).

2.2.3. / Finalement, après avoir déterminé les valeurs possibles de R par son lien avec P, Searle conclut sa démarche systématique en proposant de confronter cette liste de possibilités (qualifiant possiblement R) et de la réduire par un retour à la considération du sujet (S). Searle propose donc de « voir parmi les valeurs possibles déterminées de R celles qui pourraient constituer des propriétés “possibles” ou “vraisemblables” de S²³ ». Cette étape est le prolongement de l'étape précédente mais opère de manière opposée : on souhaite maintenant réduire la liste à un ensemble très limité de caractères possibles de R attribuables à P, mais surtout à S. On éliminerait sans doute ici la queue en tire-bouchon et plusieurs autres caractéristiques morphologiques pour se limiter aux possibilités de liens comportementaux.

Cette démarche en trois étapes (identification, détermination et restriction) élaborée depuis l'expérience explicitée de la compréhension d'une métaphore par un auditeur constitue la théorie explicative du fonctionnement de la métaphore par Searle.

D'autres exemples permettraient d'illustrer autrement cette démarche, notamment : « Richard est un ours mal-léché²⁴ ».

Étape 1 : Identification. Y-a-t-il présence d'une déféctuosité ? Si Richard est le nom d'un humain, par définition il ne peut pas littéralement être un ours. Nous avons donc validement identifié là une métaphore.

Étape 2 : Détermination systématique de R par P (“ours mal-léché”). Quels sont les traits bien connus des ours (mal-léchés) ? Leur hibernation, leur fourrure... (et précisément en tant que “mal-léchés”) : leurs possibles comportements asociaux, leur grossièreté, etc.

Étape 3 : Restriction des r(s) déterminés par P au moyen de S (Richard). Des valeurs possibles de R, quels r(s) représentent une propriété vraisemblable de Richard? Vraisemblablement pas qu'il dort tout l'hiver. On dirait cependant réalistement que Richard est grossier, solitaire, rustre... Ce sont donc ces valeurs possibles de R auxquelles l'auditeur prêterait préférence.

Maintenant que l'exercice d'explication de la compréhension des métaphores qui divise et analyse l'énonciation par les trois étapes a été effectuée, nous pouvons glisser vers la dimension évaluative de la théorie de Searle. En effet, les métaphores que nous avons mentionnées en exemple se prêtaient bien à l'exercice de la détermination de leurs sens (impliquant un dépassement de la divergence dans la compréhension), mais est-ce toujours le cas? Certaines métaphores ne résistent-elles pas à cette analyse formelle, et rendent difficile la détermination de R? Nous soutenons, comme Searle, que c'est le cas, et c'est cette résistance qui provoque la nécessité du prolongement de sa théorie dans une dimension appréciative ou évaluative des métaphores.

Cette évaluation suivra généralement le critère suivant : plus une métaphore se prête facilement à l'analyse de Searle, plus il sera tenté de dire qu'elle est bonne, et au contraire, plus elle offre une forte résistance, plus il la dépréciera. C'est ce que nous expliquerons dans la prochaine section, en soutenant que le critère d'appréciation searléen des métaphores leur est impropre : en effet, sans avoir déterminé au préalable les raisons contraignant le locuteur dans le terrain de l'énonciation métaphorique, Searle identifie la possibilité de l'explicitation du sens de ces énoncés comme critère général de leur appréciation, alors qu'il peut, nous le soutenons vivement, en être tout autrement.

2.3. Parachèvement nécessaire du mouvement explicatif searléen par l'introduction d'une matrice évaluative et sa problématisation.

L'essence de la théorie de Searle repose sur le fait que toute métaphore a un sens déterminé qui peut être compris. C'est d'ailleurs le point central de sa théorie et son objectif, puisqu'elle

viser la compréhension par l'auditeur au moyen de la détermination de la variable R. De cette première thèse en découle une seconde, qui nous introduit à la dimension évaluative : les métaphores qui résistent au processus formel de détermination doivent être prises en charge. En effet, certaines métaphores sont particulièrement difficiles à comprendre, à interpréter : comment les manipuler ? C'est la réponse à cette question qui rendra nécessaire l'introduction d'une matrice évaluative dans le cadre de l'explication searléenne : l'auteur devra conclure que toute *bonne* métaphore peut être comprise, et toute métaphore ne pouvant être comprise est *mauvaise*. Finalement, puisque les bonnes métaphores sont déterminables, et donc qu'elles peuvent être comprises, toute bonne métaphore peut être aussi paraphrasée. Nous explorerons dans cette section la manière par laquelle Searle expose cet ensemble de considérations et soulèverons par la suite les problèmes qu'elle engendre, leurs causes et leurs solutions possibles.

2.3.1. Exposition et critique

Searle laisse en effet croire que sa théorie devrait permettre à l'auditeur de comprendre l'*intention* du locuteur au moment de l'expression de l'énoncé métaphorique, ce qui peut très bien être compris à partir de la lecture de certains passages²⁵. Searle prétend donc que le locuteur, en voulant dire plus que ce qu'il dit effectivement lors de la profération d'un énoncé donné, et donc en usant des mécanismes métaphoriques, sait très bien ce qu'il veut dire. Ainsi, ce qui vise à être exprimé par le locuteur, étant reconnu par Searle comme déterminé, peut être effectivement saisi par l'auditeur au moyen de la théorie de Searle²⁶.

La meilleure manière de démontrer cette saisie de l'intention du locuteur, c'est la formulation post-analyse d'un paraphrasement de la métaphore, dans laquelle on remplace l'énoncé métaphorique par un équivalent directement tiré du sens littéral caché dans la métaphore. Par exemple : à partir de la métaphore « Richard est un ours mal-léché », on paraphraserait : « Richard est grossier ». Notre propre exemple, tiré de la première section du texte, permet

d'appliquer cette méthode de paraphrasement : « Jean est un porc » devient « Jean mange de façon malpropre ». La question qui peut émerger à ce point est la suivante, et elle représente un problème de taille pour la théorie de Searle : si toute bonne métaphore peut ainsi subir le processus du paraphrasement, pourquoi les métaphores existent-elles ? Si toute métaphore est paraphrasable, et si la paraphrase transmet plus précisément ce que le locuteur souhaite exprimer, pourquoi utiliser des métaphores ? Cette question fait émerger un premier problème relatif à la théorie de Searle, que l'on pourrait appeler « la crise de la pertinence ». L'auteur note cependant que quelque chose est perdu lors du paraphrasement, mais la nature de l'élément perdu demeure indéterminée, ou n'est tout du moins pas abordée dans l'analyse²⁷.

Plus loin dans le texte, Searle revient sur le problème de la paraphrase²⁸ et conclut de la manière suivante : peut-on paraphraser toutes les métaphores ? Il répond positivement, « sans aucun doute²⁹ », mais seulement si paraphraser signifie « trouver ou inventer une expression qui exprime *exactement* le sens métaphorique [de la phrase énoncée]³⁰ », mais négativement si paraphraser signifie « livrer des procédures exactes pour exprimer littéralement tout ce que nous voulons exprimer³¹ ». Bref, si paraphraser implique de déterminer exactement le sens qui est visé par la métaphore, Searle répond « oui ». Or, si paraphraser implique d'être en mesure de trouver une recette qui permette d'expliquer toute formulation métaphorique dans toute langue, Searle répond « non ».

Cette distinction semble opérée par Searle pour protéger sa théorie des critiques qui n'auraient pas saisi la nature de son exercice. En effet, Searle montre clairement qu'il ne prétend pas dans son texte avoir donné l'unique et ultime explication permettant l'interprétation des énoncés métaphorique³², mais il prétend tout de même que celle qu'il a construite permet d'explicitier exactement le sens (déterminable selon lui) des métaphores.

D'ailleurs, Searle conclut son texte sur cette idée : « Le pouvoir excessif qui [caractérise] les bonnes métaphores dépend [du fait

que l'] auditeur doit découvrir ce que le locuteur veut dire [...]»³³. Ainsi, selon Searle, une bonne métaphore est une métaphore bien comprise, c'est-à-dire dont le sens est clairement et précisément déterminé. Mais toutes les métaphores sont-elles de bonnes métaphores, selon Searle ?

Il semble qu'il faille à ce point, pour apprécier l'efficacité de la théorie de Searle dans son ensemble, expliciter les implications relatives aux métaphores que Searle qualifierait de «mauvaises». Quels seraient donc les critères de l'appréciabilité des métaphores selon Searle ? Searle répondrait : une bonne métaphore étant une métaphore dont le sens est déterminable, elle est conséquemment paraphrasable. En opposition, une mauvaise métaphore en serait une dont le sens est soit difficilement déterminable, soit totalement indéterminable. Précisons que l'indéterminabilité (relative ou absolue) mentionnée est celle tirée du point de vue searléen : elle est constituée lors de l'interprétation de l'énonciation métaphorique par l'auditeur, et non inhérente à la métaphore elle-même, sans quoi on violerait le principe de Searle de la déterminabilité a priori de toute métaphore. Une mauvaise métaphore est donc celle où la détermination du sens par l'auditeur est impossible.

Searle discutera d'exemples de métaphores qui, au contraire de celles considérées bonnes, sont difficiles à interpréter, c'est-à-dire dont l'intention du locuteur est possiblement si large qu'elles peuvent vouloir dire «une foule de choses³⁴». Voici l'exemple par excellence qu'il cite : «Juliette est le soleil³⁵». En toute cohérence, on doit identifier que ces métaphores sont, selon Searle, moins bonnes que les métaphores dites claires, c'est-à-dire dont le sens peut être déterminé par l'auditeur³⁶. L'auteur proposera ainsi que ces mauvaises métaphores, étant très ouvertes, sont difficilement paraphrasables. Il base cette argumentation sur deux principes.

Le premier principe est la *symétrie* entre l'énonciation métaphorique et la paraphrase. Searle explique que si la paraphrase est médiocre par son incapacité à rendre compte du sens fondamental en comparaison de la métaphore, c'est que la métaphore est elle-même médiocre, et qu'il ne faut pas rendre l'analyste responsable

de cette médiocrité, puisqu'elle ne résulte finalement pas de l'analyse elle-même, mais est constituée à partir de la métaphore en premier lieu³⁷. Ce principe garantit la possibilité de la détermination interne de la métaphore (tout auteur de métaphore sait ce qu'il veut dire) mais blâme la généralité de la métaphore elle-même : si une métaphore est générale, elle est tout de même déterminée, mais difficile à interpréter. À quoi devons-nous cette généralité ? Cette question nous force à aborder le second principe.

Ce second principe est celui de la « *surutilisation* » de la métaphore. Searle y explique que les métaphores jugées mauvaises, c'est-à-dire très ouvertes en leur sens, sont *mortes*, mais intéressantes pour lui puisque bien qu'elles soient mauvaises et mortes, leur mort (la difficulté, voire l'impossibilité relative à la détermination de leur sens *exact*) serait une conséquence de leur réitération successive : il deviendrait dès lors impossible de déterminer avec exactitude leur sens³⁸.

Searle a bien observé le fait que les métaphores qui ont une portée significative large sont celles qui ont été réitérées³⁹, mais en fonction du présupposé qui guide son analyse des métaphores, et conséquemment, à partir du principe qui guide son appréciation de ces figures stylistiques, Searle conclut que les métaphores qui sont trop ouvertes en leur sens le sont parce qu'elles sont surutilisées, et qu'elles deviennent, à cause de cette surutilisation, inintelligibles ou ininterprétables. L'inintelligibilité serait donc la cause de l'impossibilité de la paraphrase, forçant Searle à les déprécier et les qualifier de « mortes ».

Cependant, on pourrait constater ici l'esquisse d'un paradoxe : si les métaphores ouvertes sont inadéquates pour transmettre un contenu de sens, pourquoi seraient-elles celles qui sont préférées lors de la réitération ? Cette question résume la formulation du second problème général de la théorie de Searle : en se demandant comment les métaphores fonctionnent, et en élaborant une théorie explicative formelle, les métaphores ouvertes, résistant à la détermination de R, furent simplement écartées dans une catégorie dépréciée. Or, cette dépréciation du point de vue de l'analyse searléenne va à l'encontre du phénomène général

constaté par leur réitération : on voudrait ainsi conclure, contrairement à Searle, que les meilleures métaphores sont celles qui sont réutilisées, alors que l'auteur les dénigre comme les moins bonnes. Cette situation résume notre second problème, que nous pourrions appeler « le paradoxe évaluatif » de la théorie de Searle.

Ce sont ainsi les deux problèmes susmentionnés qui nous mènent à critiquer la théorie de Searle : cette théorie du fonctionnement des métaphores, bien que cohérente dans son ensemble, pour être acceptée nous mène à accepter simultanément deux thèses dont les conséquences ne sont pas négligeables : les meilleures métaphores risquent de devenir inutiles, et les moins bonnes sont les plus mobilisées. Devrait-on donc conclure que celui ou celle qui énonce une métaphore ne la mobilise que pour rendre la communication difficile ? Ou les métaphores ont-elles quelque pouvoir communicationnel caché qu'il nous appartient de mettre au jour ?

3. Conclusion. Hypothèse originale et solutionnement des problèmes introduits par la théorie de Searle.

Notre exposition de l'explication des métaphores par Searle nous a menés à identifier trois grands problèmes avec sa théorie : la crise de la pertinence des métaphores dites « bonnes » et le paradoxe évaluatif des métaphores dites « mauvaises », le troisième problème étant le risque évoqué et soulevé de la mise en suspension des causes de la génération des métaphores par les locuteurs, ou pour le dire autrement, les raisons de leur existence. Notre effort pour répondre à la théorie de Searle nécessite de prendre nos distances avec ses axiomes pour voir dans quelle mesure son analyse doit être conservée, et dans quelle mesure elle doit être rejetée. Cette prise de distance s'exprimera initialement avec la formulation d'une hypothèse de base, qui mobilise une réponse possible quant à l'interrogation ignorée par Searle : pourquoi les locuteurs formulent-ils des métaphores ? Notre hypothèse de travail sera conséquemment la suivante : n'est-il pas possible que la métaphore soit utilisée lorsque le locuteur souhaite exprimer davantage que ce qu'il peut formuler littéralement ?

Les conséquences de cette hypothèse sont les suivantes : premièrement, il faut pouvoir soutenir la possibilité que le principe de Searle selon lequel le sens de toute métaphore est déterminée dans l'esprit du locuteur doit être rejeté, non pas toujours mais minimalement dans certains cas. Deuxièmement, il faut voir si cette suspension temporaire permet d'élucider les problèmes soulevés plus tôt, c'est-à-dire l'inutilité des métaphores paraphrasables et le paradoxe des mauvaises métaphores. On peut certainement faire l'expérience de ce raisonnement et le suivre jusqu'à ses conclusions.

En effet, si le locuteur, au moment de la construction de l'énoncé métaphorique, tient seulement comme partiellement déterminé le sens qu'il souhaite transmettre, il apparaît cohérent qu'il ne puisse s'exprimer littéralement, puisque le sens des mots qu'il utiliserait ne peut transmettre sa pensée. C'est donc dans ces cas que la métaphore devient la voie privilégiée pour l'expression : lorsque les mots nous font défaut. Conséquemment, les cas où les métaphores seraient les meilleures seraient les cas où l'énonciation littérale est impuissante, et la paraphrase impossible. Cette explication permettrait de répondre à tous les problèmes soulevés précédemment : par exemple, Roméo souhaitant exprimer le sentiment infini d'amour qu'il ressent pour Juliette, le fait qu'elle semble éclairer sa vie, qu'elle suscite en lui une passion indescriptible, les situations de ce genre nécessiteraient une énonciation telle que « Juliette est le soleil ». Bien que très ouverte, cette métaphore permet tout de même d'exprimer, c'est-à-dire de transmettre, un sentiment vécu que le pouvoir communicatif ordinaire des mots ne peut exprimer.

Ces considérations nous mènent à renverser le contenu de la matrice évaluative de Searle. En effet, bien que les métaphores déterminables soient les plus aptes à exprimer l'exprimable, et étant de manière cohérente les meilleures selon cette aptitude confirmée par la paraphrase, elle sont aussi cependant effectivement les moins bonnes, puisque les métaphores ouvertes deviennent en retour les meilleures pour remplir leur fonction essentielle : exprimer l'inexprimable, et dans leur tentative de transmettre un sens déterminé, échouer avec grâce, puisqu'elles doivent aussi toujours

transmettre ce fait irréductible et indéniable de la communication humaine, sa limitation. Dans le même esprit, nous concluons que si la théorie de Searle excelle à expliquer le fonctionnement de la compréhension des métaphores déterminées, son évaluation des énonciations métaphoriques doit s'y limiter. Cette limitation permettrait la neutralisation du paradoxe, puisque les métaphores ouvertes étant maintenant les meilleures, il est cohérent de concevoir leur réitération, et le fait que les métaphores déterminées soient inutiles n'est plus problématique et dans cet élan, la question de la raison qui pousse le locuteur à utiliser les métaphores a trouvé réponse.

-
1. John Searle, «La métaphore» dans *Sens et expression*, Paris, Éditions de Minuit, 1982, p. 121-166
 2. *Ibid.*, p. 121.
 3. *Ibid.*, p. 124 et 130.
 4. *Ibid.*, p. 122-123.
 5. *Ibid.*, p. 123.
 6. *Ibid.*, p. 125.
 7. *Ibid.*, p. 127.
 8. *Ibid.*, p. 127-128. Dans ces passages, Searle explique que la manière d'exprimer ce que le locuteur voulait réellement dire par sa métaphore, qui reflète possiblement la compréhension de l'auditeur, s'opère par la construction d'une paraphrase, c'est-à-dire une transformation littérale de l'énonciation métaphorique. Bien que ces paraphrases ne soient pas toujours possibles (cf. p 129), et qu'elles font «perdre» quelque chose à la métaphore, elle donne l'accès au sens réel de la métaphore lorsqu'elle est possible. Nous reviendrons sur ce sentiment de perte (p. 128) dans la section critique.
 9. *Ibid.*, p. 130.
 10. *Ibid.*, p. 151.
 11. Ce verbe, qui caractérise l'action du locuteur lors de l'énonciation de la métaphore, est le terme déformalisé et positif (dans le sens d'actif) qui remplacera le terme «diverger», utilisé lors de l'introduction formelle du problème.
 12. John Searle, *op. cit.*, p. 131.
 13. *Ibid.*, p. 152.
 14. *Ibid.*

15. *Ibid.*
16. *Ibid.*, p. 153.
17. *Ibid.*
18. *Ibid.*
19. Searle identifie dans le texte des variations possibles de cette formule, mais 2.2A est réellement la formule de base qui guide son analyse.
20. John Searle, *op. cit.*, p. 154.
21. *Ibid.*
22. *Ibid.*, p. 156-160. Searle précise que sa liste de stratégies est non-exhaustive, mais un effort général essentiel. Nous ne les énumérerons pas, puisque le lecteur curieux pourra aller les consulter directement dans le texte.
23. *Ibid.*, p. 154.
24. John Searle, *op.cit.*, p. 135.
25. *Ibid.*, p. 122-123 : « à proprement parler, quand on parle du sens métaphorique [d'un énoncé] on parle de ce qu'un locuteur pourrait vouloir dire [...] des intentions possibles du locuteur » puis en p. 123 : « Le sens métaphorique est toujours le sens de l'énonciation du locuteur » mais plus tard, même page : « il doit y avoir des principes qui [permettent au locuteur] de vouloir dire plus, [...] ces principes doivent être connus de l'auditeur, puisque [ce sont ces principes] qui lui permet[tent] de comprendre ce que le locuteur a voulu dire. »
26. *Ibid.* p. 123 et 152.
27. *Ibid.*, p. 128.
28. Puisque le texte de Searle mobilise effectivement des exemples de métaphores qui résistent à la paraphrase, telle : « Juliette est un soleil. »
29. John Searle, *op. cit.*, p. 163.
30. *Ibid.*
31. *Ibid.*
32. *Ibid.*, p. 161.
33. *Ibid.*, p. 163-166.
34. *Ibid.*, p. 129.
35. *Ibid.*
36. D'ailleurs, le passage ciblé ici à la p. 129 est si chargé en mots connotés négativement que ce caractère moins bon des métaphores très ouvertes devient, lors de l'interprétation, presque inévitable.
37. John Searle, *op. cit.*, p.129.
38. *Ibid.*
39. *Ibid.*

Corporéité et intersubjectivité : le rôle du corps dans la phénoménologie de Husserl

MARIE-ANNE PERREAU, *Université de Montréal*

RÉSUMÉ : Le présent article explicite le rôle central du corps vivant ou corps propre (*Leib*) dans la phénoménologie de Husserl. En nous concentrant sur la V^e Méditation cartésienne, nous soutenons que le corps a un rôle décisif dans l'entreprise transcendentale en permettant l'intersubjectivité, et en évitant du même coup le risque de solipsisme lié à une pure égologie. Par le fait même, le corps permet de fonder l'existence du monde extérieur par la rencontre de l'*alter ego* et d'un monde commun objectif. Puis, nous argumentons qu'au-delà de l'intersubjectivité, le rôle du corps est aussi central dans la perception en permettant les structures d'attente et de remplissement par le biais des kinesthèses. Ainsi, nous mettons en lumière que dans la pensée de Husserl, le corps occupe un rôle central attribuable à l'expérience vécue d'une unité psychophysique.

1. Introduction

En 1973, Marc Richir écrivait : « les *Méditations cartésiennes*, et plus particulièrement la V^e Méditation consacrée à la philosophie de l'intersubjectivité, ont été le plus souvent mal interprétées, voire même mal comprises¹. » Avec le problème du solipsisme qui plombe sur le projet transcendantal, la V^e et dernière partie de l'ouvrage examine l'intersubjectivité comme fondement d'un monde commun, garant du monde extérieur. Or, le problème de l'intersubjectivité pose à son tour des difficultés considérables

dans le projet des Méditations, par le passage de l'*ego cogito cogitatum* – l'objet d'étude central des méditations précédentes – à autrui. Ce passage ne peut être frayé qu'à condition de déployer une philosophie du corps vivant et une réduction à la sphère du propre. Ainsi, le *Leib* fait irruption dans la Ve Méditation en occupant un rôle central. Ce concept permet de marquer la différence essentielle entre le corps que je perçois comme mien et celui que perçois dans le monde : l'un est mon *corps propre (Leib)*, « l'unique corps qui n'est pas simplement corps physique (*Körper*) », l'unique corps « auquel j'assigne des champs de sensation » et au sein duquel « je gouverne et règne immédiatement, et dont je domine chacun des organes² ».

Au cœur de la phénoménologie de l'« intersubjectivité » se trouverait ainsi une « phénoménologie du *Leib*, du corps, en tant qu'opposée au *Körper*, corps physique³ ». À cet effet, il faut souligner que le texte est lui-même difficile en ce qui concerne le langage utilisé par Husserl et la terminologie en langue allemande. Au-delà du couple *Leib/Körper*, Richir souligne les occurrences de *Leibkörper*, *Körperleib*, *körperliche Leib*, pour ne nommer que celles-ci. On pourrait certes simplement comprendre *Leib* par « chair », alors que *Körper* signifierait « corps physique ». Or, le *Leib* n'est jamais dissocié d'un *Körper* ; d'où la traduction parfois préférée de *corps vivant* plutôt que *chair*, pour bien marquer leur profonde relation (c'est d'ailleurs le terme de *corps vivant* qui est préféré par Richir et Kern dans leur traduction et édition de l'ouvrage *Autour des Méditations cartésiennes*⁴). On ne saurait passer outre ces distinctions sans risquer de simplifier à outrance la pensée de Husserl sur la distinction entre corps propre et corps objet, comme le souligne Nathalie Depraz dans la postface à *Sur l'intersubjectivité*, en reconnaissant à son tour la difficulté de traduction. Depraz insiste elle aussi sur l'importance de conserver une différence technique entre *Leib* et *Körper* qui permettrait de rendre compte de « la dualité de l'apparaître corporel, dans la différence même du charnel d'avec le corporel, tout en opérant une réduction de cette dualité⁵. » Ces remarques introductives laissent déjà poindre la richesse de la pensée de Husserl concernant

le corps, richesse que nous tenterons de mettre en lumière par un examen du concept de *Leib* dans la pensée tardive de Husserl, principalement dans la V^e Méditation cartésienne.

L'objet de cette recherche est ainsi d'approfondir la thématique de corporéité et d'intersubjectivité, précisément dans le passage de l'*ego* propre à l'*alter ego*. En se basant sur cette littérature secondaire, nous montrerons d'abord que le corps vivant occupe un rôle prépondérant dans la constitution du monde par le biais de l'intersubjectivité, et montrerons comment le corps représente la condition de possibilité cette intersubjectivité. Ensuite, nous examinerons les autres fonctions du corps vivant, afin d'appuyer notre hypothèse : le *Leib* occupe un rôle d'importance dans la pensée husserlienne, et pas seulement dans les *Méditations cartésiennes*, puisqu'il est (i) le fondement sur lequel repose la possibilité de penser l'*alter ego* et (ii) qu'il a une fonction constitutive du soi comme entité psychophysique par le biais des sensations kinesthésiques.

2. L'intersubjectivité dans les Méditations cartésiennes

Avant de se lancer dans l'examen du concept de *Leib*, il sera pertinent de rappeler la problématique centrale de la V^e Méditation de Husserl, car celle-ci introduit la possibilité de la constitution d'un *alter ego*. En effet, Husserl s'attarde dans les *Méditations cartésiennes* à fonder la philosophie phénoménologique comme science rigoureuse, chose qui a été faite par l'examen de la sphère égologique de la conscience. Cette égologie permettait de considérer le monde perçu en tant qu'objet de tout acte de visée de conscience intentionnelle. Les premières *Méditations* posent la conscience comme *corrélacion noético-noématique* : le « processus intentionnel » de la conscience est désigné par la noèse, alors que son contenu idéal, l'objet qui est visé, est le noème. Ainsi, toute chose apparaissant en ma conscience peut être analysée comme *cogitatum* de mes *cogitationes* – autrement dit, comme objet pensé par l'acte intentionnel du cogito. Toute chose est constituée sur le modèle d'une transcendance immanente, c'est-à-dire que tout objet qui n'apparaît pas génétiquement au sein de ma conscience,

et qui est donc transcendant à ma conscience, est bel et bien constitué au sein de mon *ego* transcendantal et donc sur le sol de mon *ego* qui agit comme totalité unifiée des vécus dans l'unité de la conscience. C'est ainsi que l'on peut avoir une chose telle qu'une transcendance immanente, après que le jugement ontologique sur la transcendance du monde ait été suspendu par la réduction phénoménologique.

Or, avec ce principe de constitution qui demeure toujours sur le terrain de mon propre *ego*, le spectre du solipsisme hante toute l'entreprise des *Méditations*, tel que nous le voyons surgir au début de la V^e Méditation : « N'est-il pas d'emblée évident que mon champ de connaissance transcendantal ne s'étend pas au-delà de ma sphère d'expérience transcendantale et de ce qui s'y trouve synthétiquement inclus – n'est-il pas évident que tout cela est d'un seul allant décrit exhaustivement par mon propre *ego* transcendantal ?⁶ » Si tout se constitue dans mon propre *ego*, comment puis-je rendre compte d'un monde véritablement commun ? L'objectivité du monde revêt un caractère intersubjectif. Ce moment occupe dans le cheminement de Husserl le même point tournant que la preuve divine dans les *Méditations métaphysiques* de Descartes, comme le souligne Ricœur : « Le problème d'autrui joue le même rôle que, chez Descartes, la véracité divine en tant qu'elle fonde *toute vérité et toute réalité qui dépasse la simple réflexion du sujet sur lui-même*⁷. »

La constitution de l'intersubjectivité revêt ainsi une importance considérable pour le dénouement de l'idéalisme transcendantal dans l'objectivité du monde. Le fondement d'un monde objectif qui ne repose pas uniquement sur ma conscience individuelle doit passer par la confirmation que le monde que j'expérimente et que je perçois n'est pas uniquement visé par moi : il est visé en commun par plusieurs sujets. Dastur répond à la question du fondement d'un monde commun en posant que « la seule manière de rendre compte d'une réalité extérieure au moi solipsiste est d'élaborer une théorie de l'expérience de l'*alter ego*. "Intersubjectivité" est donc synonyme d'objectivité : l'expérience de la transcendance d'autrui permet de fonder l'expérience de la transcendance du monde au-delà de ma monade⁸ ». Pour que le monde soit « objectif »,

il devra être l'objet de plusieurs visées intentionnelles et être perçu par plusieurs *ego*, et c'est donc l'*alter ego* qui doit être examiné dans une théorie de l'intersubjectivité. L'*alter ego* est considéré comme « une altérité irréductible à ma vie égoïque, mais qui se constitue sur le sol transcendantal de mon ego⁹. » Or comment puis-je attester de l'autre comme conscience, alors que cette dernière me demeure inaccessible ? Une difficulté incontestable se dresse ici. La résolution est urgente si l'on veut bien parvenir à une intersubjectivité transcendantale qui permettra de fonder la connaissance du monde objectif.

C'est au cœur de l'examen de l'*alter ego* que nous trouverons une réelle philosophie du corps vivant, puisque l'axe fondamental de la V^e Méditation repose sur « la relation à l'autre [qui] implique nécessairement l'expérience corporelle¹⁰ ». C'est sur la piste de ces remarques que l'on pourra rendre compte du rôle central du corps vivant dans la rencontre avec l'*alter ego* et, plus généralement, dans la caractérisation du monde qui se révélera objectif.

3. L'objection du solipsisme et la rencontre d'autrui

Terminant la IV^e Méditation sur l'aporie apparente d'un *ego cogito* comme « monadisme [qui] résorbe toute altérité¹¹ », Husserl opte pour une voie méthodique qui assure un passage à l'*alter ego* dans les règles de la phénoménologie transcendantale : la réduction à la sphère du propre. Husserl, s'appliquant donc à « accomplir à l'intérieur de la sphère universelle transcendantale une *ἐποχή* (*epochè*) thématique » exclut de son champ d'analyse « toutes les opérations constitutives de l'intentionnalité qui se réfère immédiatement ou médiatement à la subjectivité étrangère¹². »

Ricœur qualifie cette réduction de « paradoxale » et d'« audacieuse¹³ », puisqu'elle permet de résister à la tentation d'hypostasier l'autre, puisque la réduction suspend *tout ce qui n'appartient pas en propre à mon ego*. Ainsi, dans mon expérience, ce sera mon propre ego qui sera réfléchi sur les autres, ce qui explique la constitution d'autrui. C'est précisément ce à quoi renvoie l'expression *alter ego* : « une première direction nous est

offerte par le sens du mot autre, autre je; *alter* veut dire *alter ego*, et l'*ego* qui est ici impliqué, c'est celui que je suis moi-même¹⁴». Autrui est un autre moi, dont le sens est rendu possible par une opération analogisante réflexive, mais qui est plus originaire que tout raisonnement ou acte de pensée¹⁵. Dans la rencontre d'autrui, le sens d'être franchit les limites de mon *ego* monadique, puisqu'en l'autre, c'est mon je propre qui est reflété. C'est ainsi que nous pouvons faire, dans la réduction au propre, l'expérience de l'étranger, de «quelque chose qui, doté d'un sens, distingue ce qui est constitué du contenu concret propre au je-même concret, constitutif de sens¹⁶.»

Cette réduction au propre ouvre à une *nature* dans laquelle le *je* est intégré avec sa chair¹⁷. Il s'agit d'une réduction visant à radicaliser l'égologie, faisant abstraction de tout ce qui se constitue comme étranger. Reste-t-il quelque chose d'une telle opération? Certainement: je suis toujours en face du monde – en face d'une *nature* qui m'est donc *propre* et *réduite*. Cette strate du monde qui demeure est la couche fondatrice de toute autre. Dans cette réduction à la sphère du propre «l'*ego* saisit dès lors une nature pure – un monde – au sein de cette sphère primordiale, mais réduite et donc purement subjective; elle renvoie à une “multiplicité de corps perçus” privés du statut du là-pour-tous¹⁸.» Il n'y a que mon corps qui me soit chair propre, et c'est pour cette raison que Didier Franck écrit qu'aucune propriété ou mienneté n'est pensable avant la chair, et que rien qui ne se fonde sur une précompréhension du propre ne pourrait être pensé sans penser d'abord la chair¹⁹. En effet, la nature particulière est celle que *je peux* voir, toucher, percevoir par mon corps propre; *je peux* agir sur l'ensemble de la nature. Mais dans cette réduction au propre, où il devient encore plus clair que mon psychisme a un ancrage dans une chair, je me replie paradoxalement dans la possibilité du solipsisme. Je retourne au corps propre pour achever l'idéalisme transcendantal et je retourne en moi en vue d'arriver à la constitution d'autrui.

La difficulté semble insurmontable, puisque l'autre ne peut jamais se donner de manière originaire: l'autre se donne dans la perception, comme «chose» du monde. Mais il n'est pas

un objet du monde comme les autres, puisqu'une conscience s'y trouve incarnée. Le problème est que je n'ai accès à sa vie de conscience que médiatement, et que l'*alter ego* se trouve alors à être fondamentalement étranger. «Les vécus d'autrui ne sont pas perceptibles de manière originaire ou en propre²⁰», précise Dastur, et c'est pourquoi Husserl tente de caractériser la perception d'autrui précisément comme appréhension : «l'expérience étrangère, en tant qu'incluant le moment de la présentification, présente une certaine médiateté²¹.» Cette notion implique en outre que les autres ne sont jamais donnés de manière originaire ou immédiate.

Cela dit, dans la perception de l'autre, le corps surgit comme condition de possibilité de la donation de l'autre : «l'appréhension de l'autre n'est possible que si quelque chose est "effectivement" présenté [...]. Dans le cas de l'appréhension de l'autre, ce qui est présenté, c'est le corps de l'autre, qui est immédiatement perçu comme corps vivant, comme *Leib*, c'est-à-dire comme similaire à mon propre corps²²». Ce qui est *perçu*, c'est le corps d'autrui qui n'est pas simple objet, mais chair. C'est enfin parce que j'ai *une expérience de mon propre corps comme corps vivant*, comme *Leib* (que nous avons défini comme l'unique corps qui n'est pas simplement corps physique [*Körper*] mais qui est mien et sur lequel je règne immédiatement) que peut être appréhensé le corps d'autrui. Ce qui constitue autrement dit la relation à l'autre est une similarité charnelle entre moi et mon *alter ego*, permettant un glissement de sens. C'est ainsi que l'on peut bâtir une théorie de l'intersubjectivité comme empathie, laquelle est définie par Husserl comme une «théorie transcendantale de l'expérience étrangère²³», qui contribue certes à expliquer l'expérience d'autrui, mais aussi par extension «à fonder une théorie transcendantale du monde objectif²⁴.»

Beyer souligne d'ailleurs le rapprochement de sens entre intersubjectivité et empathie : «*Intersubjective experience is empathic experience; it occurs in the course of our conscious attribution of intentional acts to other subjects, in the course of which we put ourselves into the other one's shoes*²⁵.» Beyer explique la croyance intime en l'existence de l'autre, soit la croyance que l'autre est un *ego* comme moi, est la structure

sous-jacente de l'expérience intersubjective : cette *croyance* en l'intentionnalité de l'autre est ancrée profondément dans notre vécu : nous *savons profondément* que l'autre corps est siège d'une conscience intentionnelle au-delà du corps physique. Comment expliquer ce phénomène ? Pour résoudre cette difficulté, il faudra paradoxalement insister encore davantage sur le rôle du corps vivant et de la chair, avec l'appariement, ou saisie analogisante du corps de l'autre avec le mien.

4. *Le corps perçu et le sens de l'alter ego*

L'expérience de l'autre est irréductible à une simple perception d'objet, ce qu'il est possible de remarquer du moment qu'il fait son entrée dans mon champ perceptif : l'autre fait son entrée « d'une manière si bouleversante qu'elle ne puisse être comparée à la perception des corps non vivants. Il y a en effet une perception immédiate du corps de l'autre comme chair (*Leibkörper*)²⁶. » Il y a là une énigme d'originarité : le sens d'autrui comme *Leib* surgit de manière si forte, mais ce sens ne peut jamais être confirmé dans ma sphère égologique propre. Pourtant, Dastur soutient que « le corps de chair (*Leibkörper*) de l'autre est perçu de manière aussi originaire que le mien²⁷ ». Cette affirmation est corroborée par le texte de *Philosophie première II*, dans lequel est exprimée clairement l'idée d'une immédiateté d'autrui comme *alter ego* dans mon champ d'expérience.

J'exprime en effet de la façon la plus vigoureuse sa présence perceptive immédiate en disant justement : c'est un homme en chair et en os qui se tient là devant moi. Ce n'est pas une déduction, quelque raisonnement médiat qui me conduit à la position de la corporéité étrangère de mon semblable [...]. Au contraire, il est réellement donné dans mon expérience et il est présent là-bas à sa place dans l'espace de manière absolument immédiate. [...] Et néanmoins le sens de cette perception [de l'autre en chair et en os] implique bien une certaine médiateté qui la distingue par essence de la perception de mon propre corps organique²⁸.

L'énigme de l'intersubjectivité se trouve là déployée dans son expression la plus claire. On retrouvera ce processus synthétisé dans la formule d'une « perception par interprétation originaire²⁹ », qui rassemble le paradoxe exprimé dans ce paragraphe de *Philosophie première*. Pour élucider cet extrait, Husserl offre une comparaison entre la structure de reconnaissance d'autrui et la structure de perception d'objets. L'autre en tant que sujet psychophysique se présente à moi de manière analogue à un objet dans mon champ de vision : tout comme l'objet est perçu en incluant des profils non donnés, qui sont visés conjointement et par appréhension, le corps d'autrui me donne par appréhension de *mon propre corps vivant comme unité psychophysique* l'indice d'une assise intentionnelle qui est ancrée dans ce corps : « le corps psychophysique étranger est sans doute perçu [...] de façon tout aussi originaire que le mien; mais il n'en va pas de même du psychisme incarné en lui, [qui n'est pas] donné lui-même, mais simplement visé conjointement avec lui par appréhension³⁰. » J'ai toujours une expérience vécue originaire d'une incarnation d'un être subjectif (le mien, mon expérience incarnée). Le psychisme de l'autre est ainsi comparé à ce qui est co-perçu, tel l'invisible d'une chose perçue. L'analogie n'est cependant pas totale. D'un côté, le co-perçu d'un objet est ce qui est caché, non perçu, mais saisi par anticipation. L'objet est donné de telle sorte qu'il a toujours des profils non donnés perceptivement, mais que je peux découvrir en me déplaçant. Ces profils peuvent être infirmés ou confirmés par remplissement, alors que le « co-perçu » du corps d'autrui, son psychisme, n'est qu'indiqué par analogie et ne peut jamais être appréhendé.

Il nous est aussi possible de comparer l'intersubjectivité à la confirmation par remplissement que l'on expérimente lorsque l'on découvre un objet. Il comporte toujours des profils co-donnés qui sont anticipés, et dans ce contexte, le remplissement caractérise la réalisation d'une visée intentionnelle par la présence de ces profils. Par exemple, si j'entends une voix dans la pièce d'à côté, je peux anticiper la présence d'autrui ; cette visée intentionnelle sera remplie si je constate effectivement sa présence. Au contraire,

s'il s'agissait par exemple d'un poste de radio, le remplissement n'est pas opéré puisque la signification ne peut être remplie – il y a inadéquation entre l'anticipation et l'objet.

Dans le cas de la constitution de l'*alter ego*, le remplissement est un rôle qui est occupé par le *comportement*. L'appariement, d'abord opéré par la similarité charnelle, indique la présence d'un versant psychique selon un remplissement, puisque le corps étranger « s'annonce continuellement et effectivement comme corps propre [...] dans son comportement changeant, mais toujours concordant³¹ ». Lorsque j'aperçois un mannequin du coin de l'œil, la silhouette peut m'apparaître brièvement comme un *alter ego*, mais rapidement, son annonciation échoue à se remplir comme comportement concordant au mien. Son immobilité, par exemple, dénonce qu'il n'est pas un *alter ego*, malgré la similarité formelle, de manière à indiquer que ce versant physique n'a pas, comme moi, cette composition psychophysique. Bref, le corps, en tant qu'il est mobile, peut être saisi comme unité psychophysique analogiquement à mon corps propre. Le corps est donc la pierre angulaire de la saisie d'autrui, car il est la condition de possibilité d'une « transcendance immanente » de l'étranger en ma sphère égologique, de surcroît sans quitter le terrain de l'ego transcendantal comme exigé par la démarche phénoménologique.

Le sens de l'intersubjectivité est que l'autre m'apparaît en chair et en os, et je sais toujours déjà, avant tout acte de réflexion, qu'il a une conscience intentionnelle. L'originarité d'autrui demeure mystérieuse, parce que bien que chez Husserl le *cogito* prime sur la conscience intersubjective, on ne peut ignorer que les autres sont toujours déjà là, de manière presque aussi originaire que la conscience même. Certains commentateurs·trices tentent d'expliquer cette profonde difficulté du fait de la confiance intime et quasi-originaire qu'en autrui réside un *alter ego* : l'intuition de l'autre comme sujet psychophysique serait, selon Dastur, le fait d'une genèse passive. Ceci coïnciderait avec la donation de l'autre comme sujet psychique avant tout acte de raisonnement ou de pensée. La genèse passive s'opère de telle sorte que

la constitution en question est toujours déjà là pour la conscience. Le fondement de cette genèse passive serait *mon propre corps*, que je vis toujours comme corps vivant et comme unité psychophysique. La synthèse passive s'applique donc particulièrement bien au cas de la constitution d'autrui dans la sphère égologique :

La synthèse passive d'association qui consiste en l'association intuitive de deux contenus de conscience qui sont donnés de manière passive à une unique conscience et qui sont par conséquent la base d'une unité par similarité, l'un n'étant pas perçu sans l'autre, l'un «éveillant» la conscience de l'autre. Le trait essentiel d'une telle association passive, c'est la tendance à l'empiètement intentionnel (*Übergreifen*) de l'un sur l'autre au sens où ils s'appellent mutuellement et se recouvrent en échangeant leur sens [...]. Cela explique pourquoi le corps de l'autre acquiert immédiatement, lorsqu'il entre dans mon champ de conscience, la signification d'un corps vivant par transfert à partir de mon propre corps vivant³².

Ainsi, Husserl arrive, tout en demeurant dans les contraintes que nous avait imposé la démarche d'explicitation de la sphère égologique, à exprimer comment il est possible que l'autre soit *alter ego*, et donc fondamentalement *étranger*, et comment il est possible que nous sachions toujours déjà que le corps qui se trouve en face de moi est le corps d'un sujet pensant. Cette profonde ambiguïté est rendue possible par le fait que je me connaisse intimement en tant que chair, et que par genèse passive d'association, je sais originellement que l'autre est aussi sa propre chair par saisie analogisante. Je reconnais le corps d'autrui comme portant des caractéristiques similaires aux miennes, ce qui vient être corroboré par un comportement qui m'indique que le corps serait celui d'un *ego* et non celui d'un automate ou d'une statue, lesquels n'auraient pas des kinesthèses humaines permettant le glissement de sens. C'est parce que j'ai moi-même un *je peux* phénoménologique, un potentiel kinesthésique, que je peux «transférer analogiquement le même sens de l'être à un corps autre que le mien qui se conduit

comme le mien », et pour cette raison, « il est par conséquent nécessaire d'interpréter la conduite de l'autre en tant qu'indiquant un être subjectif, ce qui veut dire connecter de manière présomptive une connaissance intuitive actuelle (celle de l'autre en tant que chair) à une connaissance non intuitive et non actuelle (celle de l'autre en tant que psychisme)³³. » La relation à l'autre est donc issue de la similarité de la chair non seulement dans sa composition physiologique, mais également dans sa motilité et son comportement. De cette manière, on peut comprendre l'analogie par similarité comme une « matrice formelle³⁴ », à laquelle le comportement fournit une confirmation, sans quoi il manquerait selon Ricoeur « la plénitude d'une expérience vive³⁵ ».

5. *Le corps mobile et kinesthésique*

Au sein de la conception husserlienne du corps vivant est donc non seulement caractérisée la mienneté, mais aussi la motilité, le comportement et la spatialité. En tant qu'il est corps dans le monde, mon corps se déplace, mais il est toujours le centre d'orientation, l'*ici* primordial : « mon corps physique a, en tant que référé à lui-même, le mode de donnée de l'*ici* central; tout autre corps, et par conséquent celui de l'autre, a le mode du *là-bas*³⁶ ». Cet *ici* est susceptible de changer grâce à la mobilité de mon corps, à cette mobilité qui est propre au *je peux*. Je peux me déplacer, je peux toucher une chose, je peux regarder une chose; à cet effet, l'autre qui est présent dans mon champ perceptif peut aussi être compris comme *alter ego* grâce au caractère *mobile* de mon corps : « Je n'aperçois pas l'autre simplement comme une réplique de moi-même, donc avec ma sphère originaire qui serait identique ni avec les modes d'apparitions spatiaux qui sont propre à mon *ici*, mais, à y regarder de plus près, avec des modes d'apparitions spatiaux tels ceux que j'aurais moi-même si j'allais là-bas et y étais situé³⁷. »

En partant du corps vivant, nous avons vu que le *Leib* est déterminant dans l'expérience d'autrui. Mais pour porter la thèse de l'importance du corps dans la philosophie de Husserl, il est intéressant de considérer que le corps *mobile* dans son système

kinesthésique a aussi une fonction primordiale dans la perception d'objet et dans la constitution du soi. En effet, au-delà du rôle du corps dans l'intersubjectivité et en examinant les ouvrages complémentaires aux *Méditations cartésiennes*, il nous est possible de voir que dans la perception d'objet, les aspects non perçus mais co-visés (par exemple l'attente de ce qui se trouvera là devant lorsque je tournerai le coin de la rue) sont kinesthésiquement motivés, puisque c'est par le *je peux* phénoménologique qu'il m'est possible d'anticiper *ce qui apparaîtra de l'objet si je me déplace en tel ou tel endroit*. Ainsi, bien au-delà de la problématique de l'intersubjectivité, le *Leib* occupe un rôle central dans la phénoménologie de la perception de Husserl au sens large.

Dans les mouvements du corps propre, les sensations de mon corps touchant sont des sensations kinesthésiques qui accompagnent les sensations exposantes (celles selon lesquelles l'objet m'est exposé). Les sensations kinesthésiques et la mobilité du corps ont une importance inouïe dans l'expérience perceptuelle. Dans l'acte de perception, les profils absents sont donnés dans la structure de motivation par le système kinesthésique lui-même : si je regarde un objet (dont la perception est une sensation exposante), je peux dire de manière évidente que si je bouge de telle manière, je percevrai tel nouvel aspect³⁸. Le visible se donne de sorte que les profils non vus mais co-donnés donnent l'intuition qu'il y a plus à voir : « dans ce renvoi, [l'objet] nous appelle d'une certaine manière : il y a encore plus à voir, tourne-moi donc de tous les côtés et parcours-moi ainsi du regard³⁹ » – c'est toute la richesse de la perception. J'ai accès à une attente dans l'apparition d'objets, attente qui est fondée sur l'agencement des sensations corporelles, mais aussi sur l'*habitus*, et ces attentes seront confirmées ou non dans mes mouvements, puisqu'il s'agit d'une structure de remplissement des objets visés à vide.

Avec la connaissance passive du fait que l'objet a toujours plus à offrir, la mobilité du corps participe donc, par le caractère kinesthésique, à la perception d'objet. Les aspects non visibles des objets de la perception nous sont accessibles à travers des

systèmes de renvoi intentionnel relié au corps; c'est par mon engagement corporel dans le monde que je découvre la richesse de sa texture. Ainsi, le rôle du corps vivant chez Husserl occupe un rôle transcendantal bien au-delà de la constitution d'autrui dans l'expérience intersubjective : le corps participe de manière fondamentale à la manière dont le monde se révèle à nous et aux autres, de manière objective. Et, encore plus fondamentalement, le corps possède une fonction constitutive du soi, en vertu du fait que les sensations kinesthésiques permettent une *conscience de soi* par l'entremise du corps, une *conscience de soi incarnée*.

6. Conclusion

Le but de la V^e *Méditation* ne réside pas dans l'explicitation exhaustive des mécanismes qui permettent l'expérience de l'intersubjectivité. L'objectif de cette dernière section de l'ouvrage est principalement de constituer le sens objectif du monde, et au cœur de ce parcours, l'intersubjectivité constitue en elle-même une question épineuse. Les multiples commentateurs·trices s'entendent pour dire qu'il ne s'agit pas d'une fin en soi dans le projet des *Méditations*. Tel que le soutient Dastur : « Husserl le répète : la cinquième *Méditation* n'a pas pour fin l'élucidation intentionnelle d'autrui, de l'«*Einführung*», ne vise surtout pas à en démontrer l'existence. Elle veut achever de donner sens au projet d'élever la philosophie au rang et à la dignité de science rigoureuse absolument fondée⁴⁰. » Zahavi, quant à lui, soutient que l'analyse de l'intersubjectivité mérite un traitement détaillé, parce que seulement un examen minutieux de l'intersubjectivité permet une compréhension juste de la position idéaliste transcendantale de Husserl⁴¹. À cet effet, la recherche ici déployée s'est intéressée au rôle du corps dans l'expérience d'autrui et, à plus large échelle, dans la constitution du monde objectif.

Dépassant les *Méditations cartésiennes*, il nous a été possible de voir que le corps vivant joue un rôle des plus importants dans toute la phénoménologie de la perception, en tant que corps kinesthésique et centre de l'orientation, et dans

la constitution du soi, en permettant une conscience de soi incarnée. La V^e Méditation, sur ce point, est foncièrement paradoxale, puisqu'elle achève l'idéalisme transcendantal par le corps vivant et concret. Ainsi, la thèse selon laquelle ce texte tardif de Husserl ferait preuve d'une forte ambiguïté semble soutenir notre appréciation de la V^e Méditation : « la phénoménologie transcendantale de Husserl ne peut se maintenir qu'en assumant à la fois une égologie désincarnée [un idéalisme] et une phénoménologie de la chair, car chacune de ces approches à l'égard de la corporéité s'avère indispensable à l'attestation de l'objectivité du monde⁴². » Dans la postérité, la phénoménologie du corps vivant a été honorée par des philosophes tels que Michel Henry et Maurice Merleau-Ponty, tirant de Husserl l'idée que la chair occupe un statut transcendantal dans notre expérience du monde. En somme, bien que Husserl soit fondamentalement un philosophe de la conscience, sa conception *incarnée* de la conscience permet de l'appréhender aussi comme philosophe du corps. C'est au demeurant en s'intéressant au corps vivant que peut être défait le nœud de la V^e Méditation : c'est parce que nous sommes des sujets essentiellement psychophysiques, des consciences incarnées, que nous pouvons, à travers le corps, penser l'existence de l'*alter ego*.

-
1. Edmund Husserl et Iso Kern, *Autour des Méditations cartésiennes (1929-1932): Sur l'intersubjectivité*, Grenoble, Millon, 1998, p. 5.
 2. Edmund Husserl, *Méditations cartésiennes*, Paris, Presses Universitaires de France, 1994, p. 145-146.
 3. *Ibid.*, p. 5.
 4. Edmund Husserl et Iso Kern, *op. cit.*, p. 8.
 5. Edmund Husserl. et Natalie Depraz, *Sur l'intersubjectivité*, Paris, Presses Universitaires de France, 2001, p. 399.
 6. Edmund Husserl, *Méditations cartésiennes*, *op. cit.*, p. 138.
 7. Paul Ricœur, *À l'école de la phénoménologie*, Paris, Vrin, 2004, p. 234 (je souligne).
 8. Denis Courville, « L'ambiguïté du corps chez Husserl: entre une égologie désincarnée et une phénoménologie de la chair » dans *Phares*, vol. 9, n°1, 2009, p. 67.

9. *Ibid.*, p. 67.
10. Françoise Dastur, *Husserl: des mathématiques à l'histoire*, Paris, Presses Universitaires de France, 2014, p. 127.
11. Paul Ricœur, *op. cit.*, p. 142.
12. Edmund Husserl, *Méditations cartésiennes*, *op. cit.*, p. 142.
13. Paul Ricœur, *op. cit.*, p. 237.
14. Edmund Husserl, *Méditations cartésiennes*, *op. cit.*, p. 159.
15. *Ibid.*, p. 160.
16. *Ibid.*, p. 143.
17. *Ibid.*, p. 147.
18. Denis Courville, *loc. cit.*, p. 68.
19. Didier Franck, *Chair et corps: sur la phénoménologie de Husserl*, Paris, Éditions de Minuit, 1981, p. 93.
20. Françoise Dastur, *op. cit.*, p. 84.
21. *Ibid.*, p. 128.
22. *Loc. cit.*
23. Edmund Husserl, *Méditations cartésiennes*, *op. cit.*, p. 140.
24. *Ibid.*
25. Christian Beyer, «Edmund Husserl» dans E. N. Zalta (dir.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, Metaphysics Research Lab, Stanford University, 2020.
26. Françoise Dastur, *op. cit.*, p. 129.
27. *Ibid.*
28. Edmund Husserl et Arion L. Kelkel, *Philosophie première (1923-24): Théorie de la réduction phénoménologique*, Paris, Presses Universitaires de France, 2001, p. 86-87.
29. *Ibid.*, p. 88.
30. *Ibid.*, p. 87.
31. Edmund Husserl, *Méditations cartésiennes*, *op. cit.*, p. 163.
32. Françoise Dastur, *op. cit.*, p. 131.
33. *Ibid.*, p. 130.
34. *Ibid.*, p. 132.
35. Paul Ricœur, *op. cit.*, p. 249.
36. Edmund Husserl, *Méditations cartésiennes*, *op. cit.*, p. 165.
37. *Ibid.*, p. 166.
38. Edmund Husserl, *De la synthèse passive: logique transcendantale et constitutions originaires*, Grenoble, Millon, 1998, p. 104.

39. *Ibid.*, p. 97.

40. Didier Franck, *op. cit.*, p. 14.

41. Dan Zahavi, *Husserl's phenomenology*, Stanford, Stanford University Press, 2003, p. 109.

42. Denis Courville, *loc. cit.* p. 63.