



# PHARES

Vol. XXIII    n° 1    Hiver 2023

Revue philosophique étudiante

Revue Phares

Bureau 535

Pavillon Félix-Antoine-Savard

Université Laval, Québec

G1K 7P4

revue.phares@fp.ulaval.ca

www.revuephares.com

ISSN 1496-8533

*Direction et rédaction :*

Ann-Sophie Gravel

Solène Peltier

*Élaboration du dossier :*

Jérôme Gosselin-Tapp

*Infographie :*

Jérôme Simon

*Comité éditorial et rédaction :*

Rose Bolduc, François Champagne-Tremblay, Flavie Chevalier, Marin Clouet-Langelier, Myriam Coté, Mathieu Couillard, Samuel Crépeault, Arnaud Dufour, Marie-Christine Dutil, Ève-Marie Guay, Jacob Hamel-Mottiez, Frédérique Jean, Thierry Labrie-Girard, Jade Laflamme, Marie Lenoble, Charles Massicotte, Marie-Anne Perreault, Delphine T. Raymond, Romain Réjasse, Victor Tremblay-Baillargeon, Émile Turcotte, Mathieu Verret

*Nous remercions nos partenaires :*

La Faculté de philosophie de l'Université Laval ; L'Association des étudiantes et des étudiants de Laval inscrits aux études supérieures (AELIÉS) ; L'Association des chercheur·e·s étudiant·e·s en philosophie de l'Université Laval (ACEP) ; La Société de philosophie du Québec (SPQ) ; L'Association générale des étudiantes et étudiants pré-gradué(e)s en philosophie (AGEEPP).



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 *Va-ria* 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

## *Souveraineté et territoire*

Dossier thématique élaboré par Jérôme Gosselin-Tapp

- 9 Introduction : Souveraineté et territoire  
JÉRÔME GOSSELIN-TAPP
- 17 Attentes légitimes et production collective de savoirs : comment repenser le contexte de signature de traités entre l'État et les peuples autochtones au Canada  
FRÉDÉRIQUE JEAN
- 41 La pratique vivante du Two Row Wampum : repenser les rapports politiques à l'aune de l'autonomie relationnelle et de la friction épistémique  
DELPHINE T. RAYMOND
- 59 Les îles de plastique : penser la motivation face au problème d'action collective  
ANN-SOPHIE GRAVEL
- 73 Repenser le devoir politique du Canada à l'égard des réfugié·es après la ratification de l'Entente sur les tiers pays sûrs  
LÉONARD BÉDARD

## *Varia*

- 95 Le problème corps-esprit relève-t-il d'un mystère ?  
JACOB HAMEL-MOTTIEZ
- 115 Pour une sexualité politique, la conceptualisation de la singularité lesbienne  
LOU LEGAY
- 129 L'inférence à la meilleure explication, l'induction et les agents épistémiques  
VICTOR TREMBLAY-BAILLARGEON
- 147 Germes d'un mouvement génétique dans les *Leçons sur le temps* de Husserl  
MATHIEU VERRET



# *Souveraineté et territoire*





## Introduction : Souveraineté et territoire

JÉRÔME GOSSELIN-TAPP, *Professeur à l'Université Laval, Responsable de l'axe en éthique politique, sociale et économique de l'Institut d'éthique appliquée (IDÉA), Membre de l'Institut en environnement, développement et société (IEDS) et du Centre interuniversitaire d'études et de recherches autochtones (CIÉRA)*

L'idée selon laquelle les États peuvent légitimement exercer une autorité politique sur un territoire est depuis longtemps au cœur de l'ordre international. Le système westphalien repose sur la reconnaissance du caractère exclusif de la souveraineté territoriale des États. Le fait, pour une communauté politique, de jouir d'une autorité ultime sur un territoire est en ce sens considéré comme une dimension essentielle du pouvoir étatique. Ainsi vue, la souveraineté territoriale correspond donc à l'autorité ultime et absolue exercée par un État sur une zone géographique donnée. Lorsque transposée à l'échelle nationale, cette conception de la souveraineté territoriale se traduit, entre autres, par un contrôle des frontières, une gouvernance centralisée du territoire et un droit d'exploitation des ressources naturelles.

Jusqu'au tournant du XXI<sup>e</sup> siècle, cette vision typiquement westphalienne n'avait pas réellement été examinée en philosophie normative. Or, la question des fondements normatifs des droits territoriaux a récemment fait l'objet d'un regain d'intérêt en philosophie politique. Je pense ici, entre autres, aux travaux de David Miller<sup>1</sup>, de Margaret Moore<sup>2</sup>, de Cara Nine<sup>3</sup>, de Michel Seymour<sup>4</sup>, d'A. John Simmons<sup>5</sup> et d'Anna Stilz<sup>6</sup>. Ces approches contemporaines en matière de droits territoriaux touchent notamment aux enjeux suivants : la justice territoriale dans les sociétés issues de la colonisation ; l'éthique des politiques d'immigration ; les droits territoriaux des nations sans État souverain ; l'exploitation des ressources naturelles ; et la gouvernance des zones internationales. Les articles de ce dossier se proposent d'aborder ces différentes catégories d'enjeux à partir de cas concrets tirés de l'actuel contexte politique canadien et de la crise environnementale mondiale.

Les deux premiers textes du dossier – le premier de Frédérique Jean et le deuxième de Delphine T. Raymond – analysent les enjeux territoriaux à partir de considérations liées à la fois à la justice entre les peuples et à la justice épistémique. Ces deux textes ont comme point de départ les injustices territoriales et épistémiques commises à l'endroit des peuples autochtones dont le territoire traditionnel se situe au Canada. La remise en question, par les nations autochtones, de la légitimité de la souveraineté territoriale canadienne soulève en effet non seulement la question de l'usurpation des souverainetés autochtones à l'origine de l'État canadien, mais aussi celle du rapport problématique au territoire qui sous-tend la tradition occidentale en matière de droits territoriaux.

Pour pleinement comprendre l'arrière-plan philosophique des deux premiers articles de ce dossier thématique, il y a sans doute lieu de prendre ici un pas de recul, en revenant sur certains points communs aux principales théories contemporaines d'inspiration occidentale de la souveraineté territoriale. On retrouve *grosso modo* deux catégories de modèles : les approches étatistes – comme celles de Simmons et de Stilz –, et les approches nationalistes (c'est-à-dire les approches qui considèrent que le peuple, et non l'État, est le sujet de droits territoriaux) – entre autres, celles de Miller, de Moore et de Seymour. Qu'elles soient étatistes ou non, ces différentes approches ont principalement recours à deux stratégies de justification des droits territoriaux. D'une part, certains avancent des arguments d'inspiration lockéenne qui conçoivent les droits territoriaux d'une manière analogue aux droits de propriété. Selon cette première stratégie argumentative, la souveraineté territoriale repose sur une *propriété* du territoire. Quelques-unes des approches lockéennes considèrent que cette propriété du territoire peut être assumée directement par des collectivités (l'approche de Nine, par exemple). On dira alors qu'une communauté politique est en elle-même *propriétaire* d'un territoire. D'autres approches justifient plutôt les droits territoriaux de manière dérivée, sur la base du droit naturel à la propriété que possèderaient des individus s'étant associés pour former une communauté politique (comme c'est le cas, entre autres, de l'approche de Simmons). D'autre part, une deuxième stratégie argumenta-

tive consiste à concevoir les droits territoriaux comme des corollaires du droit à l'autodétermination des peuples (notamment chez Moore et Seymour). Selon ces approches, les peuples disposeraient d'un droit fondamental à l'autodétermination politique se traduisant, entre autres, par le droit d'occuper un territoire et d'exercer un pouvoir juridictionnel sur celui-ci.

Malgré leurs différentes stratégies argumentatives, les perspectives occidentales sur les droits territoriaux (incluant plusieurs approches contemporaines) partagent tout de même la même ontologie du territoire. La communauté politique est d'abord vue comme une entité abstraite, à laquelle on peut ensuite attribuer des *droits* sur un territoire donné. Or, cette manière *détachée* d'entrevoir la relation entre une communauté et la terre qu'elle habite est frontalement remise en question dans les écrits des penseur·euses autochtones. Bien que la nature des conceptions autochtones de la souveraineté territoriale varie énormément d'une approche à l'autre, ces perspectives se rejoignent généralement dans l'importance qu'elles accordent au rapport symbiotique entre un groupe et le territoire qu'il occupe. Par exemple, que ce soit dans l'approche de la « normativité ancrée » – présente notamment chez Leanne Betasamosake Simpson<sup>7</sup> et Glen Sean Coulthard<sup>8</sup> – ou dans le paradigme de la « localité épistémique » – défendu par Brian Burkhart<sup>9</sup> –, l'autonomie territoriale d'un peuple ne se traduit pas que par des *droits* territoriaux : elle se traduit aussi par des *obligations* qu'un peuple aurait à l'égard du territoire. Ces perspectives sur la souveraineté territoriale remettent en ce sens en question la primauté accordée à la communauté politique sur la terre dans la tradition politique occidentale.

Les enjeux territoriaux, dans le contexte des relations entre Autochtones et Allochtones, posent donc un double problème. Les sociétés issues de la colonisation violent non seulement les droits territoriaux des peuples autochtones, mais imposent aussi un rapport particulier au territoire. Ce faisant, les tensions territoriales auxquelles sont confrontées les sociétés issues du colonialisme de peuplement trahissent des rapports de domination à la fois politiques et épistémiques.

L'analyse que propose Frédérique Jean vise précisément à lier

les injustices territoriales aux injustices épistémiques que subissent les peuples autochtones dans les États issus du colonialisme d'établissement<sup>10</sup>. Dans son article, elle s'intéresse au contexte social et légal, mais surtout au contexte épistémique, de la signature des traités modernes avec les peuples autochtones au Canada. En s'inspirant de l'approche de Moore eu égard aux injustices territoriales, et en particulier de son concept d'« attentes légitimes », Frédérique Jean nous invite à repenser l'approche canadienne en matière de signature de traités.

Quant à l'article de Delphine T. Raymond, il propose une remise en question du paradigme de l'autonomie souveraine sur laquelle repose la conception occidentale de la souveraineté. S'inspirant des travaux de Yann Allard-Tremblay<sup>11</sup>, Delphine T. Raymond montre la fécondité d'une conception relationnelle de l'autonomie, issue de la pratique du Two Row Wampum. Selon celle-ci, au lieu d'une autorité politique ultime et indépendante, il faudrait plutôt opter pour une conception de l'autonomie basée sur l'interdépendance, la réciprocité et le respect mutuel. Par ailleurs, en s'inspirant de la pratique du Two Row Wampum pour repenser les relations politiques, son texte permet à la fois de décoloniser et d'indigéniser les rapports entre les peuples autochtones et les gouvernements. À l'aide des travaux de José Medina<sup>12</sup>, son article montre comment une remise en question de l'autonomie souveraine peut aider à combattre les injustices épistémiques dont sont victimes les nations autochtones dont le territoire traditionnel se situe au Canada.

Réfléchir aux fondements normatifs des droits territoriaux n'est pas seulement pertinent pour penser les relations entre les différents groupes qui se partagent un territoire. La définition donnée à cette notion détermine aussi le type de dispositif institutionnel mis en place pour que les différents acteurs politiques puissent protéger un territoire. La question des droits territoriaux fait en ce sens partie des paramètres incontournables de toute stratégie de lutte contre les changements climatiques et de protection de l'environnement, car elle fixe les limites des prérogatives dont peuvent se prévaloir les individus et les différents gouvernements lorsque vient le temps d'intervenir pour protéger

les écosystèmes situés dans une certaine zone géographique.

La question de l'intervention étatique en matière de protection de l'environnement est d'autant plus complexe dans les zones qui n'« appartiennent » à aucune entité juridictionnelle en particulier, comme c'est le cas des eaux internationales. Dans ces situations, le paradigme westphalien laisse voir une autre de ces limites : les droits et les responsabilités des États à l'égard de l'environnement sont limités aux zones contrôlées par ces entités juridictionnelles, créant, du même coup, des zones pour lesquelles aucune entité ne peut être tenue directement responsable. Le troisième texte du dossier thématique – celui d'Ann-Sophie Gravel – porte sur un des effets concrets de cette dynamique de déresponsabilisation des États à l'égard des zones internationales dans un contexte westphalien : le cas des îles de plastique. Son texte met à profit les travaux sur les problèmes d'action collective pour esquisser une solution aux problèmes motivationnels posés par l'intervention étatique pour la protection des eaux internationales. L'approche développée dans ce texte part du principe que les acteurs étatiques, en contexte international, agissent d'une manière semblable à des acteur·rices individuel·les dans les situations d'action collective, et qu'ils sont donc aux prises avec les mêmes incapacités motivationnelles. Ann-Sophie Gravel s'inspire notamment des travaux de Julia Nefsky<sup>13</sup> pour rendre compte des raisons qui devraient motiver les acteurs étatiques à intervenir pour nettoyer les océans.

La conception rigidement westphalienne de la souveraineté étatique est aussi en cause dans la justification des politiques migratoires restrictives. Les enjeux migratoires ont en effet la particularité de placer les droits territoriaux des États (comme le droit de contrôler les frontières) en tension avec les droits fondamentaux des personnes (notamment le droit d'asile). La manière dont sont pensés et justifiés les droits territoriaux a donc une incidence sur les modalités d'arbitrage en cas de conflits entre ces deux registres de droits.

Partant de ce constat, le dernier texte de ce dossier thématique – écrit par Léonard Bédard – propose un examen approfondi des présupposés normatifs de l'Entente sur les tiers pays sûrs (ETPS) de 2002 entre le Canada et les États-Unis. Selon son analyse, cette entente se-

rait symptomatique de la conception étanche (et problématique) qu'a le Canada de sa souveraineté territoriale. C'est notamment en vertu de cette vision étanche de ses frontières que le gouvernement justifierait les dynamiques d'externalisation de la migration induites par l'ETPS. L'analyse de Léonard Bédard montre bien en quoi l'exercice du droit au contrôle des frontières au Canada accorde une primauté à des intérêts secondaires de l'État sur les intérêts fondamentaux des demandeur·euses d'asile. En outre, son texte propose une critique des modalités de l'exercice canadien du droit de sélection des réfugié·es, en montrant que celui-ci enfreint le devoir moral que le Canada a à l'égard des populations migrantes.

Ce dossier thématique est tiré de travaux réalisés dans le cadre de mon tout premier séminaire comme professeur à l'Université Laval, à l'automne 2022. La richesse des contributions qui y figurent est donc ultimement le fruit des riches et nombreux échanges entre les participant·es du séminaire. J'ai eu la chance d'être accueilli à la Faculté de philosophie par un groupe d'étudiant·es remarquablement stimulant, et j'en suis sincèrement reconnaissant. J'en profite donc pour les remercier à nouveau pour leur générosité et leur enthousiasme tout au long de la session. Je tiens aussi à remercier toute l'équipe éditoriale de la revue Phares, pour l'invitation à diriger un dossier thématique, mais surtout pour la prise en charge d'une publication savante d'une aussi grande qualité.

- 
1. David Miller, « Territorial Rights : Concept and Justification », dans *Political Studies*, vol. 60, no. 2 (2012), p. 252–268.
  2. Margaret Moore, « Justice et théories contestées du territoire », dans *Philosophiques* vol. 39, no. 2 (2013), p. 339–351 ; Margaret Moore, *A Political Theory of Territory*, Oxford, Oxford University Press, 2015 ; Margaret Moore, « Justice and Colonialism », dans *Philosophy Compass*, vol. 11, no. 8 (2016), p. 447–461 ; Margaret Moore, *Who Should Own Natural Resources ?*, Cambridge, Polity, 2019.
  3. Cara Nine, « A Lockean Theory of Territory », dans *Political Studies*, vol. 56 (2008), p. 148–65 ; Cara Nine, *Global Justice and Territory*, Oxford, Oxford University Press, 2012 ; Cara Nine, « Resource Rights », dans *Political Studies*, vol. 61, no. 2 (2013), p. 232–49 ; Cara Nine, *Sharing Ter-*

- ritories : Overlapping Self-Determination and Resource Rights*, Oxford, Oxford University Press, 2022.
4. Michel Seymour, « Peuples et Territoires », dans *Philosophiques*, vol. 39, no. 2 (2013), p. 353–365.
  5. A. John Simmons, « On the Territorial Rights of States », dans *Philosophical Issues*, vol. 35, no. 1 (2001), p. 300–326.
  6. Anna Stilz, « Why Do States Have Territorial Rights? », dans *International Theory*, vol. 1, no. 2 (2009), p. 185–213 ; Anna Stilz, « Nations, States, and Territory », dans *Ethics*, vol. 121 (2011), p. 572–601 ; Anna Stilz, *Territorial Sovereignty : A Philosophical Exploration*, Oxford, Oxford University Press, 2019.
  7. Leanne Betasamosake Simpson, « Indigenous Resurgence and Co-Resistance », dans *Critical Ethnic Studies*, vol. 2, no. 2 (2016), p. 19–34.
  8. Glen Sean Coulthard, *Peau rouge, masques blancs : contre la politique coloniale de reconnaissance*, Montréal, Lux, 2018.
  9. Brian Burkhart, *Indigenizing Philosophy through the Land : A Trickster Methodology for Decolonizing Environmental Ethics and Indigenous Futures*, East Lansing, Michigan State University Press, 2019.
  10. Je traduis ici l’expression anglaise « settler colonialism » par « colonialisme d’établissement ».
  11. Yann Allard-Tremblay, « The Two Row Wampum : Decolonizing and Indigenizing Democratic Autonomy », dans *Polity*, vol. 54, no. 2 (2022) : p. 225-249.
  12. José Medina, *The Epistemology of Resistance : Gender and Racial Oppression, Epistemic Injustice, and Resistant Imaginations*, Oxford. Oxford University Press, 2013.
  13. Julia Nefsky, « How you can help, without making a difference », dans *Philosophical Studies*, vol. 174, 2017.





# Attentes légitimes et production collective de savoirs : comment repenser le contexte de signature de traités entre l'État et les peuples autochtones au Canada

FRÉDÉRIQUE JEAN, *Université Laval*

RÉSUMÉ : La pratique de la signature de traités au Canada – malgré le fait qu'elle se soit inscrite, à l'origine, dans un geste colonial – a beaucoup évolué et permet, depuis la deuxième moitié du XX<sup>e</sup> siècle, aux peuples autochtones de revendiquer certains droits territoriaux. Or, l'interprétation qu'on peut faire de ces traités reste sujette à de nombreux désaccords entre l'État et les peuples autochtones. D'une part les négociations se déroulent dans un contexte social, politique et économique avantageant les peuples eurodescendants. D'autre part, leurs différences les empêchent de prendre pleinement en compte la réalité de l'autre. Je soutiens donc dans cet article que le concept d'attentes légitimes [*legitimate expectations*] de Margaret Moore pourrait faire en sorte que malgré les différences culturelles qui sous-tendent leur façon de voir le monde, les deux parties soient en mesure, dans le cadre de négociations en vue de la signature d'un traité, de réellement prendre en compte le point de vue de l'autre.

## *Introduction*

La conclusion de traités entre les peuples autochtones et la Couronne est une pratique qui date du 18<sup>e</sup> siècle et qui façonne toujours le paysage juridique et politique contemporain en ce que les traités sous-tendent l'architecture constitutionnelle de ce qu'on désigne aujourd'hui comme le Canada<sup>1</sup>. La *Loi constitutionnelle de 1982* reconnaît d'ailleurs les traités conclus avec les peuples autochtones comme

une source de droits particuliers dont ils peuvent se réclamer<sup>2</sup>. Jusqu'au milieu du 20<sup>e</sup> siècle, ces ententes ont visé une grande partie du territoire et ont essentiellement consisté en un mécanisme juridique de colonisation. Bien que l'époque des traités de cession<sup>3</sup> au Canada soit révoquée, l'État canadien, après avoir abandonné cette pratique entre les années 1920 et les années 1970, se tourne de nouveau vers la conclusion de traités, appelés maintenant « traités modernes<sup>4</sup> ». Cette nouvelle vague de signature de traités s'explique notamment par l'importance que prend l'exploitation des ressources naturelles sur le territoire canadien, ce qui fait en sorte que l'acquisition de grandes parties des terres autochtones par les puissances coloniales est dorénavant visée par ces ententes<sup>5</sup>. Bien qu'aujourd'hui, un réel effort soit fait pour prendre en compte les intérêts particuliers des peuples autochtones dont les droits sont touchés dans les négociations, le contexte de signature des traités demeure caractérisé par un fort déséquilibre entre les deux parties. L'analyse que je propose dans cet article vise à remettre en valeur des savoirs autochtones dans la négociation des traités modernes à la lumière du concept d'attentes légitimes<sup>6</sup> [*legitimate expectations*] mis de l'avant par Margaret Moore<sup>7</sup>. Selon mon analyse, en opérationnalisant le concept d'attentes légitimes dans le contexte canadien de signature de traités, il serait possible de permettre une réelle prise en compte des intérêts des peuples autochtones dont les droits territoriaux sont touchés par ces traités en s'assurant qu'ils puissent être exprimés de manière à être compris par l'État. En d'autres termes, dans le cadre des négociations ayant trait au territoire, le concept d'attente légitime ouvre la voie pour l'élaboration d'un vocabulaire qui s'appuie sur des présupposés communs incluant les savoirs autochtones. En développant une compréhension collective de ce sur quoi sont fondées les attentes respectives des deux parties, ces dernières seront ainsi en mesure de mieux comprendre les revendications de l'autre.

### *1. Une brève histoire des principes entourant la signature de traités au Québec et au Canada*

Il convient d'abord de relever quelques éléments historiques entourant la signature et l'interprétation des différentes ententes qui ont été

conclues entre la Couronne et les peuples autochtones afin de mettre en évidence les aspects problématiques des conditions dans lesquelles sont conclues et interprétées les traités modernes. Il sera ensuite possible d'utiliser l'approche de Moore afin de montrer comment l'examen de la légitimité des attentes des communautés autochtones ainsi que de celles des peuples eurodescendants du Canada pourrait permettre l'établissement d'un rapport plus équitable entre ces deux groupes.

C'est dans la Proclamation royale de 1763, qui établit les fondements de la constitution canadienne, qu'on retrouve une première reconnaissance formelle des droits territoriaux des peuples autochtones. Il est important de noter qu'à l'époque, le fait de négocier avec les différentes nations autochtones était une question de sécurité nationale pour les colons, c'est-à-dire que la prospérité des colonies britanniques en Amérique du Nord reposait sur la stabilité des relations que la Couronne entretenait avec les peuples autochtones. Ainsi, le fait de s'entendre avec ceux qui habitaient la terre avant l'arrivée des Européens ne relevait pas de l'amabilité du roi, mais bien du désir de ce dernier d'assurer la paix dans la colonie. Le roi affirme d'ailleurs de prime abord la chose suivante : « Attendu qu'il est juste, raisonnable et essentiel pour Notre intérêt et la sécurité de Nos colonies de prendre des mesures pour assurer aux nations ou tribus sauvages qui sont en relation avec Nous et qui vivent sous Notre protection<sup>8</sup> ». Parmi les multiples protocoles régissant les négociations avec les peuples autochtones, une procédure pour l'acquisition de leurs territoires traditionnels est mise en place : on proclame que les terres autochtones ne peuvent être achetées que par la Couronne britannique. Ceci est d'ailleurs sous-tendu par deux grands principes qui régissent, encore aujourd'hui, ses relations avec les peuples autochtones, soit l'inaliénabilité des terres et l'honneur de la Couronne<sup>9</sup> :

Nous déclarons de plus que c'est Notre plaisir royal ainsi que Notre volonté de réserver pour le présent, sous Notre souveraineté, Notre protection et Notre autorité, pour l'usage desdits sauvages, toutes les terres et tous les territoires non compris dans les limites de Nos trois gouvernements ni dans les limites du territoire concédé à la Compagnie de la Baie d'Hudson, ainsi que

toutes les terres et tous les territoires situés à l'ouest des sources des rivières de l'Ouest et du Nord-ouest vont se jeter dans la mer<sup>10</sup>.

Les territoires ancestraux autochtones ne peuvent donc pas être achetés directement par les colons, mais leur acquisition reste possible, exclusivement par le roi, qui pourra ensuite les vendre.

Au courant des années suivant les premières cessions de terres, la population en Amérique du Nord change énormément en raison de l'arrivée massive de colons européens dans la colonie. Des réseaux d'alliances politiques et commerciales extrêmement importantes<sup>11</sup> concluent par les Français avec les différentes nations autochtones, mais qui continuent d'exister sous le régime anglais, permettent la venue de colons européens dans les colonies françaises et britanniques. La population eurodescendante du Canada devient alors rapidement plus grande que la population autochtone. La signature de traités ne représente donc plus une nécessité, mais bien une pratique courante visant à acquérir ces terres d'un point de vue légal, tout en dépossédant les différentes nations autochtones de leurs droits territoriaux. En raison des besoins économiques grandissants de la Couronne britannique, les ententes qu'elle conclut avec les peuples autochtones prennent, vers 1850, la forme de traités de cession à grande échelle. Ils ont alors pour but d'ouvrir le territoire à l'exploitation des ressources. On exigera donc, au moyen de ces documents juridiques, que les peuples autochtones cèdent leurs droits sur leurs terres en échange de la protection de la Couronne et de terres, qui leur seront réservées<sup>12</sup>. Martin Papillon souligne d'ailleurs à cet égard : « La logique n'est [...] déjà plus la même. Pour la Couronne, en effet, l'objectif n'est plus la coexistence. Il s'agit plutôt de s'assurer de la légalité et de la légitimité, souvent *a posteriori*, de la prise de possession des terres par les populations eurodescendantes de la colonie<sup>13</sup>. » Ces traités perdent, dans les années 1920, leur intérêt pour l'État, qui cesse d'en conclure. Ils ne feront un retour dans le paysage politique canadien que cinquante ans plus tard alors que l'exploitation des ressources naturelles dans le Nord prend une importance considérable pour l'État. Puisque les ressources convoitées se trouvent principalement sur des

territoires traditionnels autochtones où aucun traité n'avait été signé<sup>14</sup>, l'État met de l'avant une nouvelle forme d'entente qui changera la nature de ses relations avec les peuples autochtones, le traité moderne.

De manière générale, les traités modernes sont associés à une transformation positive des relations entre les nations autochtones et le gouvernement<sup>15</sup>. L'affaire Calder<sup>16</sup> de 1973, qui est le premier règlement juridique de revendications territoriales autochtones, ouvre la porte au retour de cette pratique dans un contexte où l'État reconnaît aux peuples autochtones une certaine autonomie gouvernementale. Ainsi, bien que l'interprétation qu'on fait des traités modernes soit, encore aujourd'hui, controversée, ces documents juridiques sont tout de même cruciaux dans le cadre de l'évolution des relations entre les peuples autochtones et l'État canadien en ceci que ces ententes ont permis de progresser sur le plan de la reconnaissance des droits ancestraux autochtones. La Convention de la Baie James Baie-James et du Nord québécois (CB-JNQ), conclue en 1975, est l'entente qui marque officiellement le début de la signature de traités modernes au Canada. Cette entente a été négociée entre le gouvernement du Québec et les représentants des Cris et des Inuits du Nord-du-Québec en réponse à l'opposition de ces derniers à la réalisation d'un projet hydroélectrique majeur dans le secteur de la Baie-James. C'était la première fois qu'on négociait, au Canada, les conditions de partage du territoire avec les peuples autochtones. Cette convention prévoit, en plus de compensations financières, un partage du territoire, notamment en assurant l'autonomie politique et administrative des communautés autochtones touchées, ainsi que des droits exclusifs de chasse et de pêche sur certaines parties du territoire.

LA CBJNQ a tout de même fait l'objet de certaines critiques, ce qui a ouvert la voie à plusieurs tentatives de modifier les conditions dans lesquelles sont conclus les traités modernes, notamment en 1996, où la Commission royale sur les peuples autochtones invitait le gouvernement à repenser leur approche aux traités<sup>17</sup>, lesquels donnent souvent lieu à des mésententes quant au sens qu'il faut leur donner. Comme le soulignent Papillon et Lord : « La Commission proposait de redonner aux traités leur sens et leur portée originels, c'est-à-dire de les concevoir comme une alliance entre nations en vue d'un partage équitable du

territoire. La perspective d'un tel retour à un passé lointain et quelque peu idéalisé apparaît cependant peu réaliste<sup>18</sup>. » Nous sommes effectivement manifestement loin d'une époque où les peuples autochtones et le gouvernement se considèrent mutuellement comme des forces politiques égales, comme cela a pu être le cas en 1763. En effet, alors que les peuples autochtones disent chercher à établir une relation plus juste et équitable avec l'État<sup>19</sup>, la visée première du gouvernement demeure l'accès aux ressources et le développement économique du territoire, ce qui fait en sorte que le point de vue autochtone, qui s'inscrit mal dans cette conception de la terre, est souvent mécompris, voire ignoré.

Le désir du gouvernement de garantir son accès au territoire compromet nécessairement l'exercice du droit à la souveraineté des peuples dont les terres ancestrales sont visées par les différents projets d'exploitation. L'exercice de la souveraineté territoriale des peuples autochtones sur leur territoire est donc forcément l'un des enjeux principaux des négociations lors de la signature de traités modernes. Toutefois, un élément problématique au cœur des mésententes entre l'État et les communautés autochtones touchées est que la conception de la souveraineté territoriale qui est mise de l'avant comme neutre par les représentants de l'État lors des discussions entre les parties repose sur une conception lockéenne du territoire. Comme le souligne Jérôme Gosselin Tapp : « Un des problèmes majeurs avec la conception "eurocentrique occidentale" de la souveraineté territoriale est qu'elle suppose que le rapport qu'un État entretient avec un territoire donné est structuré autour de la notion de propriété. Dès lors, une nation n'est dite souveraine sur un territoire que si elle est légalement propriétaire de celui-ci<sup>20</sup>. »

Je soutiens en ce sens que l'approche de Margaret Moore, qui rejette les conceptions des droits territoriaux fondés sur la propriété privée individuelle, est l'approche la plus appropriée dans le cadre de négociations où il y a entre les deux parties des différences politiques et culturelles majeures.

## *2. Le concept d'attentes légitimes [legitimate expectations] de Margaret Moore*

Une des raisons pour lesquelles des mécontentements persistent, encore aujourd'hui, entre les gouvernements canadien et québécois et les peuples autochtones du Canada quant à la portée des droits sur le territoire qui sont établis dans les divers traités est le fait que les relations qu'ils entretiennent sont fondées sur une injustice territoriale, c'est-à-dire que les colons européens sont venus s'installer sur un territoire qui était déjà occupé. Je soutiens en ce sens que le concept d'attentes légitimes, que Margaret Moore élabore dans *A political theory of territory*, est pertinent dans le cadre de cet article, puisqu'il permet de mettre en lumière la nature et la légitimité des droits des différents peuples, notamment dans des contextes d'injustices territoriales. Elle soutient qu'on devrait porter une attention particulière aux questions de justice lorsqu'elles ont trait à la terre, puisque d'une part, la terre n'est pas déplaçable et, d'autre part, les personnes qui y vivent développent une relation particulière avec la terre à travers le temps. Sa conception des droits territoriaux repose, autrement dit, sur la saillance morale de la relation entre les peuples particuliers et le territoire où ils sont en mesure d'exercer leur autonomie. Moore rejette les approches d'inspiration lockéenne sur la souveraineté territoriale, car ces approches reposent sur une conception strictement propriétaire des droits territoriaux<sup>21</sup>. Comme elle le souligne, l'une des deux façons de concevoir les droits territoriaux est de s'appuyer sur la définition de la propriété individuelle de Locke, c'est-à-dire que « le territoire est vu comme découlant d'un regroupement de possessions de propriété privée individuelle<sup>22</sup> ». Or, cette conception est problématique dans la mesure où elle ne permet pas d'expliquer la transition entre la propriété privée individuelle et la justification de l'autorité juridictionnelle et métajuridictionnelle sur le territoire<sup>23</sup>. Autrement dit, l'approche de Locke ne permet pas de justifier les droits territoriaux dont jouit l'État dans la tradition politique occidentale. Aux yeux de Moore, les individus entretiennent plutôt un lien moral avec la terre, et ce parce que ceux-ci ont des besoins fondamentaux et des projets de vie qui requièrent l'accès à des ressources et à un territoire. C'est ce qui explique, selon elle,

que les individus développent une relation particulière avec un certain territoire. La saillance morale du lien qui unit une personne et le territoire qu'elle habite sous-tend sa réflexion sur la légitimité des droits territoriaux, notamment les droits de résidence et d'occupation<sup>24</sup>.

Selon Moore, la place qu'occupe la terre dans la vie d'un individu est ce qui donne de la légitimité à son droit de résidence, en ce que la terre permet aux individus de mener à bien leurs projets de vie et qu'elle sous-tend les liens qu'ils tissent avec les autres<sup>25</sup>. Autrement dit, les personnes qui vivent sur un territoire particulier, que celui-ci ait historiquement été acquis de manière légitime ou non, développent des attentes envers ce dernier parce qu'ils y ont développé une relation avec la terre et que leurs projets en dépendent. Or, les individus ne sont pas les seuls à détenir des droits moraux liés à l'occupation du territoire. Les communautés politiques, dans la mesure où elles sont composées d'individus ayant un droit moral de résidence, peuvent développer des projets en se concevant comme faisant partie d'un groupe, dont l'existence est sous-tendue par un territoire en particulier. Les attentes légitimes permettent donc d'une part à Moore de formuler un argument par rapport au droit d'un peuple à demeurer où il est et, d'autre part, à argumenter en faveur d'un droit de retour dans les cas particuliers où ce premier droit aurait été violé<sup>26</sup>.

Moore distingue trois types de droits liés au territoire, soit le droit de résidence, lié aux individus, le droit d'occupation, lié aux peuples, et les droits territoriaux, qui sont liés aux institutions politiques. Le droit de résidence découle du fait que les individus tissent des relations avec les autres et pensent des projets de vie individuels, ce qui dépend de l'existence d'un endroit particulier. Le droit d'occupation que possède un groupe n'est cependant pas justifié par la simple agrégation de droits de résidence particuliers<sup>27</sup>, mais s'explique par le fait que les individus se pensent eux-mêmes comme faisant partie d'un groupe, qui ne peut qu'exister sur un espace géographique déterminé où les individus développent des liens entre eux et avec la terre en tant que groupe. Ces deux droits sont des droits moraux en ceci qu'ils sont liés aux intérêts fondamentaux des individus et des peuples<sup>28</sup>. Ainsi, un peuple a un droit moral d'occupation, qui est justifié en fonction des droits fon-



damentaux des personnes qui le composent. En ce sens, le fait d'être délocalisé n'est pas seulement illégitime pour un groupe parce que cette expropriation porte atteinte au droit de résidence des individus qui le composent, mais aussi parce que l'occupation d'un territoire donné fait partie des caractéristiques déterminantes de l'identité d'un groupe et lui permet d'exercer son droit à l'autodétermination.

Lorsque les colons européens se sont établis en Amérique, ils ont manifestement commis une grande injustice territoriale non seulement en entrant illégitimement sur le territoire, mais en s'y appropriant des terres pour y habiter. Or, maintenant qu'ils y vivent depuis plusieurs générations, les peuples eurodescendants ont néanmoins formé certaines attentes par rapport au territoire qui peuvent être dites « légitimes » dans la mesure où ils y résident depuis assez longtemps pour avoir développé des projets de vie liés à ce territoire. Il convient sans doute de préciser ici ce que Moore entend par « attentes légitimes », qui peut avoir deux sens :

There is some ambiguity in the idea of "legitimate expectations". In one sense expectations cease to be legitimate when they involve injustice : a criminal's expectation that he will profit from his crime is illegitimate. [...] However, there is another use of the term 'legitimately expect', which means something like 'what it is reasonable to expect to happen', which is not explicitly normative, through it could give people claims in certain cases, especially where people who move on to land come to have these sorts of expectations that the communities that they set up and the homes that they establish would remain. Of course, developing 'legitimate expectations' of the second kind is easier when the expectations are legitimate in the first, moral sense<sup>29</sup>.

L'argument de Moore ne s'appuie en ce sens pas sur une définition moralisée du mot « légitime », c'est-à-dire comme référant à une action ou à une pratique qui serait collectivement perçue comme étant juste. Si on accepte cette définition, seul l'individu qui aurait commis des actes conformes à la loi pourrait développer des attentes dites « légitimes » par rapport à son acte. Or, Moore soutient plutôt que l'expression « attente légitime » réfère à ce à quoi un individu peut

raisonnablement s'attendre pour mener à bien ses plans de vie. En ce sens, sans justifier ce qui s'est produit historiquement, il peut être pertinent de constater que les colons qui se sont installés sur la terre, bien qu'illégalement, ont développé, au fil des générations, des attentes légitimes par rapport au territoire, lequel constitue un élément principal dans leurs projets. Ce sera toutefois, comme le souligne Moore, beaucoup plus difficile pour ces individus de développer des attentes dites « légitimes » en raison de l'injustice originelle entourant leur arrivée sur le territoire que ce le sera pour des individus qui sont devenus résidents de ce territoire de manière légale et non moralement problématique<sup>30</sup>.

Comment peut-on alors évaluer si les attentes que se développent les individus et les groupes par rapport à la terre sont légitimes ou non ? Le concept d'attentes légitimes chez Moore trouve son fondement dans l'exercice de l'autonomie rationnelle des personnes<sup>31</sup>. Pour une personne, le fait d'exercer son autonomie requiert un accès stable à un territoire où il est possible d'élaborer des projets de vie. Le caractère moral du droit de résidence et des attentes est justifié en vertu des intérêts fondamentaux des personnes. Cependant, comme le souligne Moore, lorsqu'une personne est déplacée, elle s'adapte graduellement à sa situation en se créant de nouvelles attentes et en organisant sa vie de façon différente par rapport à l'endroit où elle est maintenant installée<sup>32</sup>. Or, dans les cas, par exemple, où un groupe est placé de force dans un camp de réfugiés (ou dans une réserve), sa capacité à développer des projets par rapport au territoire sera entravée en raison du caractère instable de ce dernier<sup>33</sup>. C'est pourquoi Moore mentionne que les peuples qui subissent encore aujourd'hui les effets des injustices territoriales, du fait qu'on les a privés de leur droit moral d'occupation, auraient un droit de retour en ceci que leurs membres n'auraient pas pu développer pleinement leurs projets de vie en raison de la précarité de leur situation.

Dans le cadre d'une réflexion plus large sur la justice réparatrice, Moore met en lumière que cette solution comporte certaines difficultés dans la mesure où les peuples qui occupent un territoire, mais qui s'y seraient établis illégalement il y a plusieurs siècles, ont aussi des droits

d'occupation. Moore affirme en ce sens : « Indeed, if we assume a sufficiently long period of time, the new occupants, presumably the second generation of those who perpetrated the initial eviction, will have developed moral residency or occupancy rights of their own, so that the two groups would both be entitled to such rights<sup>34</sup>. » Autrement dit, une personne, nonobstant de la moralité de la prise du territoire par ses ancêtres, peut avoir certaines raisons légitimes d'assumer qu'elle peut demeurer sur le territoire qu'elle habite depuis un certain nombre d'années. Cette personne développera, par conséquent, des projets liés au territoire particulier où elle est établie. C'est en ceci qu'on peut dire des attentes à l'égard du territoire que les descendants des colonisateurs se sont formés qu'elles sont « légitimes », comme celles des peuples autochtones.

Je tâcherai donc maintenant de voir comment ce concept peut être opérationnalisé pour s'appliquer aux relations entre les peuples autochtones dont le territoire traditionnel se situe au Canada et l'État et les peuples allochtones canadiens. Ce qui m'intéresse particulièrement ici n'est pas nécessairement le droit de retour dont pourraient disposer les peuples autochtones, mais bien la nature des droits qui découlent du lien respectif qu'entretiennent les peuples autochtones ainsi que les peuples eurodescendants avec la terre.

### *3. Attentes légitimes et injustices territoriales : l'approche de Moore appliquée au colonialisme de peuplement*

Il y a principalement deux éléments problématiques dans le processus de négociation et de signature de traités entre les peuples autochtones et la Couronne. D'une part, ces ententes se négocient dans un contexte social, politique et économique avantageant les peuples eurodescendants. Les discussions visant à encadrer les droits territoriaux et le droit à l'autodétermination des peuples autochtones se tiennent dans un cadre toujours fortement imprégné des structures mises en place à l'époque coloniale, où les eurodescendants sont-ils non seulement systématiquement avantagés, mais où les relations entre les individus et la terre sont aussi grandement perturbées par ce contexte de domination. D'autre part, il ne s'agit pas seulement de tenir compte des at-

tentes légitimes que possèdent les différentes nations autochtones par rapport à la terre, mais il convient aussi de mettre en lumière le fait que ce concept repose nécessairement sur une compréhension du rapport entre l'homme et la terre qui n'est pas neutre. En effet, de manière générale, pour les peuples eurodescendants, l'homme s'inscrit systématiquement dans un rapport de domination par rapport à la terre, qui est vue comme passive ou comme quelque chose sur laquelle il faut agir<sup>35</sup>. Au contraire, lorsque les revendications d'un groupe marginalisé mettent de l'avant une définition de la terre ou un savoir sur la terre qui diffère de ceux qui sont sous-tendus dans le discours de l'État, ce dernier a tendance à négliger, voire remettre en question la validité de leur propos.

#### *4. Critique du contexte épistémique de la signature des traités : l'exclusion interne du point de vue autochtone*

Ce qui fait la particularité de la négociation des traités entre les peuples du Canada est le fait qu'il s'agisse d'un État issu du colonialisme de peuplement, dans lequel ont été délocalisés hors de leurs territoires ancestraux les peuples autochtones. Il est important de distinguer cette pratique des autres formes de colonialisme, comme le suggèrent Eve Tuck et K. Wayne Yang :

Settler colonialism is different from other forms of colonialism in that settlers come with the intention of making a new home on the land, a homemaking that insists on settler sovereignty over all things in their new domain. [...] Land is what is most valuable, contested, required. This is both because the settlers make Indigenous land their new home and source of capital, and also because the disruption of Indigenous relationships to land represents a profound epistemic, ontological, cosmological violence<sup>36</sup>.

Autrement dit, le colonialisme d'établissement (ou de peuplement) est caractérisé par le fait que les colons sont venus avec l'intention de s'installer et de demeurer sur la terre qu'ils colonisaient. Ainsi, les colons européens en Amérique du Nord ont cherché à exercer leur souveraineté sur tous les aspects du territoire, ce qui a fait en sorte

que de nombreux mécanismes juridiques d'assimilation ont été mis en place pour retirer les droits au territoire des peuples autochtones afin de mieux se s'appropriier la terre. La capacité qu'avaient les peuples autochtones à développer des attentes légitimes n'a ainsi pas seulement été entravée par le manque de stabilité au niveau du territoire particulier qu'ils occupaient : leur relation même avec le territoire a aussi été profondément altérée par les structures coloniales mises en place au 17<sup>e</sup> siècle, et dont les effets sont encore perpétués par les institutions politiques aujourd'hui. C'est notamment ce que Brian Burkhart met en lumière dans *Indigenizing Philosophy through the Land* :

A relationship to land is also realized through the manifestation of this modern world-system. As will become clear, the manifestation of this world-system as structured through the coloniality of power arises out of a cosmic reconfiguring of the foundational reality that exists in people (the nature of subjectivity) and the land (the nature of space and place)<sup>37</sup>.

Dans ce passage, Burkhart illustre bien la mauvaise foi profonde des États qui trouvent leur origine dans le colonialisme de peuplement : comme ces États bénéficient toujours du fait qu'ils se sont appropriés des terres, ils doivent continuer à justifier leur domination sur les peuples autochtones qu'ils ont expulsés hors de leurs territoires ancestraux. Cela est notamment rendu possible par la création et le maintien collectif d'un récit épistémique promouvant la façon de concevoir le monde propre aux peuples eurodescendants comme étant la seule existante. Ce récit épistémique s'inscrit dans un ensemble de pratiques épistémiques servant à camoufler la mauvaise foi du colonialisme de peuplement en mettant de l'avant une forme d'ignorance<sup>38</sup>. Les groupes dominants apprennent, en quelque sorte, à déformer la réalité et à voir le monde d'une façon qui leur permet de valider les actes de violence et de discrimination sur lesquels repose le colonialisme. Puisque les peuples allochtones bénéficient toujours de l'époque des actes posés par leurs ancêtres lors de la colonisation, ce récit épistémique doit être maintenu et constamment validé par l'autorité en place<sup>39</sup>, ce qui contribue au fait que l'expérience vécue des peuples minoritaires, qui ont été victimes des actes des colonisateurs, est disqualifiée, parce qu'elle ne s'inscrit

pas dans cette compréhension du monde.

D'aucuns pourraient tout de même objecter que, dans les dernières décennies, un réel effort a été fait par le gouvernement canadien pour écouter et prendre en compte les revendications autochtones lors des négociations. On pense, par exemple, à l'obligation constitutionnelle de consultation ainsi qu'à l'obligation d'obtention d'un consentement libre, préalable et éclairé lors l'adoption de mesures touchant les peuples autochtones<sup>40</sup>. Or, le contexte juridique, politique et économique canadien n'en demeure pas moins à l'avantage de la communauté allochtone majoritaire. Comme le soutient Avigail Eisenberg dans son article *Consent, resistance, and the duty to Consult*, bien qu'on reconnaisse qu'une différence culturelle existe entre les deux parties, ce qui influence la façon dont elles voient le monde et construisent leurs arguments, les représentants de l'État ne possèdent souvent pas les ressources épistémiques pour comprendre réellement l'essence de ces différences, notamment en raison du récit épistémique qui est maintenu dans la société où seule l'expérience vécue du peuple allochtone majoritaire est prise en compte. En d'autres termes, le pouvoir colonial fonctionne précisément en marginalisant et en excluant les perspectives, les valeurs et les normes des groupes qu'il domine, puisqu'elles ne s'inscrivent pas en accord avec la sienne<sup>41</sup>. Ce que réclament et font valoir les différentes nations autochtones lors de négociations est systématiquement traduit dans des termes compatibles avec l'exercice de la souveraineté territoriale de l'État canadien. Cette traduction est problématique dans la mesure où elle permet de neutraliser (en les déformant) des points de vue qui remettent pourtant frontalement en question la modernisation, le développement économique, la mondialisation et la légitimité de la souveraineté territoriale de l'État canadien<sup>42</sup>. Ainsi, bien que les peuples autochtones soient formellement invités à négocier, aucun effort n'est réellement fait pour que leur point de vue soit rendu intelligible aux yeux des acteurs politiques dominants. Cette distorsion rappelle ce que Iris Marion Young nomme « exclusion interne<sup>43</sup> » [*internal exclusion*], c'est-à-dire une forme insidieuse d'exclusion politique se produisant quand les deux partis à la négociation ne partagent pas la même

vision du monde, ce qui les empêche de former des arguments qui sont réellement intelligibles pour l'autre. Young affirme à cet égard : « Some internal exclusions occur because participants in a political public do not have sufficiently shared understandings to fashion a set of arguments with shared premises, or appeals to shared experiences and values<sup>44</sup>. »

Dans ces cas, les revendications de la partie marginalisée, parce qu'elles sont mécomprises, sont dévaluées ou simplement déformées et détournées pour se conformer au discours politique dominant et servir l'intérêt de l'État.

On constate ici l'importance de tenir compte de ces limites inhérentes du processus de négociation des traités. En effet, faut-il non seulement examiner la légitimité des attentes des deux parties, c'est-à-dire les ressources sur lesquelles elles ont raison de compter pour se représenter la réalisation de leurs projets de vie, mais il y a aussi lieu de s'assurer que ces attentes légitimes puissent être rendues mutuellement intelligibles. Il convient, autrement dit, de se demander s'il est possible de dépasser l'incommensurabilité<sup>45</sup> des deux expériences vécues du monde. La question du défi de l'incommensurabilité a été notamment abordée par Jérôme Gosselin-Tapp :

la situation sociale particulière d'une personne limite la capacité de cette dernière à pleinement comprendre la réalité d'autrui. [...] Un Allochtone ne peut certainement pas prétendre comprendre la réalité d'un Autochtone. Il se pourrait même qu'il soit complètement impossible de communiquer à quelqu'un n'en ayant pas fait l'expérience directe des réalités et des intuitions morales propres à une certaine situation sociale<sup>46</sup>.

Pour ce faire, je propose de penser aux façons dont le point de vue autochtone pourrait être revalorisé en mettant l'accent sur le partage mutuel des attentes légitimes ainsi que des visions du monde qui les sous-tendent.

*5. Pour une génération collective de signification dans le discours : intégration du concept d'attentes légitimes dans le vocabulaire de la négociation de traités au Canada.*

Malgré la mauvaise foi de l'État, qui rend difficile une réelle prise en compte des enjeux soulevés par les communautés autochtones lors des négociations, la signature de traités demeure, dans le contexte politique actuel, une des principales avenues pour les communautés autochtones d'engager, avec le gouvernement, une discussion politique formelle sur la gouvernance du territoire<sup>47</sup>. Un traité, en lui-même, peut d'ailleurs représenter une entente avantageuse pour les parties qui y prennent part. Papillon et Lord soulignent notamment qu'« un traité [en diplomatie internationale] vise à établir les paramètres, les règles et les mécanismes servant à encadrer une relation entre entités souveraines dans un champ d'activité donné<sup>48</sup>. » En ce sens, la pratique de signature de traité pourrait devenir au Canada un mécanisme qui s'inscrit au cœur d'un réel mouvement de transformation des rapports entre les sociétés autochtones et la société majoritaire. Dans cet article, je soutiens que les traités, en ceci qu'ils sont ce qui sous-tend le constitutionnalisme canadien, peuvent servir à redéfinir les relations entre les deux parties plutôt qu'être éliminés complètement<sup>49</sup>. Or, pour ce faire, il convient néanmoins de développer des solutions qui permettront de prendre réellement en compte les attentes légitimes des peuples autochtones, lesquelles permettent de faciliter la mise en valeur explicite de leurs droits territoriaux. Les traités modernes ont, au contraire, jusqu'à présent généralement servi à réaffirmer la souveraineté de l'État sur le territoire tout en limitant les droits des peuples autochtones<sup>50</sup>.

Avec le temps, les peuples autochtones et les communautés allochtones ont développé, en parallèle, des attentes légitimes par rapport au territoire. Or, la culture dominante au Canada, c'est-à-dire celle des peuples eurodescendants, impose sur les autres peuples la conception occidentale du rapport au territoire. Cela fait en sorte qu'elle impose conséquemment sa conception de ce qui peut être attendu du territoire comme la seule conception qui peut être valorisée dans le discours, soit un territoire dont les ressources sont à exploiter afin de favori-



ser le développement économique du Canada<sup>51</sup>. On peut certes dire de ces attentes qu'elles sont « légitimes » au sens entendu par Moore, mais il convient de mettre en lumière que l'emploi du concept d'attente sous-tend nécessairement une conception particulière de la terre, qui est propre à notre culture. Ce qui est problématique dans la façon dont sont exposées les revendications de l'État lors de discussions avec des groupes marginalisés est que les mots employés par les représentants de l'État sont présupposés comme étant neutres alors qu'ils véhiculent une conception eurocentrique du territoire. En ce sens, les négociations qui ont trait aux droits territoriaux auxquelles prennent part deux groupes provenant de différentes cultures devraient être précédées par la prise en compte des présupposés qui accompagnent notre conception des attentes légitimes. C'est pourquoi, à mes yeux, il y a lieu de réactualiser ce concept de Moore en favorisant la résurgence de modes de pensée traditionnels autochtones afin de générer collectivement un sens au mot « attentes ». Ce n'est qu'ainsi qu'on rendra compte du fait que les attentes des peuples autochtones, bien qu'elles ne s'inscrivent peut-être pas dans la même visée que celles de l'État, sont légitimes et engendrent de réels droits sur le territoire et les ressources.

Il faudrait toutefois alors que les négociations ne prennent plus la forme d'une simple mise en commun de l'information<sup>52</sup>, où l'État tente de faire sens des différents points de vue qu'il n'a pas nécessairement les ressources épistémiques pour comprendre réellement, mais, comme le propose José Medina, qu'elles prennent plutôt celle d'un dialogue dynamique où les deux parties jouent différents rôles de manière alternative, c'est-à-dire à la fois le rôle de celui qui enquête et se questionne et de celui qui communique de l'information<sup>53</sup>. Autrement dit, il convient de mettre en place un procédé de négociation caractérisé par des interrogations mutuelles et la production collaborative de sens et de possibilités interprétatives<sup>54</sup>. Cela permettrait d'intégrer réellement le point de vue autochtone dans les négociations, c'est-à-dire tenter de comprendre et de créer une nouvelle signification commune aux termes qu'on emploie habituellement comme s'ils étaient neutres alors qu'ils s'inscrivent dans la structure qui entretient la relation de domination entre les peuples minoritaires et l'État. En ce sens, le concept d'attentes

légitimes de Moore permettrait de remettre en valeur la légitimité des droits territoriaux dont ces peuples disposent en vertu des ressources sur lesquelles ils ont des raisons légitimes de compter, bien que ce ne soit pas nécessairement en vue de les exploiter. Il faut cependant pour cela arrêter de considérer les traités comme une simple transaction économique<sup>55</sup>, une conception qui est profondément ancrée dans le colonialisme. Au contraire, de comprendre ces transactions comme de réels échanges de savoirs entre les peuples nous permettra de constater que même si les attentes par rapport à la terre sont différentes, elles ne sont pas nécessairement mutuellement exclusives. On pourra alors non seulement penser le territoire autrement, mais agir en tant que réels partenaires lorsqu'il conviendra d'élaborer de plans pour son futur.

### *Conclusion*

La transformation radicale qu'a subie la pratique de signature des traités dans l'histoire du Canada témoigne à la fois de l'importance et de la nature excessivement complexe des relations entre l'État et les peuples autochtones. Puisque le colonialisme de peuplement fonctionne précisément en excluant les points de vue qui ne sont pas le sien, cette pratique s'est déroulée, depuis son apparition dans un contexte qui avantage systématiquement les intérêts des groupes eurodescendants. Ainsi, tant que dans les négociations, un réel effort ne sera pas fait du côté l'État pour échanger avec les nations autochtones et donner un sens nouveau aux mots qui sont employés comme neutres, mais qui sont en réalité ancrés dans le colonialisme, la signature de traité ne pourra pas prendre le rôle qu'on veut lui donner depuis l'apparition des traités modernes, soit un outil qui permet aux nations autochtones de revendiquer leur droit à l'autodétermination et à l'occupation du territoire. Dans cet article, j'ai défendu la thèse selon laquelle on peut penser des traités qui retrouveraient ce rôle originel, à condition de pleinement intégrer dans la négociation des traités le concept d'attentes légitimes, tel que conçu par Moore.

---

1. Martin Papillon, « Les traités avec les peuples autochtones : un 5<sup>e</sup> pilier de l'ordre constitutionnel canadien? », dans Félix Matin et Dave Gué-

- nette (dir.), *Réimaginer le Canada vers un état multinational?*, Québec, Presses de l'Université Laval, « Diversité et démocratie », 2019, p. 400.
2. Stéphane N. Jobin, « Les traités et conventions des nations autochtones du Québec en droit international et constitutionnel », dans *Revue québécoise de droit international*, vol. 6, n°1 (1989) : 59.
  3. Le traité de cession est un traité visant le transfert entre deux parties d'un titre de propriété de terres en échange d'une certaine somme d'argent. Au Canada, de nombreux traités ont été signés entre la Couronne et les peuples autochtones. Ceux-ci ont été interprétés par la Couronne jusqu'au milieu du 20<sup>e</sup> siècle comme débouchant sur la cession intégrale des terres autochtones qui étaient visées par ces ententes. Or, les peuples autochtones interprètent au contraire davantage ces ententes comme visant le partage des terres.
  4. L'emploi du terme « traité moderne » est utilisé pour la première fois pour désigner la Convention de la Baie James et du Nord du Québec (CBJNQ), qui fut signée en 1975.
  5. Matin Papillon et Audrey Lord, « Les traités modernes : vers une nouvelle relation ? », dans Alain Baulieu, Stéphan Gervais et Martin Papillon (Éd.), *Les Autochtones et le Québec : Des premiers contacts au Plan Nord*, Montréal, Presses de l'Université de Montréal, 2013, p. 344.
  6. Ma traduction.
  7. Margaret Moore, *A political theory of territory*, New York, Oxford University Press, 2015 ; Margaret Moore, *Who should own natural resources*, Medford, Polity Press, 2019.
  8. *Proclamation royale*, 7 octobre 1763, Proclamation par le roi George R. (reproduit dans L.R.C. (1985), app. II, n° 1).
  9. D'une part, le principe d'inaliénabilité des terres indique qu'il est interdit à quiconque d'acheter des terres autochtones. Ce principe est encore applicable aujourd'hui en vertu de la *Loi sur les Indiens* (notamment aux articles 37(1) et 38 de cette loi). D'autre part, le principe d'honneur de la couronne est toujours présent, d'autre part, dans le vocabulaire des rapports entre le gouvernement et les peuples autochtones. Il indique que pour préserver l'honneur de la couronne, le gouvernement fédéral, puisqu'il reconnaît ce principe, est obligé d'agir avec honneur, intégrité et bonne foi dans ses relations avec les peuples autochtones.
  10. *Ibid.*
  11. Un exemple d'alliance est la « Grande Paix de Montréal », un traité de paix conclu en 1701 pour mettre fin aux attaques des nations iroquoises

- sur les colonies françaises et leurs alliés.
12. James R. Miller, *Compact, contract, covenant : Aboriginal treaty-making in Canada*, Toronto, University of Toronto Press, 2009, note 17.
  13. Martin Papillon, *op. cit.*, p. 402.
  14. Martin Papillon et Audrey Lord, *op. cit.*, p. 344.
  15. *Ibid.*, p. 345.
  16. *Calder et al. c. Procureur Général de la Colombie-Britannique* [1973] RCS 313. Bien que le procès ait été perdu, l'affaire Calder donne lieu à une décision de la Cour suprême reconnaissant pour la première fois l'existence de titres fonciers autochtones en droit canadien comme un droit qui découle de l'occupation de leurs divers territoires traditionnels.
  17. Commission royale sur les peuples autochtones (CRPA), 1996 : *Rapport de la Commission royale sur les peuples autochtones*, Ottawa, Commission royale sur les peuples autochtones, vol. 2 : 235.
  18. Martin Papillon et Audrey Lord, *op. cit.*, p. 359.
  19. *Ibid.*, p. 348.
  20. Jérôme Gosselin-Tapp, *Refonder l'interculturalisme : Plaidoyer pour une alliance entre les peuples autochtones et la nation québécoise*, Montréal, Presses de l'Université de Montréal, 2022, p. 88.
  21. Margaret Moore, *A political theory of territory*, New York, Oxford University Press, 2015, p. 16.
  22. Margaret Moore, « Justice et théories contestées du territoire », dans *Philosophiques*, vol. 39, n°2 (automne 2012), p. 343.
  23. *Ibid.*, p. 344.
  24. Margaret Moore, *A political theory of territory*, *loc. cit.*, p. 2.
  25. *Ibid.*, p. 145.
  26. *Id.*, « Legitimate Expectations and Land », dans *Moral Philosophy and Politics*, vol. 4, n° 2 (2017), p. 229.
  27. *Ibid.*, 244.
  28. Margaret Moore, *A political theory of territory*, *loc. cit.*, p. 28.
  29. *Ibid.*, p. 146.
  30. *Ibid.*
  31. Son argument est basé sur les théories des droits territoriaux de David Lefkowitz et d'Anna Stiliz.
  32. *Ibid.*, p. 147.
  33. *Ibid.*

34. *Ibid.*
35. Concept élaboré notamment dans Brian Burkhardt, *Indigenizing Philosophy through the Land : A Trickster Methodology for Decolonizing Environmental Ethics and Indigenous Futures*, East Lansing, Michigan University Press, 2019, p. 21. Burkhardt relève le fait que la colonisation en Amérique repose essentiellement sur l'idée qui découle du concept moderne de l'histoire, élaboré par Hegel, selon laquelle la terre qu'on colonise est quelque chose de passif et de nouveau sur laquelle il convient d'agir pour la développer. La terre, qui était déjà habitée par des peuples autochtones, entre toutefois, selon cette conception eurocentrée de l'espace, dans l'histoire européenne, qui la voit simplement comme un territoire ouvert à la colonisation et à l'exploitation.
36. Eve Tuck et K. Wayne Yang, "Decolonization is not a metaphor", dans *Decolonization : Indigeneity, Education & Society*, vol. 1, n°1 (2012), p. 5.
37. Brian Burkhardt, *Indigenizing Philosophy through the Land : A Trickster Methodology for Decolonizing Environmental Ethics and Indigenous Futures*, *loc. cit.*, p. 5.
38. *Ibid.*, p. 30.
39. Pour une explication plus exhaustive du concept d'épistémologie de l'ignorance qui est sous-tendu dans ce passage, voir Charles Mills, *The racial contract*, Ithaca, Cornell University Press, 1997, p. 18.
40. L'obligation constitutionnelle de consultation remonte aux arrêts suivants de la Cour Suprême : *Nation haïda c. Colombie-Britannique (Ministre des Forêts)*, [2004] 3 R.C.S. 511 et *Première nation Tlingit de Taku River c. Colombie-Britannique (Directeur d'évaluation de projet)*, [2004] 3 RCS 550. En ce qui a trait à l'obligation d'obtention d'un consentement libre et éclairé, elle apparaît pour la première fois dans *Nation Tsilhqot'in c. Colombie-Britannique*, [2014] 2 R.C.S. 256, mais sera officiellement incorporée dans la législation fédérale en 2021. En effet, à la suite de l'adoption par le gouvernement fédéral du Canada de la *Déclaration des Nations Unies sur les droits des peuples autochtones* (DNUDPA) en 2016, sa mise en œuvre fera l'objet un projet de loi, qui sera déposé en 2020 et la *Loi sur la Déclaration des Nations Unies sur les droits des peuples autochtones*, L.C. 2021, ch. 14 obtiendra la sanction royale en 2021.
41. Avigail Eisenberg, « Consent, resistance, and the duty to Consult », dans *International journal on minority and group rights*, vol. 27, n° 2 (2019), p. 280.

42. Toby Rollo, « Mandates of the State : Canadian Sovereignty, Democracy and Indigenous Claims », dans *Canadian Journal of Law & Jurisprudence*, vol. 27, n° 1 (Janvier 2014), p. 225. Sur les questions du centralisme étatique et la reconnaissance du pluralisme étatique et juridique au Canada, voir : Kiera L. Ladner, « La résurgence constitutionnelle autochtone : sous l'angle des manteaux d'opossum et de bison, ou Réflexions sur l'autodétermination, la souveraineté et la territorialité », dans Geneviève Motard et Geneviève Nootens (éd.), *Souverainetés et Autodéterminations Autochtones : Tiayoriho 'en'*, Québec, Presses de l'Université Laval, 2002, 19-44, ainsi que Michael Coyle, « Le Pluralisme comme voie à suivre? Souverainetés, Interdépendance et Respect », dans Geneviève Motard et Geneviève Nootens (éd.), *Souverainetés et Autodéterminations Autochtones : Tiayoriho 'en'*, Québec, Presses de l'Université Laval, 2002, 45-74.
43. Iris Marion Young, *Inclusion and Democracy*, New York, Oxford University Press, 2002, p. 56.
44. *Ibid.*, p. 71.
45. Sur la question de l'incommensurabilité, voir notamment Kiera L. Ladner, « La résurgence constitutionnelle autochtone : sous l'angle des manteaux d'opossum et de bison, ou Réflexions sur l'autodétermination, la souveraineté et la territorialité », *op. cit.*, p. 25. Cet enjeu est aussi abordé dans Eve Tuck et K. Wayne Yang, « Decolonization is not a metaphor », *op. cit.*, p. 28. Tuck et Yang y abordent notamment la question de l'incommensurabilité dans le contexte particulier de colonialisme de peuplement.
46. Jérôme Gosselin-Tapp, *Refonder l'interculturalisme : Plaidoyer pour une alliance entre les peuples autochtones et la nation québécoise*, *loc. cit.*, p. 84.
47. Taiaiake Alfred, « Deconstructing the British Columbia treaty process », dans *Balayi : Culture, Law and Colonialism*, n° 3 (Janvier 2001), p. 38.
48. Matin Papillon et Audrey Lord, *loc. cit.*, p. 346.
49. Approche proposée par Simon Dabin, « Les Fédéralismes Par Traités et Les Peuples Autochtones Au Canada : Une Voie Vers La Réconciliation Ou Une Utopie Philosophique ? », dans Félix Mathieu, Dave Guénette et Alain-G. Gagnon (éd.), *Cinquante Déclinaisons de Fédéralisme : Théorie, Enjeux et Études de Cas*, Québec, Presses de l'Université du Québec, 2020, 295–310.
50. *Ibid.*, p. 359.
51. Voir à ce sujet la théorie relationnelle de la justice des ressources de

Moore dans : Margaret Moore, *Who should own natural resources*, *loc. cit.*

52. José Medina, *The Epistemology of Resistance : Gender and Racial Oppression, Epistemic injustice, and the Social Imagination*, New York, Oxford University Press, 2013, p. 95.

53. *Ibid.*

54. *Ibid.*

55. Martin Papillon et Audrey Lord, « Les traités modernes : vers une nouvelle relation ? », *loc. cit.*, p. 360.





# La pratique vivante du Two Row Wampum : repenser les rapports politiques à l'aune de l'autonomie relationnelle et de la friction épistémique

DELPHINE T. RAYMOND, *Université Laval*

RÉSUMÉ : Ce texte propose un réexamen des rapports politiques entre les peuples autochtones et les gouvernements (tant fédéral que provinciaux). Pour améliorer les relations entre ces groupes, Yann Allard-Tremblay (2022) propose de rejeter l'idée d'autonomie souveraine, qui prédomine présentement lorsqu'on envisage les rapports entre ces groupes. Plutôt, il présente sa théorie, dans une visée de décolonisation et d'indigénisation, qui conçoit les relations entre lesdits groupes à partir d'un point de vue autochtone, à savoir depuis le Two Row Wampum. Cette pratique vivante de « signature » de traités met de l'avant la notion d'autonomie *relationnelle* : la collaboration, l'entraide, le respect mutuel et la réciprocité sont les bases de la relation dans cette pratique. Après avoir explicité les riches bénéfices d'une telle théorie, je la mets en parallèle avec la théorie de José Medina (2013) afin de nuancer la notion de non-interférence d'Allard-Tremblay. Grâce au concept de friction épistémique de Medina, il est possible de comprendre l'interférence d'une manière positive, permettant d'enrichir et de soutenir la position d'Allard-Tremblay.

## *Introduction*

Malgré les avancées réalisées dans les dernières années (notamment le fait que le Canada ait adopté une loi en 2021 afin d'incorporer la DNUDPA dans son corpus juridique<sup>1</sup>, la reconnaissance du devoir de consultation par la Cour suprême, la nomination de la première Gou-

verneure générale autochtone et la nomination de la première autochtone à diriger un ministère au Québec), la relation entre les peuples autochtones et les gouvernements (tant provinciaux que fédéral) demeure oppressive. En effet, les peuples autochtones ne sont pas considérés comme les égaux des gouvernements. Autrement dit, la relation entre ces groupes ne s'articule pas dans un rapport de nation à nation, mais plutôt dans un rapport de domination des gouvernements à l'égard des peuples autochtones. Effectivement, les gouvernements se positionnent comme étant supérieurs à tous les niveaux et, par opposition, placent les peuples autochtones comme étant soumis et dépendants à l'autorité de l'État canadien : la *Loi sur les Indiens* illustre bien cette dynamique d'assujettissement. Certes, cette loi représente non seulement le fait que les relations de pouvoir entre ces deux groupes sont inégalitaires, mais elle représente aussi le rapport de domination violent qui opère à l'égard des peuples autochtones. Considérer les personnes autochtones comme des « mineur·e·s » selon cette loi relève effectivement d'une grande inhumanité. Par conséquent, en plus de ne pouvoir jouir du statut de personne majeure et autonome au niveau individuel, les peuples autochtones ne peuvent exercer leur autonomie territoriale et politique en tant que nation<sup>2</sup> : ils sont placés dans une position de « dépendants », dans un contexte où les gouvernements doivent « s'occuper » d'eux. Il n'y a donc pas moyen d'établir une relation égalitaire ou de tenter d'améliorer les rapports entre les peuples autochtones et les gouvernements. Un des problèmes qui empêche d'envisager une relation plus saine entre ces groupes relève du concept d'autonomie souveraine. Ce concept d'autonomie, utilisé en philosophie politique, est compris comme une indépendance absolue et, par conséquent, entrave l'ouverture à un dialogue qui soit moins isolé et stérile. Pour pallier ces problèmes, Yann Allard-Tremblay (2022) propose de rejeter la conception classique de l'autonomie souveraine. Afin de remplacer ce concept aux implications problématiques, Allard-Tremblay propose plutôt d'envisager les relations à partir d'une autonomie *relationnelle*, qu'il ancre dans la pratique vivante de « signature » de traités nommée Two Row Wampum. Cette autonomie *relationnelle*, inspirée des perspectives autochtones, conçoit les interactions entre groupes plus égalitaires, réciproques et saines.

Dans cet article, je récupère la conception de l'autonomie d'Allard-Tremblay pour d'abord exposer les richesses d'une telle conception relationnelle de l'autonomie, à savoir (1) qu'elle permet de sortir du cadre libéral et individualiste de l'autonomie souveraine actuellement prédominante en philosophie politique; (2) qu'elle permet de faire de la vulnérabilité une *force* puisque cette dernière est imbriquée dans un cadre plus large d'interdépendance entre les groupes. Ces deux points rendent compte du double objectif de la théorie d'Allard-Tremblay, qui sont respectivement des objectifs de décolonisation et d'indigénisation. Puis, j'approfondis une implication importante en rapport à cette notion d'autonomie relationnelle : elle résonne beaucoup avec le concept de vision kaléidoscopique chez le philosophe José Medina. Pour ce faire, j'aborde d'abord les échos de la théorie d'Allard-Tremblay avec celle de Medina (2013), qui encouragent ultimement toutes deux une visée de justice épistémique. Enfin, je nuance la notion de non-interférence chez Allard-Tremblay pour proposer plutôt une *non-ingérence*, étant donné qu'avec Medina, il est possible de concevoir l'interférence, comprise comme une friction épistémique, de manière positive et productive dans les relations politiques.

### *1. Exposition de la théorie de Yann Allard-Tremblay*

L'article d'Allard-Tremblay a non seulement une visée de décolonisation, mais aussi d'indigénisation. Autrement dit, il souhaite, avec son projet, à la fois décoloniser les relations, à savoir abolir les structures de domination coloniale qui opèrent dans les relations entre les gouvernements et les peuples autochtones et à la fois indigéniser les rapports politiques entre ces groupes, c'est-à-dire recentrer des savoirs et des pratiques autochtones tout en valorisant les nuances propres à ces connaissances autochtones<sup>3</sup>. Cependant, pour pouvoir réaliser son double objectif, Allard-Tremblay doit aborder les relations politiques entre ces groupes sous un paradigme différent que celui prévalant présentement au Canada. En effet, à l'heure actuelle, les relations entre les autochtones et les gouvernements sont comprises autour du concept d'autonomie souveraine. Cette autonomie souveraine fait partie, plus largement, d'un cadre libéral et individualiste. Or, ce cadre, qui se veut

« universel » et « unifié », entraîne beaucoup plus de souffrance et de violence que d'harmonie lorsque vient le temps d'envisager les relations dans toutes leurs complexités et leurs nuances. Certes, la volonté d'unifier à *tout prix* efface des perspectives et des voix qui sont riches et importantes à considérer pour permettre à tou-te-s de se sentir compris-e et inclus-e dans la relation. Le geste d'unifier, bien qu'il ne semble pas problématique à première vue, pose une perspective comme étant « la meilleure » à adopter et, conséquemment, rejette les autres perspectives tout autant valides. Cette « meilleure » et « unique » perspective est la perspective occidentale et blanche : pour en arriver à considérer uniquement ce point de vue, la stratégie d'universaliser devient centrale. Effectivement, cette universalisation relève d'un geste colonial de vouloir « s'élever » à un plus haut niveau d'abstraction et de vouloir éviter à tout prix les considérations particulières et contingentes des expériences vécues, qui sont comprises comme « une distraction de l'essentiel<sup>4</sup> ». Pour le dire autrement, le cadre dans lequel se retrouve l'autonomie souveraine est un cadre colonial, qui centre la perspective occidentale et blanche non seulement comme « la meilleure » perspective, mais également « la seule » qui soit pertinente à considérer pour penser les relations entre différents groupes politiques. Toutefois, Allard-Tremblay souhaite repenser et améliorer les relations entre les gouvernements et les peuples autochtones. En effet, il suggère de remplacer l'autonomie souveraine par une autonomie *relationnelle*. Pour ce faire, il ancre son analyse depuis une pratique traditionnelle autochtone, venant plus précisément de la *Haudenosaunee Confederacy*, appelée Two Row Wampum. Cette dernière représente une « signature » vivante d'un traité qui se doit d'être renouvelée perpétuellement. La pratique du Two Row Wampum incarne non seulement brillamment le caractère mouvant, vivant, dynamique et pluriel des relations humaines, mais elle engage aussi la relation dans une atmosphère de confiance, de responsabilité et de respect entre les deux groupes. En effet, il ne s'agit pas d'une « signature » figée et purement transactionnelle, mais bien plutôt d'un symbole concret qui engage à la responsabilité et à la coopération de chacun des membres du traité : le traité est littéralement vivant [*living agreements*]<sup>5</sup>. La ceinture wampum tressée sym-

bolise, de ses perles mauves et blanches, deux bateaux qui naviguent ensemble la même source d'eau. Ils naviguent *ensemble*, mais dans des embarcations différentes, en respectant leurs manières propres de naviguer<sup>6</sup>. Le but ultime est que les *deux* embarcations se rendent à bon port et c'est pour cette raison que le Two Row Wampum mise sur les habiletés d'entraide, de solidarité, de respect mutuel et de confiance. Allard-Tremblay met bien en lumière le fait que concevoir les relations à partir de la pratique du Two Row Wampum donne lieu à de riches possibilités d'amélioration des rapports entre les peuples autochtones et les gouvernements. Dans cette section, j'examine les avancées que propose chacune des deux visées de l'article d'Allard-Tremblay : d'abord celle de décolonisation, puis celle d'indigénisation.

### *1.1. Objectif de décolonisation : sortir du cadre libéral et individualiste de l'autonomie souveraine*

Concevoir les relations humaines, et par extension les relations entre des groupes, depuis la pratique du Two Row Wampum permet effectivement de sortir du cadre libéral, individualiste et solipsiste de l'autonomie souveraine qui gouverne les relations actuellement. Vouloir une souveraineté *absolue*, ne vouloir recevoir *aucune* influence extérieure qui proviendrait de groupes différents et vouloir rester refermé sur soi et n'être ouvert à aucune autre perspective sont des implications qui peuvent mener à une posture solipsiste. Or, en réalité, nous existons toujours déjà en intersubjectivité : la vision d'autrui teintera toujours, même malgré nous, notre manière d'envisager le monde. Nous dépendons des autres pour être reconnus comme tels et vice versa. Puisque nous sommes des êtres sociaux et politiques, cette intersubjectivité doit plutôt être mobilisée comme une force et il est essentiel de considérer autrui pour pouvoir vivre en communauté : l'interdépendance, la coopération et la solidarité rendent plus riches et solides les relations. Dès lors, le fait de révéler le présupposé solipsiste dans l'autonomie souveraine supporte l'idée qu'il faut l'évacuer et trouver une autre avenue. Plus encore, cette idée d'autonomie souveraine est imbriquée dans un cadre libéral et colonial. Certes, comme mentionné plus tôt, le niveau d'abstraction opéré dans le cadre libéral relève d'un geste colonial

puisque vouloir universaliser l'autodétermination d'un peuple « absolument indépendant et souverain » dissimule le présupposé non justifié de placer au centre de cette abstraction la vision occidentale qui représente la « rationalité » et le « progrès ». Cette stratégie d'altérer [*reshape*] « la logique coloniale et de la transformer en l'illusion de la connaissance et du progrès occidentaux<sup>7</sup> » est violente et, ultimement, l'autonomie souveraine reste entachée de ce geste colonial, puisqu'elle est comprise au sein de ce cadre. Par conséquent, il est nécessaire de sortir de ce cadre et donc d'évacuer l'autonomie souveraine comme outil conceptuel pour envisager les relations entre les gouvernements et les peuples autochtones. Il est désormais clair que sortir du cadre classique remplit le premier objectif d'Allard-Tremblay, à savoir l'objectif de décolonisation.

Par ailleurs, l'idée ici est que d'analyser les relations depuis une perspective autochtone vivante et dynamique, telle que la pratique du Two Row Wampum, permet de repenser les notions de « contrat », de « signature » et même de relation. La signature et le contrat ne sont pas figés, au contraire d'un cadre libéral et occidental : plutôt, la ceinture wampum invite les deux groupes impliqués à s'engager à avancer et travailler ensemble, à s'entraider et à respecter autrui lors de « leur navigation sur les eaux<sup>8</sup> ». Autrement dit, la pratique du Two Row Wampum invite les groupes à collaborer et à se soutenir, tels les membres d'une famille [*kinship*] le feraient. Pour appuyer l'idée de sortir de ce cadre libéral, Allard-Tremblay écrit, en citant au passage Aaron Mills<sup>9</sup> : « les traités autochtones, dès lors, fondent les relations politiques d'une façon que ne peuvent le faire les contrats : "le contrat, contrairement à l'entraide d'une chaîne d'alliance [*covenant chain*], ne nous lie pas ensemble"<sup>10</sup> ». Le but est d'unir les membres d'une relation politique et de faire le pont entre les deux : bref, de les faire « naviguer » ensemble. C'est par cette voie de l'autonomie relationnelle, qui soutient un lien fort d'interdépendance, que les relations entre les peuples autochtones et les gouvernements pourront éventuellement s'épanouir.

### *1.2. Objectif d'indigénisation : autonomie relationnelle, interdépendance et épistémologie*

Comme mentionné plus haut, l'interdépendance est un concept phare de l'autonomie relationnelle comprise dans la pratique du Two Row Wampum. Après avoir rejeté le cadre libéral classique, Allard-Tremblay se tourne vers une conception des relations politiques (et plus largement des relations interpersonnelles) ancrée dans une perspective autochtone, qui met de l'avant la notion d'interdépendance. Ce geste, qu'opère Allard-Tremblay en mettant au premier plan une perspective autochtone pour penser les relations, relève du second objectif de l'auteur, à savoir celui d'indigénisation. Il fait de la vulnérabilité une force : comme tous les êtres humains sont interdépendants, il utilise cette caractéristique fondamentale pour envisager les relations. Le Two Row Wampum incarne et prône cette interdépendance. Notre « arrivée à bon port » dépend non seulement de notre « embarcation », mais aussi de celle de notre partenaire. Par ailleurs, Allard-Tremblay écrit, concernant l'autonomie relationnelle :

Cela mène ultimement l'indigénisation dans une direction différente puisqu'elle présente la pensée démocratique occidentale comme *devant apprendre* des conceptions autochtones de l'autonomie relationnelle. L'indigénisation doit conduire à des transformations dans la théorie démocratique occidentale, avec l'espoir de la rendre plus inclusive des différences des politiques autochtones et de leurs manières d'être, de faire et de connaître, puis doit fonder des relations politiques plus justes<sup>11</sup>.

Ce passage met en lumière qu'une des différentes voies que prend l'indigénisation est aussi celle d'un renversement épistémologique. En effet, Allard-Tremblay dévoile que le paradigme épistémologique, à savoir la manière dont nous connaissons et appréhendons le monde dans lequel nous vivons, qui prédomine présentement est occidental et blanc. Or, il met en lumière que cette manière d'appréhender et de connaître le monde *doit apprendre* des perspectives autochtones. Il renverse le discours dominant dans lequel le paradigme épistémologique occidental est le « meilleur » et le « plus rationnel » : or, non seulement le paradigme occidental omet de considérer *toutes* les perspectives, mais il

doit aussi apprendre des groupes que ce paradigme considère comme « inférieurs ». Plutôt, ce sont ces groupes qui possèdent des richesses conceptuelles et des savoirs pratiques qui peuvent être bénéfiques pour la manière d'envisager le monde et, plus précisément, les relations politiques entre groupes. Autrement dit, en plus de prendre ancrage dans une perspective autochtone pour résoudre le problème de l'autonomie souveraine, Allard-Tremblay bouleverse le *statu quo* et soutient que les blanc·he·s et les dominant·e·s ont à apprendre des peuples autochtones. Enfin, avec ce geste d'indigénisation des rapports et des relations entre groupes, Allard-Tremblay donne lieu à la construction d'un lien mieux rééquilibré, le tout pointant vers une justice épistémique, car les points de vue non dominants sont mis de l'avant et sont placés sur un même pied d'égalité.

## *2. Le concept d'autonomie relationnelle et ses échos avec la théorie de José Medina (2013)*

Maintenant, pour appuyer la pertinence et l'importance du projet philosophique et politique de Yann Allard-Tremblay, je souhaite mettre en parallèle sa théorie avec celle du philosophe José Medina, car celle-ci résonne à plusieurs niveaux avec la théorie d'Allard-Tremblay. Dans cette section, je souhaite d'abord établir un lien entre les objectifs de décolonisation et d'indigénisation d'Allard-Tremblay et la théorie pluraliste de Medina, qui prône une vision du monde qu'il appelle kaléidoscopique, c'est-à-dire qui prend en considération une multiplicité de perspectives et d'expériences vécues dans un souci d'inclusivité et de justice. Ensuite, j'utilise la notion de friction épistémique chez Medina pour démontrer que le projet d'Allard-Tremblay en est un excellent exemple et que le Two Row Wampum est une excellente stratégie pour améliorer les relations politiques entre groupes. Enfin, je propose d'introduire une nuance dans l'analyse d'Allard-Tremblay concernant la non-interférence en mobilisant ladite friction épistémique de Medina. Dans son article, Allard-Tremblay soutient avec justesse l'importance de la non-interférence, c'est-à-dire le fait de naviguer certes ensemble, mais sans déterminer ou forcer de manière coercitive la conduite des personnes ou la technique de



navigation de l'autre embarcation avec qui l'on navigue<sup>12</sup>. Avec Medina, je souhaite conserver le souci d'Allard-Tremblay d'empêcher l'utilisation de stratégies coercitives pour contraindre ou forcer un groupe à agir contre son gré ou ses pratiques habituelles. Or, je crois qu'il est possible de concevoir l'interférence, comprise comme une friction épistémique, de manière positive et permettant d'améliorer les relations politiques. Ainsi, avec une compréhension positive de l'interférence, je propose d'introduire plutôt une notion de *non-ingérence* pour conserver la non-domination dans les rapports et respecter la vision d'Allard-Tremblay.

### *2.1. La friction épistémique et le contextualisme polyphonique de Medina*

Dans sa théorie, Medina prône l'idée de concevoir une vision plurielle du monde : une vision kaléidoscopique. Développer une vision kaléidoscopique du monde est, selon Medina, une excellente manière d'expérimenter ce qu'il appelle la friction épistémique. Pour lui, la friction épistémique est essentielle pour faire évoluer des perspectives plus inclusives sur le monde, pour faire apprendre à chaque personne qu'il y a toujours plusieurs manières d'envisager une situation, dépendamment du point de vue situé de la personne qui l'expérimente. Plus encore, Medina affirme que d'être en mesure d'expérimenter la friction épistémique et de l'intégrer est une *vertu*. Cette vertu de friction épistémique constitue à apprendre à jongler avec plusieurs points de vue sans les polariser, mais plutôt de les considérer comme complets et valides pour ensuite chercher à en dégager une position équilibrée et réfléchie par rapport à ceux-ci<sup>13</sup>. Il s'agit d'une vertu puisque la notion de friction épistémique est le remède qu'il propose à la méta-ignorance des dominant·e·s. Pour Medina, la méta-ignorance est non seulement un échec de compréhension, c'est-à-dire qu'il est incompréhensible pour les dominant·e·s de comprendre l'expérience vécue de l'oppression et la perspective des personnes marginalisées (puisque·iels ne se retrouveront probablement jamais concrètement dans une telle situation), mais il s'agit aussi pour lui d'un échec à un niveau affectif. Autrement dit, la méta-ignorance implique non seulement un échec de compréhension,

mais également un échec d'identification *affective* aux autres. Cette conception de la méta-ignorance fait écho à ce qu'affirme la philosophe argentine María Lugones (1987) lorsqu'elle mentionne que les dominant·e·s, par leur volonté de conquérir et de dominer le monde des autres, échouent à faire naître un amour pour ces personnes. Un tel échec d'amour et d'affection pour autrui empêche la reconnaissance et la naissance d'une relation de sujet à sujet, à savoir entre égaux, entre *alter egos*. Effectivement, ne pas se reconnaître peut contribuer à la déshumanisation de la personne, de cet « Autre » en qui l'on ne se reconnaît pas, et réifier des structures de domination. Toutefois, ce que Medina soutient ici, c'est que cet échec d'amour et d'affection pour autrui relève d'une faute, d'un vice du côté des dominant·e·s : le tort leur revient. Pour remédier à ce vice, la friction épistémique est primordiale. Certes, être exposé·e à une ou plusieurs autres visions du monde peut venir contribuer à remettre en question la perspective unique et faussée des dominant·e·s. Or, c'est exactement la visée d'Allard-Tremblay avec sa théorie qui s'ancre dans la pratique du Two Row Wampum. En effet, son geste de centrer les relations entre les peuples autochtones et les gouvernements, dans une perspective autochtone, relève de la friction épistémique. Qui plus est, sa théorie, selon le prisme conceptuel de Medina, comporte une composante vertueuse : en effet, mettre de l'avant une vision autochtone afin d'envisager les relations politiques s'inscrit dans une visée de justice épistémique.

En outre, Medina endosse un contextualisme polyphonique. Il prône, dans sa théorie, de non seulement laisser une grande place au contexte, qui peut toujours varier et donc nécessite un ajustement constant, mais aussi de faire cohabiter simultanément plusieurs perspectives. La référence à la polyphonie est très féconde puisqu'elle rappelle, tout comme une harmonie, qu'un accord musical est beau parce qu'il comporte différentes notes, mélodieuses lorsque mises *ensemble*. Cette référence à la polyphonie met de l'avant le fait que jongler avec plusieurs perspectives simultanément peut aboutir à une belle harmonie. De plus, le contextualisme de Medina résonne avec la notion d'un pluralisme politique chez Allard-Tremblay. Certes, à la fin de son article, l'auteur fait référence au fait que la pratique

du Two Row Wampum appelle à un pluralisme politique, pouvant transformer les relations politiques entre les gouvernements et les peuples autochtones<sup>14</sup>. La direction qu'emprunte Allard-Tremblay est tout à fait compatible avec celle de Medina. Ces deux approches peuvent s'enrichir mutuellement dans une visée de justice épistémique et politique.

## *2.2. La non-interférence et la non-ingérence*

Dans cette dernière section, je souhaite introduire une nuance à la notion de non-interférence chez Allard-Tremblay en mobilisant les ressources conceptuelles de la théorie de Medina, plus précisément son concept de friction épistémique. Dans son analyse, Allard-Tremblay<sup>15</sup> met de l'avant plusieurs concepts phares, dont l'interdépendance, la responsabilité et la non-interférence. Or, après avoir introduit la théorie de Medina, on peut voir en quoi l'interférence, comprise comme une friction épistémique, peut être bénéfique et nécessaire pour améliorer les relations politiques entre les gouvernements et les peuples autochtones. Je crois que l'interférence *peut* être bénéfique dans un contexte d'autonomie relationnelle et j'aimerais introduire une nuance dans le concept de non-interférence chez Allard-Tremblay. En effet, si l'interférence, comprise comme une friction épistémique, voire même comme un voyage à travers les frontières [« *world-travelling* »] (Lugones, 1987), est nécessaire, alors il faudrait peut-être moduler la notion de non-interférence, tout en conservant l'intention de l'auteur de ne vouloir aucun geste coercitif de domination violent être commis au sein de la relation. Ainsi, j'aimerais proposer d'envisager le principe de non-interférence plutôt comme un principe de *non-ingérence*, et ce, dans un contexte de non-domination. La solution que je propose au dilemme de l'interférence bénéfique s'inspire librement de la distinction que fait Iris Marion Young (2007) entre la non-interférence et la non-domination. Pour elle, le point focal ne doit pas être placé vers la non-interférence, mais plutôt vers la *non-domination*. Elle écrit :

Un·e agent·e peut en dominer un·e autre, toutefois, sans jamais interférer avec cette personne. [...]. Par conséquent, la liberté n'est pas équivalente à la non-interférence non seulement parce

qu'une personne non libre peut ne pas expérimenter l'interférence, mais aussi parce qu'une personne libre *peut* expérimenter de l'interférence [*may be interfered with*]. Dans les deux cas, le critère principal de la liberté est la *non-domination*<sup>16</sup>.

Par conséquent, pour conserver le souci, chez Allard-Tremblay, de ne pas instaurer une dynamique de domination au sein de la relation, le concept de non-ingérence peut peut-être mieux rendre compte de cette volonté. En effet, la non-ingérence veut que les dominant·e·s n'interviennent pas sans invitation et ne s'immiscent pas dans « l'embarcation » des peuples autochtones pour les contraindre de force à leur manière de « naviguer » et de vivre. De cette façon, l'idée de Allard-Tremblay est conservée. Or, cette idée de non-ingérence laisse de la place à la possibilité qu'il y ait interférence. En effet, on a *besoin* d'interférence, comprise comme une friction épistémique, pour faire évoluer la relation et les membres qui la composent. En revanche, il est important de renverser l'interférence de direction, à savoir que l'interférence la plus productive est celle que les peuples autochtones, et les personnes plus marginalisées en général, peuvent apporter aux dominant·e·s. Ancrer la relation entre les peuples autochtones et les gouvernements à partir de Two Row Wampum est une excellente manière de créer de l'interférence et de la friction épistémique chez les dominant·e·s. Ce renversement peut ouvrir la porte à l'apprentissage des dominant·e·s à adopter une vision kaléidoscopique et à voyager à travers les différents mondes, car la manière dont iels entrevoient leur monde est très étroite, voire univoque. María Lugones évoque que la manière dont les dominant·e·s sont trop à l'aise [*at ease*], c'est-à-dire qu'ils se complaisent dans leur monde et ne se sont jamais remis·e·s en question dans leur manière de vivre, est *dangereuse* puisque « cela tend à produire des personnes qui n'ont aucune inclination à voyager à travers les différents mondes » (Lugones, 1987 : 12, ma traduction). Cette incapacité qu'entraîne le fait d'être trop aisé dans son monde, qui fait beaucoup écho à la méta-ignorance chez Medina, crée des personnes qui n'ont aucune expérience de concevoir le monde et les points de vue de multiples façons. Le fait d'interférer dans leur monde avec cette manière vivante et multiple de concevoir les relations permet d'initier

chez les dominant·e·s une friction épistémique et de faire germer la possibilité qu'iels envisagent le monde *autrement*, ce qui ne peut qu'améliorer leurs habiletés affectives et relationnelles et aider à contrecarrer la domination. De plus, Lugones évoque que de voyager à travers les mondes requiert un entrain [*playfulness*] ludique et non prétentieux [*not being self-important*]. Or, selon elle, les dominant·e·s occidentaux ont une vision agonistique du voyage, c'est-à-dire qu'iels n'ont non seulement pas la capacité de voyager dans le monde d'autrui, mais que si iels le font, iels le font dans un but de gagner, de conquérir, de dominer : iels *échouent à bien* voyager dans le monde d'autrui. Il est donc d'autant plus important d'ancrer la relation entre les peuples autochtones et les gouvernements dans une perspective autochtone, car cette friction épistémique permettra aux dominant·e·s d'apprendre à mieux voyager et d'apprendre à connecter affectivement et cognitivement avec autrui dans la relation.

Par ailleurs, il est à noter que même Allard-Tremblay semble indiquer que le fait de ne pas avoir d'interférence peut conduire au problème du solipsisme. Il écrit :

La gouvernance démocratique est réalisée lorsqu'un peuple fait ses propres lois de manière indépendante, et ce, sans interférence. Fondamentalement, c'est parce que l'autonomie est comprise comme nécessitant *une* individualité [*a self*], qui ne peut pas être divisée ontologiquement si elle doit être autonome. De ce fait, les institutions politiques démocratiques contemporaines semblent exiger *un* ordre politique et juridique unique sous le contrôle d'un peuple largement égalitaire et uni. Selon cette perspective, l'autodétermination démocratique n'est pas relationnelle, mais solipsiste<sup>17</sup>.

Comme la citation l'indique bien, il est possible que l'autonomie sans interférence puisse mener à un solipsisme. Par conséquent, je crois qu'un principe de non-ingérence dans un contexte de non-domination, donc dans une relation inspirée de Two Row Wampum, permet de mieux rendre compte de la complexité des relations intersubjectives : chaque membre de la relation va influencer et interférer avec l'autre, mais simplement dans un but de mieux avancer *ensemble*.

## Conclusion

On peut constater la portée riche et féconde de la théorie de Allard-Tremblay, qui s'ancre dans la pratique vivante du Two Row Wampum. En effet, envisager les relations à partir de cette dernière, qui met de l'avant une autonomie relationnelle, réussit à remplir les deux objectifs de Allard-Tremblay, à savoir ceux de décolonisation et d'indigénisation. Qui plus est, les apports d'une théorie comme celle de José Medina permettent également de venir soutenir et enrichir la thèse de Allard-Tremblay. Ultimement, c'est le rééquilibrage de la balance du pouvoir qui est visé lorsque l'on envisage les relations entre les peuples autochtones et les gouvernements. Pour permettre ce rééquilibrage, la théorie de Allard-Tremblay est une voie très sérieusement envisageable. Qui plus est, Iris Marion Young propose une autre manière de rééquilibrer la balance du pouvoir qui, je crois, n'est pas incompatible avec la visée de Allard-Tremblay. Elle écrit : « Ainsi, l'interprétation de l'auto-détermination comme non-domination implique ultimement de limiter les droits des États-nations existants et de les placer dans des relations différentes, à savoir régies et réglementées davantage par la coopération<sup>18</sup> ». Ici, Young propose de *limiter* les droits des États-nations dominants pour permettre des relations politiques plus égalitaires et coopératives. Or, je crois qu'*en plus* d'ancrer les interactions politiques des peuples autochtones et des gouvernements à partir d'une pratique qui rend compte d'une autonomie relationnelle, les gouvernements, qui sont en situation de pouvoir sur les peuples autochtones, *doivent* rendre des compensations et doivent offrir réparations aux peuples autochtones. En effet, même si l'on commence à envisager des interactions moins dominatrices et violentes, force est de constater que jusqu'alors, les gouvernements ont opprimé et oppriment encore les peuples autochtones. Dès lors, les gouvernements doivent être tenus responsables de compenser et de réparer ces torts concrets et indélébiles. En revanche, ces réparations doivent être faites selon les conditions des peuples autochtones, afin d'éviter une « reconnaissance blanche » de la part des gouvernements, à savoir une reconnaissance empreinte d'ignorance active (de méta-ignorance), qui aurait été faite sans avoir voyagé dans le monde des peuples autochtones *avec eux*.

1. *Loi sur la Déclaration des Nations Unies sur les droits des peuples autochtones*, L.C. 2021, ch. 14.
2. Dans le présent article, j'applique la grammaire nationaliste concernant les luttes politiques des peuples autochtones du Canada. Une telle grille de lecture permet d'accorder une réelle légitimité aux peuples autochtones qui se conçoivent comme nation à proprement parler. De plus, comme le souligne Iris Marion Young : « *Tous les peuples ont le droit à l'autodétermination, à savoir de déterminer librement leur statut politique et de poursuivre leur développement économique, social et culturel* » (Young, 2007 : 41, ma traduction et mise en italiques). Par conséquent, les peuples autochtones entrent légitimement dans la catégorie de nations à part entière et sont entièrement justifiés de vouloir poursuivre un but d'autodétermination.
3. Yann Allard-Tremblay, « The Two Row Wampum : Decolonizing and Indigenizing Democratic Autonomy » dans *Polity*, vol. 54, n° 2 (2022), p. 226.
4. Brian Burkhardt, « Philosophical Colonizing of People and Land », dans Brian Burkhardt (dir.), *Indigenizing Philosophy through the Land*, East Lansing, Michigan State University Press, 2019, p. 4.
5. Yann Allard-Tremblay, « The Two Row Wampum : Decolonizing and Indigenizing Democratic Autonomy » dans *Polity*, vol. 54, n° 2 (2022), p. 230.
6. *Ibid.*
7. Brian Burkhardt, « Philosophical Colonizing of People and Land », dans Brian Burkhardt (dir.), *Indigenizing Philosophy through the Land*, East Lansing, Michigan State University Press, 2019, p. 6, ma traduction. Citation originale : « Colonizers exercised diverse methods for reshaping the non-Western and Indigenous peoples' subjective as well as intersubjective relationships. One method is through a contradictory process of colonial logic that magically transforms the coloniality of power into the illusion of actual Western knowledge and progress ».
8. Pour le reste de mon travail, je placerai les mots du champ lexical de la navigation entre guillemets, car l'enjeu n'en est pas réellement un de navigation. Cependant, je me permets de continuer à utiliser ce champ lexical puisqu'il s'agit du récit sur lequel est basée la pratique du Two Row Wampum.
9. Aaron Mills « What Is a Treaty? On Contract and Mutual Aid », dans Mi-

- chael Coyle et John Borrows (dir.) *The Right Relationship : Reimagining the Implementation of Historical Treaties*. Toronto, University of Toronto Press, 2017, p. 236.
10. Yann Allard-Tremblay, « The Two Row Wampum : Decolonizing and Indigenizing Democratic Autonom » dans *Polity*, vol. 54, n° 2 (2022), p. 234, ma traduction.  
Citation originale : « indigenous treaties, then, ground political relationships in ways that contracts do not : "contract, unlike the mutual aid of a Covenant Chain, doesn't link us together" ».
11. *Ibid.*, p. 227, ma traduction et mise en italiques.  
Citation originale : This ultimately takes Indigenization in a different direction since it presents Western democratic thought itself as standing to *learn from* Indigenous conceptions of relational autonomy. Indigenization should lead to transformations in Western democratic theory, with the hope of making it more inclusive of Indigenous political difference and ways of being, doing, and knowing and of grounding more just political relationships (je souligne).
12. *Ibid.*, p. 232.
13. José Medina, *The Epistemology of Resistance : Gender and Racial Oppression, Epistemic Injustice, and Resistant Imaginations*, Studies in Feminist Philosophy, Oxford, Oxford University Press, 2013. p. 78.
14. Yann Allard-Tremblay, « The Two Row Wampum : Decolonizing and Indigenizing Democratic Autonom » dans *Polity*, vol. 54, n° 2 (2022), p. 248.
15. *Ibid.*, p. 228.
16. Iris Marion Young, *Global Challenges : War, Self Determination and Responsibility for Justice*, Cambridge, Polity, 2007, p. 48, ma traduction.  
Citation originale : An agent may dominate another, however, without ever interfering with that person. [...] Thus, freedom is not equivalent to noninterference both because an unfree person may not experience interference, and because a free person may be interfered with. In both cases the primary criterion of freedom is *nondomination*.
17. Yann Allard-Tremblay, « The Two Row Wampum : Decolonizing and Indigenizing Democratic Autonom » dans *Polity*, vol. 54, n° 2 (2022), p. 241, ma traduction et mise en italiques.  
Citation originale : Democratic governance is realized when a people independently gives a law to itself, without interference. Fundamentally, this is because autonomy is understood as requiring *a self*, which cannot



ontologically be divided if it is to be self-directing. As such, contemporary democratic political institutions seemingly require *a single* political and legal order under the control of a broadly equal and united people. On this view, democratic self-determination is not relational, but solipsistic (je souligne).

18. Iris Marion Young, *Global Challenges : War, Self Determination and Responsibility for Justice*, Cambridge, Polity, 2007, p. 52, ma traduction. Citation originale : « Thus, the interpretation of self-determination as nondomination ultimately implies limiting the rights of existing nation-states and setting these into different, more cooperatively regulated relationships ».



# Les îles de plastique : penser la motivation face au problème d'action collective

ANN-SOPHIE GRAVEL, *Université Laval*

**RÉSUMÉ** : Les îles de plastique sont considérées comme un symbole de l'utilisation à grande échelle des plastiques à usage unique et de leur rejet dans les océans. Dans ce texte, je pars du principe que nous sommes, dans le cas des îles de plastique, face à un échec de la gestion d'un bien commun. Je me base sur les travaux d'Elinor Ostrom afin de présenter les développements contemporains à propos de la gestion des biens communs. J'étudie aussi la réponse au problème de l'inefficacité proposée par Julia Nevsky afin de l'appliquer aux problèmes environnementaux qui nécessitent une action collective. L'objectif de cet article est de faire avancer la réflexion face aux problèmes comme celui des îles de plastique, en proposant un début de solution qui lie ces deux théories.

## *Introduction*

En octobre 2021, un groupe de chercheurs de l'unité de recherche sur la pollution océanique de l'Université de la Colombie-Britannique s'en rendue aux îles Galapagos afin d'étudier la quantité de microplastiques présente dans les eaux entourant l'archipel, ainsi que les impacts de cette pollution sur la chaîne alimentaire. Les résultats préliminaires suggèrent une présence accrue des microplastiques dans ce lieu (pourtant protégé)<sup>1</sup>. Ces travaux montrent bien la complexité liée à la pollution des océans, puisque les contaminants peuvent parcourir de longues distances et affecter des écosystèmes lointains. Cette complexité est particulièrement manifeste dans le cas des « îles de plastiques », ces masses de plastiques qui s'accumulent dans d'immenses tourbillons marins, causés par les courants marins dominants. La plus connue a été baptisée « vortex de déchets du Pacifique Nord » et se situe au nord de

l'océan Pacifique, entre la Californie et Hawaï. Cette île de plastique est vue comme un symbole de l'utilisation à grande échelle des plastiques à usage unique et de leur rejet dans les océans. Les masses de plastiques accumulées dans les gyres océaniques ne représentent toutefois qu'une petite partie des émissions mondiales de plastique dans les milieux marins<sup>2</sup>. Le vortex de déchets du Pacifique Nord est composé en partie d'engins de pêche abandonnés, perdus ou jetés et de produits de plastique, identifiables ou non. Les objets identifiables provenaient notamment du Japon (34 %), de la Chine (32 %), de la Corée (10 %), des États-Unis (7 %) et de Taïwan (6 %). De plus, près de la moitié des objets identifiés avaient été produits au XX<sup>e</sup> siècle<sup>3</sup>. Lebreton et collab. (2022) proposent deux grandes solutions au problème des îles de plastique, c'est-à-dire (1) une plus grande transparence de l'industrie de la pêche et (2) une meilleure collaboration entre les pays pour réglementer et surveiller la multiplication d'engins de pêche abandonnés, perdus ou jetés<sup>4</sup>. Dans cet article, j'examine les implications philosophiques de cet appel à la collaboration. La responsabilité de la réglementation et de la surveillance des engins de pêche abandonnés, perdus ou jetés soulève d'épineux questionnements : comme les îles de plastique se trouvent dans les eaux internationales, pourquoi des États devraient-ils être motivés à les nettoyer ? Le but de mon article n'est pas de développer un cadre normatif précisant les devoirs et les obligations des États, mais seulement d'expliquer pourquoi les États devraient être motivés à nettoyer les océans. Cette motivation, comprise comme une volonté d'agir, pourrait ultimement mener à une certaine attribution de devoirs et d'obligations. Ici, je pars du principe que nous sommes, dans le cas des îles de plastique, face à un échec de la gestion d'un bien commun. C'est pourquoi je vais présenter plus en détail les théories contemporaines à propos de la gestion de ceux-ci. Ces théories n'expliquent toutefois pas pourquoi les États devraient être motivés à agir collectivement, c'est pourquoi je vais me tourner vers des théories qui proposent des solutions individuelles au problème de l'action collective. Les États, dans un contexte international comme le nôtre, s'apparentent à des individus en ce qu'ils maximisent leurs intérêts en lien avec des ressources communes et s'exposent ainsi à des problèmes

d'action collective. On peut aussi penser au fait que les pays sont représentés par des individus lors de grandes rencontres internationales, comme les conférences de l'ONU, par exemple. Je vais m'intéresser au dilemme de l'autotortionnaire ainsi qu'au problème de l'inefficacité comme exemples paradigmatiques des problèmes environnementaux. D'une part, le dilemme de l'autotortionnaire illustre comment des effets individuellement négligeables peuvent conduire un·e agent·e sur la voie de la destruction simplement parce qu'il ou elle suit ses préférences informées et parfaitement compréhensibles. D'autre part, le problème de l'inefficacité survient dans des situations où un résultat moralement significatif ne peut être atteint que lorsqu'un nombre suffisant de personnes posent une certaine action, mais où aucun acte individuel ne fait en lui-même une différence. Après la présentation de ces réponses motivationnelles, je proposerai un début de solution au problème des îles de plastique. La complexité des problèmes environnementaux requiert des actions tout aussi complexes, cet article n'a pas la prétention de régler l'ensemble de ces problèmes : il ne vise qu'à faire avancer la réflexion à propos des problèmes d'action collective.

### *1. La tragédie des biens communs*

Dans l'article « The Tragedy of the Commons » (1968), Garrett Hardin présente les problèmes qui surviennent lorsque les gens sont libres d'utiliser les ressources communes. La tragédie des biens communs peut être expliquée par l'utilisation illimitée des ressources communes, dans un monde où les ressources sont limitées. Hardin illustre ce problème par l'image d'un pâturage commun, où l'ensemble des utilisateur·rices arrivent à la conclusion qu'il leur serait bénéfique d'avoir le plus gros troupeau possible, mais le pâturage serait alors surutilisé. C'est ce qui pousse Hardin à affirmer que la liberté d'utiliser les biens communs a le potentiel de ruiner tout le monde. En effet, de nombreux biens communs sont des biens rivaux, c'est-à-dire que lorsqu'un agent utilise ces biens, la quantité de ceux-ci diminue pour l'utilisation des autres individus. La tragédie des biens communs s'applique de manière inverse dans le cas de la pollution. On n'enlève pas quelque chose des ressources communes, mais on y rejette quelque chose. La rationalité

instrumentale, qui cherche les meilleurs moyens d'arriver à ses fins, conclut que laisser ses déchets dans la nature sans les purifier est moins coûteux que de les purifier avant de les disposer. Le problème survient lorsque tout le monde arrive à ce même constat. Dans son article, Hardin arrive à la conclusion que le problème des biens communs peut être réglé par l'accord commun sur une coercition mutuelle. Cette coercition mutuelle nécessite toutefois que tous reconnaissent la nécessité de celle-ci. Une autre solution classique au problème de la gestion des biens communs se trouve aussi dans la privatisation,<sup>5</sup> cette solution sera présentée avec plus de détail dans le paragraphe suivant. Encore aujourd'hui, de nouvelles réponses au problème des biens communs sont théorisées. Nives Dolsak et Elinor Ostrom ont rassemblé certaines de ces réponses dans un ouvrage publié en 2003. Tout d'abord, il est nécessaire de souligner que l'élaboration de règles contre la surutilisation d'une ressource commune nécessite l'effort d'une grande partie des utilisateurs de la ressource. On se retrouve donc devant un dilemme de l'action collective<sup>6</sup>. En effet, si certaines personnes reçoivent les avantages des actions des autres sans contribuer au coût de celles-ci, alors la production des biens collectifs est compromise. Aussi, il est possible de distinguer deux caractéristiques qui définissent les ressources communes. Premièrement, les ressources communes sont caractérisées par leur « soustraitibilité », c'est-à-dire qu'une personne qui récolte ou dispose d'une ressource soustrait la capacité à d'autres personnes de faire de même. Deuxièmement, les ressources communes sont caractérisées par le problème des resquilleurs<sup>7</sup>. Les bénéficiaires potentiels de la ressource peuvent être en mesure d'obtenir ses avantages sans contribuer aux coûts d'entretien ou de réglementation de celle-ci<sup>8</sup>. Les institutions qui ont la charge de gouverner les ressources communes doivent donc faire face aux problèmes liés à ces caractéristiques, en excluant certains utilisateurs d'une ressource par exemple. Cette solution ne s'applique toutefois pas aux ressources telles que l'atmosphère ou les océans. D'ailleurs, la privatisation des ressources communes reste une solution fréquemment recommandée pour la tragédie des biens communs<sup>9</sup>. C'est pourquoi de nombreuses ressources qui étaient considérées comme des biens communs dans le passé sont aujourd'hui pri-

vatisées, certaines avec plus de succès que d'autres<sup>10</sup>. Finalement, de nombreuses recherches récentes se sont aussi penchées sur les utilisateurs des ressources communes. Plus précisément, elles ont présenté certaines caractéristiques des utilisateurs des ressources communes qui ont des effets bénéfiques sur la performance des institutions chargées de gérer ces ressources. On peut par exemple noter que les utilisateurs qui se font confiance sont plus susceptibles de limiter leur utilisation des ressources communes et de suivre les limites d'utilisation de celles-ci<sup>11</sup>.

Ostrom (2014) a elle-même proposé une réponse au problème de gestion des biens communs, plus particulièrement appliqué à la situation climatique. Elle y constate l'échec, sur plusieurs décennies, de l'atteinte d'un accord international sur des réductions efficaces, équitables et applicables des émissions de gaz à effet de serre<sup>12</sup>. La théorie de l'action collective suppose que les individus ne changeront substantiellement leurs comportements qu'à moins qu'une autorité externe ne les contraigne à le faire. C'est pourquoi de nombreux experts considèrent qu'un changement des institutions au niveau mondial est nécessaire pour faire face au problème climatique<sup>13</sup>. Ostrom remarque aussi que la question des changements climatiques représente aussi un dilemme social, c'est-à-dire une situation où des décisions non coordonnées motivées par une quête de bénéfices individuels génèrent des gains sous-optimaux pour les autres et pour soi-même à long terme. Au moins un résultat de ces situations produit des gains avantageux pour tous, mais il ne peut être atteint que si la plupart des personnes impliquées coopèrent<sup>14</sup>. Les dilemmes sociaux représentent donc un conflit entre la rationalité individuelle et les résultats optimaux pour le groupe<sup>15</sup>. Alors qu'une théorie classique de l'action collective semble être la meilleure réponse aux changements climatiques ou d'autres problèmes ayant des impacts mondiaux, Ostrom soutient qu'il faut plutôt se tourner vers des réponses à plus petite échelle. En effet, Ostrom considère que la meilleure solution aux changements climatiques se trouve dans une approche polycentrique, c'est-à-dire une meilleure distribution du pouvoir d'action au niveau local, régional, national et international. Ce genre d'approche encourage la créativité dans l'éla-

laboration de solutions et permet d'évaluer les impacts de celles-ci dans différents écosystèmes. Si des personnes qui ont confiance envers les autres utilisateur·rices de la ressource sont plus susceptibles de suivre les limites de l'utilisation des biens communs, alors des unités de gouvernance à petite ou moyenne échelle seront plus efficaces afin de cultiver l'engagement de chacun des agents<sup>16</sup>.

## *2. Motivation : les États comme individus*

La solution aux problèmes environnementaux d'action collective proposée par Ostrom, appliquée à la situation des îles de plastique, est incomplète, car elle n'aborde pas l'aspect motivationnel de cette problématique : de quelle manière peut-on rendre compte de la motivation des acteurs étatiques à intervenir pour nettoyer les océans ? Bien que, selon certains, comme David Estlund (2011), les incapacités motivationnelles des humains ne devraient pas représenter une contrainte générale pour la philosophie politique<sup>17</sup>, les questions de motivation n'en demeurent pas moins centrales à des enjeux comme celui des îles de plastique. Le succès des institutions mises en place pour répondre aux problèmes d'action collective dépend de leur compatibilité avec les dispositions motivationnelles des acteurs, car le bon fonctionnement de ces institutions requiert l'adhésion d'un maximum de personnes à celles-ci. Puisque l'efficacité et la faisabilité de toute solution au problème des Îles de plastique dépendent nécessairement de la conformité d'un maximum d'États à celle-ci, cet article part du principe que la motivation est une dimension qu'il faut prendre en compte dans l'élaboration d'une approche pour nettoyer les océans.

Pour aborder ces considérations motivationnelles, j'ai ici surtout recours à des travaux qui proposent des solutions individuelles au problème de l'action collective. Or, comment peut-on attribuer des motivations aux États à partir de solutions individuelles au problème de l'action collective ? M'inspirant de la théorie réaliste des relations internationales, je pars du principe que les comportements des États, dans un contexte international, s'apparentent à ceux de n'importe quel acteur stratégique, puisqu'ils maximisent leurs intérêts par rapport aux ressources communes et s'exposent ainsi à des problèmes d'action col-



lective. En cela, les États ne sont en effet pas bien différents des individus. Comme le suggère d'ailleurs le réalisme international à la John J. Mearsheimer (1994), les relations internationales doivent être vues comme une lutte constante pour le pouvoir, où chaque État cherche à être l'acteur le plus puissant<sup>18</sup>. Dans ce contexte, la coopération entre les États nécessite que chacun d'entre eux retrouve un ou des bénéfices dans celle-ci<sup>19</sup>. Encore ici, la motivation des États représente un pilier important de l'action collective. Puisque les comportements des États s'apparentent à ceux des individus dans ces contextes, il est possible d'aller puiser du côté des réponses individuelles aux dilemmes d'action collective pour aborder notre question politique.

Tout d'abord, Chrisoula Andreou (2006) nous donne quelques pistes de réflexion sur les difficultés qu'on retrouve dans des situations comme celle des îles de plastique. Andreou note que certains problèmes environnementaux surgissent en l'absence de conflit interpersonnel, et ont plutôt une forme semblable à l'énigme de l'autotortionnaire<sup>20</sup>. Le paradoxe de l'autotortionnaire a été introduit par Warren Quinn dans le livre *Morality and Action* (1993). Quinn nous invite à imaginer un appareil médical permettant aux médecins d'appliquer un courant électrique au corps par incréments si infimes que le patient ne peut les sentir. Quelqu'un (appelé l'autotortionnaire) possède le dispositif, qui est attaché à lui. L'appareil est initialement réglé sur 0. À tout moment, il n'a que deux options : ne pas bouger ou avancer le cadran d'un cran, et il ne peut jamais le reculer. À chaque augmentation d'un cran, le patient reçoit 10 000 dollars. Même si l'autotortionnaire ne peut pas ressentir de différence de confort entre des réglages adjacents, il existe des différences de confort notables entre des réglages suffisamment éloignés. En effet, s'il continue d'avancer, il finira par atteindre des situations si douloureuses qu'il serait alors heureux de renoncer à sa fortune et de revenir à 0, bien qu'il ne puisse pas le faire.<sup>21</sup> Cette expérience de pensée suggère que, lorsque des effets sont individuellement négligeables, un agent peut être conduit sur la voie de l'autodestruction simplement en suivant ses préférences informées et parfaitement compréhensibles. Les dommages environnementaux sont aussi souvent le résultat de l'accumulation d'effets individuellement

négligeables<sup>22</sup>. C'est le cas des îles de plastique, les effets de rejeter des déchets de plastique dans la mer sont négligeables lorsqu'ils sont considérés individuellement, mais sont significativement nuisibles lorsqu'ils sont considérés collectivement. Dans ce genre de situation, la conduite destructrice peut prospérer même au sein de collectifs unifiés, qui sont conscients des coûts de leur conduite<sup>23</sup>.

L'explication d'Andreou à propos de la cause de certains comportements destructeurs face à l'environnement peut être appliquée aux îles de plastique. Toutefois, pourquoi est-ce que les États devraient arrêter de polluer les océans, ou même travailler dans le but de les nettoyer ? Les mesures à prendre pour nettoyer les océans représentent un réel casse-tête. En effet, selon l'organisme The Ocean Cleanup, utiliser des bateaux et des filets afin d'enlever le plastique flottant dans les océans pourrait prendre des milliers d'années et coûterait des dizaines de milliards de dollars. Cette entreprise risquerait aussi de relâcher plusieurs tonnes de gaz à effet de serre. Même la réponse proposée par The Ocean Cleanup, une barrière flottante de 600 mètres de longueur et de trois mètres de profondeur, ne fait pas l'unanimité. Cette solution ne règle pas le problème du plastique dans les océans à sa source et ne règle pas le problème des microplastiques, trop petits pour être facilement récoltés<sup>24</sup>. Dans le cas des îles de plastique, le rejet de déchets dans les océans par chaque pays individuel peut sembler négligeable, ainsi, pourquoi les États ont-ils des raisons d'agir et de nettoyer les océans ?

Le problème de l'inefficacité, tel que schématisé par Julia Nevsky (2017), fournit quelques pistes d'analyse. L'analyse de Nevsky montre de quelle manière on peut avoir une raison d'agir dans les cas d'impact collectif, c'est-à-dire lorsqu'il semble que l'action individuelle ne ferait pas de différence<sup>25</sup>. Il est possible de définir les situations d'impact collectif de la manière suivante : ce sont les situations dans lesquelles un résultat moralement significatif n'est atteint que lorsqu'un nombre suffisant de personnes posent une certaine action, même si aucun acte individuel ne fait en lui-même une différence notable par rapport à ce résultat<sup>26</sup>. Alors, s'il semble que, pour considérer un·e agent·e comme contribuant à l'obtention d'un résultat, il faut que les actions de cette personne fassent une différence par rapport à ce résultat. Ici, « faire

une différence » signifie jouer un rôle causal non superflu dans l'obtention d'un résultat<sup>27</sup>. Malgré l'absence de rôle causal non superflu de certains gestes individuels, nous avons tout de même l'intuition qu'il est moralement nécessaire de faire certaines actions, en tant qu'individus, même si ces actions n'ont pas d'impact sur le résultat collectif final. C'est cette tension qui constitue le problème de l'inefficacité selon Nevsky.

Il est naturel de penser que, si agir d'une certaine manière peut contribuer à obtenir un résultat moralement significatif, il s'agit d'un fait significatif qui peut lui-même avoir une force motivante. Si un acte ne fait pas de différence, cela signifie que les choses seront les mêmes indépendamment de son acte. Alors, cet acte semble superflu, inutile. Cette vision est erronée aux yeux de Nevsky, et un changement de paradigme est nécessaire afin de résoudre le problème d'impact collectif<sup>28</sup>. Si on accepte qu'un acte qui ne fait pas de différence soit superflu, le problème d'impact collectif peut être résolu de deux manières. Premièrement, certaines théories nient l'affirmation selon laquelle l'action ne fera pas de différence. Deuxièmement, il est possible de chercher des raisons d'agir qui n'ont rien à voir avec une contribution causale individuelle significative. Nevsky soutient que ces deux types de théorie sont dans l'erreur, c'est pourquoi elle se tourne plutôt vers un modèle qui dément l'hypothèse de départ. Un acte peut être nécessaire pour l'obtention d'un résultat, même s'il ne peut pas faire une différence<sup>29</sup>.

Dans les cas de situations d'impact collectif, ce n'est que si de nombreuses personnes agissent de la manière appropriée que les mauvaises conséquences potentielles seront évitées ou réduites<sup>30</sup>. Lorsqu'une situation peut aller dans un sens ou dans l'autre, nous avons alors une raison d'agir de la manière pertinente en raison de l'influence causale que cela pourrait avoir. Même si la structure causale d'un cas d'impact collectif peut être telle qu'un acte isolé sera incapable de faire la différence entre un résultat moralement significatif et un autre, cet acte isolé peut tout de même progresser de façon non triviale vers un meilleur résultat. Ce fait peut donner une raison de faire cette action, malgré le problème de l'impact collectif. Plus précisément, tant qu'il est possible que le résultat final ne soit pas atteint, parce qu'il n'y aurait pas eu as-

sez d'actes menant à ce résultat, alors faire un tel acte n'est plus du tout superflu. Agir de la sorte pourrait contribuer à empêcher le mauvais résultat, même si les choses ne dépendront pas d'un seul acte individuel<sup>31</sup>. Cet encouragement à agir, même si la différence n'est pas nécessairement perceptible, est important dans le cadre de la lutte pour la protection de l'environnement, plus particulièrement afin de chercher des solutions au problème des îles de plastique.

### *3. Application de ces observations au problème des îles de plastique*

Il est nécessaire de souligner ici le caractère collectif des enjeux liés à la protection de l'environnement, ainsi une solution aux îles de plastique doit nécessairement avoir une dimension collective. Collective, parce que tous les États doivent agir de concert, non seulement pour nettoyer les océans, mais aussi pour régler à sa source le problème du plastique rejeté dans la mer. Les théories présentées en deuxième partie de ce texte, liées à la solution polycentrique d'Ostrom (2003, 2014) représentent une partie de la réponse possible au problème motivationnel posé par les îles de plastique. En effet, la solution polycentrique n'est pas suffisante, parce qu'une dimension motivationnelle est nécessaire afin d'expliquer pourquoi les États doivent agir afin de régler le problème des îles de plastique. Cette dernière partie vise à lier ces deux théories, afin d'offrir une solution plus complète à la situation des îles de plastique.

Ostrom remarque aussi que toute politique qui tente d'améliorer l'action collective doit renforcer le niveau de confiance des personnes dans le fait que les autres se conforment aussi à cette même politique, autrement un grand nombre de personnes tentera d'éviter de se conformer à cette politique<sup>32</sup>. Ostrom souligne que, à cause de la présomption selon laquelle les collectivités locales ne peuvent pas s'occuper des problèmes publics, de nombreuses politiques ont été développées sur la base que des solutions mondiales sont nécessaires pour faire face aux changements climatiques. Cette tendance ne donne donc pas aux responsables locaux et aux citoyens les moyens de résoudre des problèmes locaux, qui diffèrent d'un endroit à l'autre<sup>33</sup>. Même si des politiques internationales en matière de protection de l'environnement sont

nécessaires, il est aussi impératif de rééquilibrer la balance en ouvrant la porte à plus d'initiatives locales, régionales ou nationales. Il serait naïf de croire que la solution se trouve sur une seule échelle selon Ostrom<sup>34</sup>. Déjà, des projets entrepris à des échelles multiples ont permis une certaine réduction des émissions de gaz à effet de serre, même si elle reste marginale. Puisque ne rien faire entraîne une augmentation du niveau de gaz à effet de serre, il vaut mieux favoriser les actions qui cherchent à lutter contre cette augmentation, d'autant plus que ces actions peuvent encourager d'autres parties du globe à agir. En effet, une meilleure connaissance de coûts et des bénéfices d'une action peuvent permettre d'encourager l'action collective selon Ostrom<sup>35</sup>. De plus, encourager les citoyens à former des unités à plus petites échelles leur donne l'occasion de discuter face à face et permet la réalisation d'une compréhension commune. C'est pourquoi Ostrom considère qu'il est nécessaire de modifier notre vision des solutions aux problèmes mondiaux d'action collective, afin de faire une plus grande place à diverses actions à plusieurs échelles<sup>36</sup>. Cette première considération est nécessaire afin de régler le problème des îles de plastique, car elle nous permet de comprendre une première réponse au problème d'action collective, soit celle d'encourager les actions localisées. Chaque pays, chaque région ayant accès à la mer peut développer ses propres solutions afin de diminuer les déchets plastiques rejetés dans la mer. Cette solution permet aussi de prendre en compte les différences locales et régionales. Toutefois, même si nous avons maintenant un modèle pour régler le problème, la question de la motivation à régler celui-ci reste entière. C'est ici que la réponse de Nevsky peut offrir un point de vue nécessaire.

D'autre part, même si nous proposons de régler ce problème avec des actions à différentes échelles, il est nécessaire de réfléchir à des raisons pouvant expliquer pourquoi tous les acteurs impliqués doivent agir. S'ils ont tous la motivation à faire des actions dans le but de réduire les impacts de leur consommation de plastique dans les océans, alors ils auront aussi des raisons d'agir. Nevsky (2017) explique comment il peut y avoir une raison d'agir dans les cas d'impact collectif, c'est-à-dire lorsqu'il semble que l'action ne fera pas de différence. Dans le

cas des îles de plastique, nous cherchons une raison de changer nos comportements, même si nos actions ont le potentiel de ne pas faire de différence. Nevsky résout le problème de l'inefficacité en affirmant que, même si la structure causale d'un cas d'impact collectif peut être telle qu'un acte isolé sera incapable de faire la différence entre un résultat moralement significatif et un autre, cet acte isolé peut tout de même progresser de façon non triviale vers un meilleur résultat. C'est-à-dire que, tant qu'il est possible que le résultat final ne soit pas atteint, parce qu'il n'y aurait pas eu assez d'actes menant à ce résultat, alors faire un tel acte n'est pas du tout superflu. Agir de la sorte pourrait contribuer à empêcher le mauvais résultat, même si les choses ne dépendront pas d'un seul acte individuel. C'est cette vision qu'il est nécessaire d'appliquer au problème des îles de plastique. Même si des actions à petite échelle ne semblent pas faire de différence pour régler la situation, celles-ci ne sont pas superflues. En effet, si de nombreuses personnes additionnées ont cette même réflexion, alors elles pourront contribuer à rendre possible une meilleure situation, même si elle ne dépendra pas d'un seul acte individuel. Ce changement de point de vue est nécessaire si on cherche à régler des problèmes d'action collective, comme la situation climatique. Bref, la proposition polycentrique d'Ostrom, liée à la réponse au problème de l'inefficacité de Nevsky, est un début de réponse aux problèmes d'action collective, tel que le problème des îles de plastique.

### *Conclusion*

En conclusion, face à l'échec de la gestion des biens communs que représente le cas des îles de plastique, il est nécessaire de réfléchir au meilleur moyen d'agir collectivement. Le dérèglement climatique est un problème colossal, qui se heurte nécessairement à des difficultés motivationnelles, mais il faut tout de même agir en vue de la meilleure situation possible, même si l'action individuelle n'a que peu ou pas d'impact sur la situation finale. Lorsque l'on se retrouve face à un problème de gestion des biens communs, Ostrom propose d'utiliser une gestion polycentrique. Dans le cas des problèmes d'action collective, Julia Nevsky propose que faire une action significative ne signifie

pas nécessairement de faire une différence dans le résultat final. Ensemble, ces deux théories peuvent constituer un début de réponse au problème des îles de plastique. Ce texte visait à fournir une réponse aux enjeux motivationnels que représentent les problèmes d'action collective à l'échelle internationale. Toutefois, plusieurs autres enjeux, notamment celui des resquilleurs, échappent au pouvoir explicatif de mon article. C'est pourquoi il est nécessaire de continuer à réfléchir à propos des problèmes d'action collective liés à l'environnement.

- 
1. Sarah Xenos, « Forte présence de microplastiques près des îles Galápagos, selon une étude préliminaire », Radio-Canada [En ligne], [ici.radio-canada.ca/nouvelle/1946128/microplastique-iles-galapagos-etude-ubc-manchot-poisson](http://ici.radio-canada.ca/nouvelle/1946128/microplastique-iles-galapagos-etude-ubc-manchot-poisson) (Page consultée le 20 janvier 2023)
  2. Laurent Lebreton, Sarah-Jeanne Royer, Axel Peytavin et collab., « Industrialised fishing nations largely contribute to floating plastic pollution in the North Pacific subtropical gyre », dans *Scientific reports*, vol. 12, 2022. p.1.
  3. *Ibid.*, p.4.
  4. *Ibid.*, p.9.
  5. Garrett Hardin, « The Tragedy of the Commons », dans *Ekistics*, vol. 27, n° 160, 1969, p.169.
  6. Nives Dolsak et Elinor Ostrom, « The Challenges of the Commons », dans Nives Dolsak et Elinor Ostrom (dir.), *The Commons in the New Millennium : Challenges and Adaptation*, Cambridge, MIT Press, 2003, p.6.
  7. La thèse des resquilleurs (*free-rider*) a notamment été présentée par Mancur Olson dans *The logic of Collective Action* (1965).
  8. Nives Dolsak et Elinor Ostrom, « The Challenges of the Commons », *Op. cit.*, p.7.
  9. *Ibid.*, p.8.
  10. *Ibid.*, p.9.
  11. *Ibid.*, p.17.
  12. Elinor Ostrom, « A polycentric Approach for Coping with Climate Change », dans *Annals of Economics and Finance*, vol. 15, n° 1, 2014, p. 99.
  13. *Ibid.*, p. 100.
  14. *Ibid.*, p.101.
  15. *Ibid.*, p.102.

16. *Ibid.*, p. 97
17. David Estlund, « Human Nature and the Limits (If Any) of Political Philosophy », dans *Philosophy & Public Affairs*, vol. 39, n° 1, 2011, p. 208.
18. John J. Mearsheimer, « The False Promise of International Institutions », dans *International Security*, vol. 19, n° 3, 1995, p.9.
19. *Ibid.*, p. 12.
20. Chrisoula Andreou, « Environmental Damage and the Puzzle of the Self-Torturer », dans *Philosophy & Public Affairs*, vol. 34, n° 1, 2006, p.95.
21. *Ibid.*, p.99-100.
22. *Ibid.*, p. 96.
23. *Ibid.*, p.98.
24. Philippe Mercure, « Plastique dans les océans : le grand nettoyage controversé », LaPresse [En ligne], [www.lapresse.ca/actualites/environnement/201809/08/01-5195776-plastique-dans-les-occeans-le-grand-nettoyage-controverse.php](http://www.lapresse.ca/actualites/environnement/201809/08/01-5195776-plastique-dans-les-occeans-le-grand-nettoyage-controverse.php) (Page consultée le 20 janvier 2023)
25. Julia Nefsky, « How you can help, without making a difference », dans *Philosophical Studies*, vol. 174, 2017, p.2744.
26. *Ibid.*, p.2745.
27. *Ibid.*, p. 2746.
28. *Ibid.*, p. 2747.
29. *Ibid.*, p.2749.
30. *Ibid.*, p. 2755.
31. *Ibid.*, p. 2764.
32. Elinor Ostrom, « A polycentric Approach for Coping with Climate Change », *Op. cit.*, p. 104.
33. *Ibid.*, p. 112.
34. *Ibid.*, p. 115.
35. *Ibid.*, p. 116.
36. *Ibid.*, p. 121.



# Repenser le devoir politique du Canada à l'égard des réfugié·es après la ratification de l'Entente sur les tiers pays sûrs

LÉONARD BÉDARD, *Université Laval*

**RÉSUMÉ** : L'Entente sur les tiers pays sûrs ratifiée par le Canada et les États-Unis en 2002 a transformé la conception de la souveraineté territoriale canadienne, tel qu'en témoigne le traitement accordé aux demandeur·euses d'asile ces dernières années. Arguant à l'effet que l'État canadien adopte une conception de la souveraineté territoriale étanche qui permet l'exercice d'un droit de sélection depuis la mise en place de l'ETPS, cet article propose de repenser un devoir politique d'accueil. La première partie de cet article examine la dynamique d'externalisation de la migration à laquelle participe le Canada. La seconde partie propose une analyse du cadre normatif développé par l'ETPS justifié par un droit de « choisir » les réfugié·es. La troisième partie propose une critique du modèle d'exclusion à l'œuvre derrière l'ETPS et propose à cette fin de penser la responsabilité canadienne en tant que devoir politique à l'égard des populations qui demandent l'asile.

## *Introduction*

Tandis que de plus en plus de populations migrantes franchissent certains points de passage terrestres de la frontière canado-américaine – tel le tristement célèbre « Chemin Roxham » –, le Canada trouve divers stratagèmes dits « préventifs » afin d'exercer son contrôle des frontières. En 2022, on dénombre un peu plus de 3000 détentions de demandeur·euses d'asile ayant franchi la frontière terrestre par un point d'entrée non officiel, dont plus de 82 % relèvent d'un présumé danger de « soustraction<sup>1</sup> ». Autrement dit, ces populations sont suspectées de

vouloir échapper à la surveillance des autorités canadiennes pendant le processus de demande d'asile. Si cette situation d'emprisonnement demeure inquiétante aux yeux de plusieurs ONG en vertu de récents rapports accablants pour les autorités canadiennes<sup>2</sup>, force est de constater que la stratégie coercitive adoptée par l'État canadien à l'égard des demandeur·euses d'asile n'est pas nouvelle. En prenant ancrage sur l'*Entente sur les tiers pays sûrs* (ETPS) adoptée entre les États-Unis et le Canada en 2002, cet article vise à illustrer de quelle manière cette entente bilatérale participe aux pratiques canadiennes d'externalisation de la migration par la conception de la souveraineté territoriale canadienne étanche qu'elle adopte<sup>3</sup>. Il est important de voir que cette conception des frontières s'inscrit dans un continuum allant de conceptions très poreuses des frontières (tel le modèle de l'espace Schengen dans l'Union européenne) à des frontières très étanches (telle la frontière américaine avec le Mexique) où l'accessibilité à la structure permettant le passage transfrontalier demeure le principal paramètre classificateur<sup>4</sup>. Dans le contexte canadien, l'ETPS développe un principe de « frontières mouvantes » qui permet de fermer les frontières canadiennes en amont face aux demandeur·euses d'asile souhaitant effectuer leur demande pour résider au Canada. L'ETPS admet ainsi un large « droit d'exclure » qui délaisse la reconnaissance de droits aux demandeur·euses d'asile selon le bon vouloir de l'État. L'analyse proposée dans cet article permet d'enrichir le débat en pensée politique canadienne, en proposant une réflexion axée sur les implications migratoires de la conception de souveraineté territoriale canadienne, tel que présente dans l'ETPS qui permet l'exercice d'un droit d'exclure. Nous arguons par ailleurs à l'effet que ce droit d'exclusion participe à une externalisation de la migration. En réponse à cette problématique, nous proposons de repenser ce droit d'exclure en tant que « droit qualifié<sup>5</sup> », tel que l'entend la théoricienne politique Sarah Song, c'est-à-dire un droit reposant sur une interprétation du droit international comme possédant une force morale qui traduit une obligation morale à l'échelle étatique : dans ce cas-ci un devoir d'accueil. Cet article débute par illustrer la nature du phénomène d'externalisation de la migration qui participe à ce que plusieurs États adoptent une lecture étanche de la souveraineté territoriale.

Une fois cette distinction conceptuelle effectuée, cela nous permet de contextualiser notre lecture autour de *l'Entente sur les tiers pays sûrs*, afin de voir le modèle d'exclusion permis par celle-ci. Pour conclure, nous proposons de repenser le droit d'exclure permis par l'ETPS par l'entremise d'une autre lecture de la souveraineté territoriale centrée sur un droit qualifié par un devoir politique qui rend compte d'un droit moral de protection à l'égard des migrant·es.

### *1. Qu'est-ce que l'externalisation ?*

Bien que le phénomène d'externalisation fasse l'objet d'un examen somme toute récent dans la littérature en sciences sociales<sup>6</sup>, celui-ci possède une histoire que l'on peut remonter à la fin de la Seconde Guerre mondiale. Dès 1951, Hannah Arendt nous met en garde dans *Les origines du totalitarisme* contre la venue d'États géants – des *superpuissances* – qui, en raison de leur pouvoir de domination, possèdent désormais l'influence politique nécessaire au sein du développement des institutions supranationales dans l'après-guerre pour dicter leur conception de la souveraineté territoriale. Parallèlement, cette époque est marquée par d'importantes migrations sur le continent européen, de sorte que des populations entières se retrouvent « apatrides », c'est-à-dire que celles-ci ont perdu la protection de leur gouvernement, de sorte que seuls les accords internationaux peuvent sauvegarder leur statut juridique en tant qu'ils sont sujets de « droits humains » reconnus par la Déclaration des droits de l'Homme en 1948<sup>7</sup>. Au même moment, la Convention de Genève (1951), ratifiée par 165 États membres de l'ONU, vise à reconnaître la protection du *droit à l'asile*. Celle-ci vient protéger juridiquement les demandeur·euses d'asile en engageant les différentes parties signataires à protéger les droits des réfugié·es qui fuient leur État d'appartenance en vue de trouver refuge dans un autre État pour empêcher la constitution « d'apatrides » remarquée par Arendt. Cette convention comprend entre autres un important principe : celui du *non-refoulement* qui renvoie à l'interdiction pour les États d'extrader, d'expulser ou de refouler de toute autre manière une personne vers un pays dans lequel sa vie ou sa liberté serait menacée<sup>8</sup>.

Certain·es auteur·rices remarquent toutefois que de multiples États

ont développé des politiques qui leur permettent de « catégoriser » en diverses sous-catégories les réfugié·es en fonction des différents types de dangers potentiels qu'ils ou elles représentent pour la sécurité de l'État receveur – du « réfugié·e désirable » aux « migrant·es illégaux<sup>9</sup> ». Bien que cette mesure ne soit pas directement problématique, ce « catalogue » des différents types de réfugié·es affecte la réception des demandeur·euses d'asile à la frontière des États auxquels ces populations parviennent, en venant justifier le développement de stratégie de gouvernance extraterritoriale<sup>10</sup>. Cette gouvernance à l'extérieur du territoire souverain de l'État receveur participe dès lors à l'émergence de nouvelles conceptions de ses frontières qui tendent à évoluer au fur et à mesure que l'ensemble de structures propres à la mobilité globale (développement d'ententes internationales, intensification des échanges socio-économiques dans un contexte de globalisation, etc.) évolue. Différentes pratiques de gestion frontalières observées participent à moduler une évolution dans la relation entre les frontières et la territorialité, alors que le concept de « frontières nationales » demeure indiscuté de son côté.

Plus précisément, les pratiques frontalières observées ne visent plus uniquement la protection des points d'entrée/sortie du territoire souverain des États – et ne seraient même plus rattachées au territoire étatique en son sens conventionnel westphalien –, mais s'ancrent dans différents niveaux de contrôle en cherchant à rejeter l'accès de certaines populations aux infrastructures de mobilité globale dont disposent aujourd'hui les États<sup>11</sup>. Cela entraîne plusieurs États démocratiques à isoler les populations migrantes – particulièrement les demandeur·euses d'asile – à l'aide de cette structure restrictive bâtie sur l'idée de « sécuriser » le risque relié à l'entrée des populations migrantes à l'intérieur de leurs territoires. Cette structure coercitive déployée, qui est au cœur de l'externalisation, permet d'assurer la prise en charge des demandeur·euses d'asile à l'extérieur de l'espace territorial souverain de l'État receveur par le biais de diverses formes (interception en pleine mer des embarcations de fortune par la garde côtière, création de centres de détention en zone de transit, arrangements bilatéraux entre États pour un rapatriement ou une surveillance

conjointe des frontières communes, etc.)<sup>12</sup>. Comme le précise le juriste néerlandais Thomas Spijkerboer, « [many] states around the world have responded to growing numbers of people on the move by *tightening* their borders, [based on this idea that] accessing the global North mobility [may undermine] sovereign control over states' population<sup>13</sup> ». Si tout État doit bénéficier d'une reconnaissance de son autodétermination pour exister, la lecture qui est faite de ce principe devient vite *exclusive* en ceci qu'elle permet de justifier des pratiques d'externalisation de la migration, produisant en retour l'exercice d'une souveraineté territoriale étanche. Ainsi, plutôt que de chercher à contrôler un accès à leur territoire par le biais du contrôle des frontières physiques de leur territoire souverain, différents États optent plutôt pour contrôler l'accès à l'infrastructure globale de mobilité à l'aide, par exemple, d'entente bilatérale sur les tiers pays sûrs<sup>14</sup>. C'est d'ailleurs ce que nous pouvons observer dans le contexte canadien.

## *2. L'Entente sur les tiers pays sûrs*

Le type d'entente, telle que celle promulguée par l'*Entente sur les tiers pays sûrs* (ETPS) entre le Canada et les États-Unis, n'est pas unique en son genre. Le continent européen est souvent perçu comme étant un précurseur en la matière dans les écrits sur le sujet en raison des ententes ratifiées – ayons en tête la Convention de Dublin (1990) et ses différentes réformes – entre États membres de l'Union européenne qui ont mené au développement des responsabilités des différents pays européens à l'égard des réfugié·es<sup>15</sup>. De manière générale, ce type d'accord autorise un État signataire à retourner un·e réfugié·e au sein d'un autre État signataire sous diverses conditions. Le concept de « tiers pays sûrs » correspond au mécanisme légal employé dans le cas du refus d'une demande d'asile, puisqu'il permet de désigner un État signataire de l'entente comme étant un lieu sûr d'où le demandeur peut bénéficier d'une protection effective<sup>16</sup>. Dans le contexte nord-américain, l'entente mise en place entre le Canada et les États-Unis en 2002 a pour effet de prévenir que les demandeur·euses d'asile en sol américain logent des demandes à l'État canadien et vice-versa<sup>17</sup>. En d'autres termes, l'ETPS interdit aux migrant·es ayant franchi le sol américain d'effectuer leur

demande d'asile au gouvernement canadien depuis le sol américain. Ces populations doivent effectuer leur demande au sein du pays duquel ils ont franchi la frontière terrestre, demeurant ainsi sous la responsabilité de cet État<sup>18</sup>. Quelques exceptions s'appliquent toutefois, permettant ainsi à certain·es demandeur·euses d'être admis·es en dépit des conditions imposées par l'entente<sup>19</sup>. Par ailleurs, certain·es demandeur·euses peuvent ne pas être en mesure de bénéficier des garanties de protection offertes par cette entente s'ielles n'ont pas de pièces d'identité, de telle sorte que cette population peut se voir refuser l'entrée dans un pays tiers<sup>20</sup>. En outre, cette entente permet de désigner chaque État signataire de « pays sûrs » en conformité formelle avec la Convention de Genève (1951) et son Protocole (1967); l'ETPS réaffirme explicitement les obligations légales du Canada et des États-Unis en conformité avec les ententes internationales qu'ils ont ratifiées au préalable. Elle impose également des garanties qui ont pour effet d'empêcher tout renvoi des demandeur·euses d'asile du pays tiers pendant toute la durée de l'examen de la demande de l'examen de la demande<sup>21</sup>.

Issue des négociations entamées entre les deux pays voisins après les attentats du 11 septembre 2001, l'ETPS officiellement entrée en vigueur le 29 décembre 2004<sup>22</sup>. L'ETPS s'inscrit plus largement dans le *Smart Border Action Plan* du Canada qui souhaite établir des partages standardisés canado-américains au niveau des données biométriques des populations interceptées par les agences frontalières, en plus de favoriser la mise en place de mesures légales et matérielles antiterroristes communes, et de permettre une coordination binationale dans l'octroi des visas<sup>23</sup>. Diverses motivations sont évoquées pour l'implantation de l'ETPS : le Canada souhaite réduire les demandes d'asile sur son territoire; les États-Unis souhaitent renforcer la sécurité de leurs frontières dans l'ère post-11 septembre. Il nous faut néanmoins retenir que, aux yeux de plusieurs, le Canada est de loin l'État qui tire le plus grand profit d'une telle entente, bien que la réception de l'ETPS dans l'opinion publique canadienne ne cadre pas avec cette analyse, notamment depuis la large couverture des entrées migratoires irrégulières par le biais du Chemin Roxham<sup>24</sup>. Pour preuve, alors qu'auparavant plus du tiers des demandes d'asile annuelles canadiennes provenait d'une popula-

tion migrante par la frontière terrestre, une baisse remarquable s'est produite au début de l'année suivant l'entrée en fonction de l'ETPS. D'un point de vue quantitatif, de 2004 à 2005, le nombre de demandes est passé de 8904 à 4041, bénéficiant ainsi d'une réduction de plus de 50 %<sup>25</sup>. Depuis, le nombre tend à diminuer année après année; les statistiques n'étant pas toujours représentatives des populations arrivant au Canada, puisque certaines observateur·rices soulèvent que cette entente a créé des incitatifs pour des passages clandestins à la frontière canado-américaine – généralement du sud vers le nord – de telle sorte qu'elle participe à ce que les populations migrant vers le Canada fassent plus souvent appel à des passeur·seuses clandestin·es qu'autrefois avant la mise en place de l'ETPS<sup>26</sup>. Elle semble ainsi participer à un phénomène d'exclusion.

Il demeure important de voir que l'ETPS permet d'adopter une lecture du droit au territoire problématique en développant un principe de « frontière mouvante » [*shifting borders*] – le géographe Joshua Labove parle de ce mouvement en tant que « processus » –, soit l'idée contraire aux « frontières statiques ». Bien que ces deux conceptions des frontières ne s'inscrivent point dans la doctrine légale canadienne, celles-ci participent à animer le discours légal employé dans la justification de cette entente. Le modèle *statique* repose dans la volonté première de l'État canadien de contrôler ses frontières en conséquence de sa souveraineté territoriale reconnue par les autres États, ce qui s'ancre dans la conception traditionnelle westphalienne de l'État-nation qui suppose une corrélation entre la souveraineté territoriale de l'État, son autorité politique en application (sur un territoire) et les droits reconnus par l'État envers sa population<sup>27</sup>. Par opposition, le modèle *mouvant* conçoit les frontières comme étant une *barrière légale*, de telle sorte que cela permet à l'État canadien de construire une frontière juridique positionnée à l'extérieur du territoire souverain canadien, produisant un contrôle des frontières canadiennes s'opérant en *amont* : avant le passage réel des frontières par une population. Cela a pour effet de produire une « géographie détachée » – une géographie *morale* non plus fondée sur des barrières géographiques physiques, mais bien plutôt *institutionnelles* – à travers laquelle les demandeurs d'asile déte-

nus (dans des zones transit ou dans des centres de détention destinés à la migration) attendent leur octroi (ou non) du droit à l’asile, tout en étant spatialement séparés de l’État qui garantit leurs droits<sup>28</sup>. Le philosophe Étienne Balibar remarque à cet effet :

National borders have changed places. Whereas traditionally and in conformity with both their judicial definition and “cartographical” representation as incorporated into national memory, they should be at edge of territory, marking the point where it end [however], it seems that borders and the institutional practices corresponding to them have been transported *into the middle of political space*<sup>29</sup>.

Le modèle de frontières mouvantes imagine ainsi les frontières nationales à la fois en tant que barrière conceptuelle, légale et géographique, redessinant le territoire autrefois fixe, en le transformant en quelque chose de plus malléable et mobile pour le replacer à l’endroit qui convient le mieux aux objectifs politiques de restrictions d’accès à celui-ci. D’un point de vue pratique, cela permet de faciliter la mise en place d’un plus grand nombre des mesures restrictives hors du territoire – cela *externalise* la gestion de la migration à l’extérieur du territoire souverain canadien<sup>30</sup>.

Aux yeux de plusieurs observateurs, bien que le Canada ne soit pas le seul État à avoir adopté une telle lecture du territoire, il est celui qui a réussi à la rendre la plus effective. On retrouve aujourd’hui des agents des services de l’immigration, des spécialistes de la migration et différents types d’officiers et d’officières de liaison à divers lieux outremer en vue d’encadrer la venue de demandeur·euses d’asile au sein du territoire canadien<sup>31</sup>. L’ETPS ne permet pas directement ce genre d’envoi de personnel fédéral à l’extérieur du territoire souverain canadien, mais la logique du plan stratégique dans lequel elle s’inscrit, quant à elle, le permet. L’ETPS permet au Canada de déterminer l’éligibilité d’une demande d’asile depuis le territoire américain, sans pour autant qu’un·e migrant·e demandeur·euse n’ait franchi la frontière canadienne réelle. Même si elle est depuis longtemps reconnue comme étant la « plus grande frontière naturelle au monde », la frontière canado-américaine a été transformée par l’ETPS en une frontière



fortifiée pour les demandeur·euses d'asile. Cela a pour effet de rendre impossible pour tout demandeur·euse d'asile qui ne satisferait pas aux exceptions prévues par l'ETPS d'entrer au Canada, et ce, à moins de le faire clandestinement. Plutôt que chercher à reconnaître les conditions des réfugié·es comme étant déterminant dans l'analyse de leur octroi du droit à l'asile, l'ETPS permet de concentrer le regard sur l'endroit de provenance – passant d'un *qui* à un *où*. Ainsi, le modèle mouvant des frontières permis par l'ETPS permet de restreindre la venue de migrant·es à l'extérieur des limites géographiques du territoire canadien, tout en étant gage de mesures punitives, comme en atteste un récent rapport d'Amnistie Internationale et Human Right Watch (2021) sur les conditions de détentions réservées aux demandeur·euses d'asile<sup>32</sup>. Comme le démontre Joshua Labove, l'Entente permet de repousser la frontière canadienne jusqu'à une impasse juridique où le Canada se soustrait à ses obligations juridiques, affaiblissant de la sorte les protections des droits qui s'offrent aux demandeur·euses d'asile en vertu des instruments nationaux et internationaux<sup>33</sup>. Si l'Entente sur les tiers pays sûrs a, jusqu'ici, permis d'octroyer un droit à l'asile à des milliers de demandeur·euses depuis son entrée en fonction, il n'en demeure pas moins que cela se fait au détriment de milliers d'autres qui ont vu leur demande rejetée par un processus de sélection discrétionnaire exercée à leur encontre par l'État canadien, alors même qu'ils ou elles n'avaient pas mis le pied sur le sol canadien.

### *3. Modèle d'exclusion permis par l'Entente sur les tiers pays sûrs*

L'Entente sur les tiers pays sûrs porte en elle une conception *mouvante* des frontières, ce qui permet, en définitive, au Canada d'adopter une application étanche de sa souveraineté territoriale par l'entremise de restrictions exercées outremer, et même, par des mesures qui visent à gêner le passage des frontières territoriales canadiennes – pensons aux mesures d'emprisonnement exercées à l'égard des demandeur·euses en attente. De plus, l'exercice de ces mesures se voit légitimé dans l'aspect « sécuritaire » des garanties fournies par l'ETPS. En termes d'implications normatives, nous nous retrouvons aux prises avec l'idée de protection qui implique quant à elle un *droit de se prémunir*, qui permet

à son tour de dériver un *droit de choisir*.

Ce droit de choisir n'apparaît pas en tant que tel : il est construit à partir du droit à l'examen des demandeur·euses (en vue de rejeter certaines demandes) justifié par le fait de se prémunir d'individus non désirés au sein du territoire. Il y a ainsi un droit de choisir la population réfugiée entrante sur le territoire canadien. Par souci de clarté, il convient de rappeler que, malgré le principe de non-refoulement prévu dans la Convention de Genève (1951) qui interdit pour État signataire de renvoyer un demandeur d'asile en attente de l'octroi d'un droit à la résidence temporaire au sein de l'État visé, celle-ci accorde un droit discrétionnaire à chaque État tant, et aussi longtemps, que les demandeurs effectuent leur requête en bonne et due forme. Comme le juriste Richard Ekins le remarque, les demandeur·euses d'asile, de même que tout non citoyen·ne en général, ne devraient pas se voir autoriser l'entrée sur un territoire souverain, à moins que l'État receveur ne soit en mesure de garantir qu'ils ne représentent pas une menace à la poursuite du bien commun<sup>34</sup>. En tant que tel, un État n'a pas de devoir d'admission des « persécuté·es » sur son territoire. L'État receveur n'a ainsi aucune obligation formelle à l'égard de « quiconque » demande l'asile. Fuir un territoire en raison d'une persécution vécue en son sein est certes une condition nécessaire pour effectuer une demande d'asile, mais n'est pas suffisant en vue d'obtenir un droit de résidence dans l'État receveur, si ce dernier considère que le ou la demandeur·euse pose un risque de sécurité<sup>35</sup>. Pour citer Ekins :

The Convention imposes duties on state only in relation to persons who have entered their territory. It does not constitute a scheme for determining whether any person should be admitted into its territory – it does not disable states from denying entry at the to border to persons seeking asylum – or for distributing refugees among states, let alone a scheme for extracting from other states person who would be entitled to claim asylum if they were outside of their country of origin<sup>36</sup>.

La position mise de l'avant va donc comme suit : puisque toute obligation de protection effective des réfugié·es demeure à la discrétion des États dans la Convention, il peut dès lors y avoir une sélection par

l'application d'un droit de choisir, et ce, de manière tout à fait légitime du point de vue du droit international, bien que critiquable d'un point de vue moral<sup>37</sup>. Non seulement un État a ce droit, mais *il doit* avoir la possibilité de choisir les réfugié·es en raison de l'affirmation de son autodétermination qui passe – aux yeux des théoricien·nes en faveur d'un droit de sélection des réfugié·es –, par une conception étanche des frontières pour assurer la sécurité de la communauté politique de l'État receveur. Garantir la sécurité permet, dès lors, de garantir le bien commun<sup>38</sup> de la communauté politique ; premier motif d'action d'un État responsable du maintien de sa souveraineté territoriale – aussi étanche doit-elle être pour permettre d'assurer sa sécurité. Ainsi, l'accès aux frontières d'un autre État que celui auquel nous appartenons de naissance demeure ancré dans cette conception d'un « privilège accordé » par l'État hôte à la population qui effectue sa demande d'asile en vue de « profiter des avantages constitués par l'agrégation des activités des membres d'une communauté politique, incluant la protection conférée par ses autorités<sup>39</sup> ». Cette interprétation des dynamiques migratoires, que nous considérons comme étant le présupposé problématique à l'œuvre derrière l'ETPS, permet non seulement de justifier une telle entente, mais la rend souhaitable pour toute communauté politique qui désire choisir la population à qui elle octroiera un droit à l'asile.

#### *4. Repenser la responsabilité canadienne par l'entremise d'un devoir politique*

La grande difficulté pour invalider la lecture d'une souveraineté territoriale étanche – *particulièrement* en ce qui a trait aux devoirs d'aide humanitaire – repose sur le renversement de notre compréhension de l'autodétermination territoriale accordée aux États dans le contexte westphalien que cette invalidation requiert. Catherine Colliot-Thélène observe qu'à l'heure actuelle, « hors du pays dont il ou elle est citoyen·ne, tout individu est un·e étranger·ère dont les *droits* ne sont que des protections accordées selon le bon vouloir des gouvernements<sup>40</sup>. » Quiconque souhaite défendre un « droit à l'hospitalité » plus exigeant que celui encadré par la Convention de Genève – à laquelle l'ETPS ne contrevient pas directement –, doit

précisément invalider l'interprétation souveraine des démocraties qui vient entériner leur droit de sélection des réfugiés. Colliot-Thélène propose une conception d'un « devoir d'hospitalité » qui permet de « pallier la contradiction qui existe entre l'agencement territorial des pouvoirs politiques et le droit de naturel de tout être humain à l'égalité des droits; cette idée de droit *d'avoir des droits* : principe investigateur de la Convention de Genève<sup>41</sup>. » Le devoir d'hospitalité, tel que le conçoit Colliot-Thélène dans ses travaux d'inspirations néo-kantiennes, ne correspond pas en soi à un « droit opposable » au sens du droit positif, mais bien plutôt à un *devoir politique* qui est celui de mettre en œuvre tous les moyens disponibles pour transformer le monde qui produit « misère et migration<sup>42</sup> ».

De même, si l'ETPS ne contrevient pas directement à la Convention de Genève d'un point de vue des droits protégés par cette dernière, il demeure possible, en notre sens, de voir un manquement au devoir politique de protection des réfugiés par « tous les moyens » lorsque les principaux effectifs mis en place aux frontières canadiennes visent le contrôle des populations en vertu d'un « droit de sélection ». Ce droit de sélection, plutôt que d'être vu comme étant une conclusion logique issue d'un schème d'externalisation de la migration, devient perçu par les autorités canadiennes comme étant un simple « exercice d'un pouvoir discrétionnaire » – qui permet quant à lui de sélectionner de « bonnes » réfugiés sur des critères aussi arbitraires que le pays d'origine, par exemple – pour des motifs de sécurités qui peuvent, quant à eux, être légitimes du point de vue de l'autodétermination territoriale nécessaire à l'existence des États.

Or, ce pouvoir discrétionnaire que possède un État devrait plutôt être regardé en tant que droit qualifié [*qualified right*] comme proposé par Sarah Song, ce qui nous permet d'y rattacher fermement le devoir politique de protection des réfugiés. Tel que mentionné précédemment en introduction, le droit qualifié, tel que l'entend Song, peut être compris par opposition à un droit « absolu ». C'est-à-dire que le contrôle que peut, certes, exercer un État sur la population migrante qui pénètre sur son territoire possède une limite interprétative par les obligations forgées dans les valeurs humanitaires présentes dans la

Convention de Genève qui fixent les limites à l'exercice de ce droit, et dans le modèle de société de la société d'accueil encadrée par son droit interne<sup>43</sup>. Comprendre le droit de sélection comme étant un droit qualifié comporte certains avantages, car les obligations auxquelles celui-ci renvoie – dans la Convention de Genève – ne possèdent pas de limites interprétatives empiriques claires (a contrario du droit civil ou de la *Common Law* en contexte canadien, par exemple), ce qui apporte un important champ d'interprétation possible. Comme le remarque avec justesse L. W. Summer, le but des instruments juridiques présents dans le corpus légal international (Déclaration des droits de l'Homme (1948), Convention de Genève (1951), etc.) est d'établir des standards d'idéaux communs relatifs à une « *bonne protection des droits humains*<sup>44</sup> ». Ceux-ci possèdent un caractère général qui leur permet ensuite de servir de « guide » pour encadrer les droits plus spécifiques aux juridictions des États. Ce corpus peut donc se voir interprété comme un « droit moral » qui n'est pas simplement un droit légal (corpus de lois applicables sur un territoire) ou un droit conventionnel (relatif à l'interprétation des lois du corpus de droit légal), mais bien un droit qui possède une force morale nécessaire à encadrer des idéaux de société par le droit conventionnel de la société d'accueil<sup>45</sup>. Reprenant à Summer cette autre idée selon laquelle un droit correspond à une « obligation », il est donc possible de dire qu'à un droit moral comporte une obligation morale : *un devoir*.

Si le droit de sélection des réfugié-es est protégé, par la Convention de Genève de 1951, tel qu'Ekins le met de l'avant, force est de constater que ce dernier en offre une interprétation absolue qui omet le devoir politique de protection des réfugié-es. Ce devoir ne peut, en retour, qu'être compris que si le droit de sélection est vu comme étant « qualifié » par un droit moral : celui de la protection des droits humains, et qualifié par les valeurs démocratiques internes au régime politique canadien<sup>46</sup>. Comprendre le droit de sélection comme étant « un droit qualifié » nous permet donc le rejet de la justification d'Ekins qui se retrouve dans le présupposé interprétatif à l'œuvre derrière l'ETPS.

Il demeure néanmoins à mesurer le caractère d'applicabilité de ce renversement de compréhension du droit de sélection, non point com-

pris comme étant un exercice discrétionnaire pouvant s'exercer aux bons vœux de l'État canadien, mais bien comme étant un droit qualifié devant rencontrer les exigences humanitaires et d'égalités juridiques. Sous cet angle, il semble que notre interprétation est compatible avec celle qu'en ont récemment faite les tribunaux canadiens. En 1985 (donc avant l'entrée en vigueur de l'ETPS), dans l'arrêt de la Cour suprême *Singh c. Ministre de l'Emploi et de l'Immigration*, la Cour a reconnu que le droit à la vie, à la liberté et à la sécurité de sa personne prévu à l'article 7 de la *Charte canadienne des droits et libertés* (Partie 1 de la Loi constitutionnelle de 1982, [Annexe B de la Loi de 1982 sur le Canada (1982), R-U., c. 11) s'applique à tout être humain qui se trouve au Canada, et ce, peu importe sa situation d'immigration<sup>47</sup>. Par ailleurs, en 2002, il a été reconnu dans un autre arrêt de la Cour suprême (*Suresh c. Canada*) que la « garantie relative à la justice fondamentale s'applique même aux atteintes au droit à la vie, à la vie et à la sécurité de la personne qui sont le fait d'acteurs autres que le gouvernement canadien<sup>48</sup> ». Le droit de « sélection », tel qu'interprété par l'ETPS, semble ainsi entrer en contradiction avec la notion de responsabilité de l'État canadien à l'égard des populations vulnérables portées par les arrêts mentionnés ci-haut.

Ces arrêts semblent donc soutenir ce devoir politique mentionné au préalable. C'est-à-dire qu'il y a bien une responsabilité de l'État canadien à l'égard de la préservation de la liberté de l'ensemble des individus présent·es sous sa juridiction territoriale. Dans un contexte de frontières mouvantes, où le Canada se permet d'exercer un pouvoir juridictionnel, certes partiel, mais à tout de moins protégé par l'ETPS, il semble nécessaire de reconnaître le devoir politique du Canada de ne pas exercer ce pouvoir de sélection des réfugié·es, tel qu'exercé par l'ETPS, qui a permis de réduire drastiquement la quantité de réfugiés protégés par le Canada depuis son adoption.

### *Conclusion*

La mise en place de l'Entente sur les tiers pays sûrs entre le Canada et les États-Unis au lendemain des attentats du 11 septembre 2001 a permis à l'État canadien d'étendre l'exercice de ses pouvoirs juridiction-

nels à l'extérieur de ses frontières nationales. Cela nous a apporté à voir qu'un « principe de frontières mouvantes » permet aujourd'hui au Canada de fermer ses frontières en amont aux demandeur·euses d'asile qui souhaitent effectuer leurs demandes depuis le sol américain. L'ETPS s'inscrit ainsi dans un paradigme normatif qui admet un large droit d'exclure, délaissant la reconnaissance des droits des demandeur·euses « aux bons vouloirs de l'État ». L'analyse proposée a ainsi tenté d'examiner les implications normatives derrière la conception de la souveraineté territoriale canadienne qui – par le modèle de frontière mouvante qui en découle – externalise sa responsabilité à l'égard des demandeurs d'asile en exerçant un droit de sélection. Ce droit de sélection doit pourtant être interprété comme étant un droit qualifié par les valeurs humanitaires présentes dans la Convention de Genève qui forge les limites interprétatives de celui-ci, puisque, loin de représenter un droit fondamental à relatif à l'autodétermination d'un État, ce droit de sélection, tel qu'interprété par l'ETPS relève davantage d'un droit « d'exclusion ». Le renversement interprétatif ce droit de sélection permet dès lors de repenser le devoir politique de l'État canadien à l'égard des réfugié·es à partir des engagements internationaux dont le Canada est signataire. La consultation de la jurisprudence canadienne issue du droit interne permet, par ailleurs, d'appuyer notre critique du droit de sélection tel qu'exercé par l'ETPS porteur dans ce contexte d'une érosion du droit à l'asile en contexte canadien.

- 
1. Agence des services frontaliers du Canada, *Statistiques annuelles sur les détentions : 2012 à 2022*, Page consultée le 18/12/2022, [www.cbsa-asfc.gc.ca/security-securite/detent/stat-2012-2022-fra.html](http://www.cbsa-asfc.gc.ca/security-securite/detent/stat-2012-2022-fra.html).
  2. Un rapport a notamment été délivré par Amnistie Internationale et Human Rights Watch en 2021, voir : Human Rights Watch & Amnistie Internationale. « Je ne me sentais pas comme un être humain. La détention des personnes migrantes au Canada et son impact en matière de santé mentale, Consulté en ligne le 18/12/2022, [www.amnesty.org/fr/documents/amr20/4195/2021/fr/](http://www.amnesty.org/fr/documents/amr20/4195/2021/fr/).
  3. Les frontières « étanches » s'inscrivent, en notre sens, au sein d'un continuum porteur de conceptions très poreuses à très étanches des frontières, le tout en fonction de critères d'admissibilité au territoire réservé aux non-

- citoyen·nes. Des paramètres tels que l'octroi de visa (et les difficultés associées à celui-ci), etc. permettent de relever l'hermétisme des frontières d'un État.
4. Cette structure peut être l'octroi de visas, les processus de vérifications aux postes des services frontaliers, la présence de postes frontaliers le cas échéant, etc.
  5. Terminologie empruntée des travaux de Sarah Song dans *Immigration and Democracy*, New York, Oxford University Press, 2019.
  6. Ce n'est qu'aux alentours des années 2010 que ce concept a fait son apparition selon toute vraisemblance, voir à ce sujet : Alison Mountz, *The Death of Asylum. Hidden Geographies of the Enforcement Archipelago*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 2020.
  7. Hannah Arendt, *Les Origines du totalitarisme* (suivi de) *Eichmann à Jérusalem*, trad. Pierre Bouretz, Paris, Gallimard, p. 191.
  8. Haut Commissariat des Nations Unies aux droits de l'Homme, *Convention relative au statut des réfugiés*, Consulté en ligne le 18/12/2022, [www.ohchr.org/fr/instrumentsmechanisms/instruments/convention-relating-status-refugees](http://www.ohchr.org/fr/instrumentsmechanisms/instruments/convention-relating-status-refugees).
  9. « Consider how actors frame “worthy refugees” against “irregular migrants” or the state’s “legitimate” refugee resettlement programme as being put at risk by “illegals” ». Josh Watkins, « Forced Migration Management and Politics of Scale : How Scale Shapes Refugee and Border Security Policy », *Globalization*, 2021, p. 4.
  10. *Ibid.*, p. 4.
  11. Anne Casaglia, & Agnese Pacciardi. « A Close Look at the EU-Turkey Deal : The Language of Border Externalisation, *Politics and Society*, 0(0), 2022, p. 4. ; Thomas Spijkerboer, « The Global Mobility Infrastructure : Reconceptualising the Externalisation of Migration Control », *European Journal of Migration and Law*, 20, 2018, p. 454.
  12. Alison Mountz, *Op. Cit.*, p. 32.
  13. Thomas Spikjerboer, *Op. Cit.*, p. 453, 457.
  14. *Ibid.*, p. 456.
  15. Agnès Hurwitz, « Chapter 2 : Safe Third Country Practices, Readmission, and Extraterritorial Processing », *The Collective Responsibility of States to Protect Refugees*, Oxford, Oxford University Press, 2009, p. 48.
  16. *Ibid.*, p. 46.
  17. Efrat Arbel, « Shifting Borders and the Boundaries of Rights : Examining the Safe Third Country Agreement Between Canada and the United



- States », *International Journal of Refugee Law*, 25(1), p. 66. ; Agnès Hurwitz. *Op. Cit.*, p. 45.
18. Il est important de noter que l'Entente sur les tiers pays sûrs entre le Canada et les États-Unis ne s'applique pas aux passages frontaliers marins ou par les airs.
19. Ces exceptions sont au nombre de quatre : 1) la réunification familiale, 2) les mineurs non-accompagné.e.s, 3) les détenteur·rices de documents (visa, permis de travail, etc.) délivrés au préalable par l'un des deux gouvernements, 4) l'exception pour cause d'intérêt public (advenant le cas où les demandeur·euses auraient commis un crime passible de la peine de mort dans certains États américains, ceux-ci peuvent se voir admis au Canada, entre autres). Voir : Gouvernement du Canada. *Canada-U.S. Safe Third Country Agreement – Exceptions to the Agreement*. Page consultée le 16/12/2022. [www.cbsa-asfc.gc.ca/agency-agence/stca-etps-eng.htm#where](http://www.cbsa-asfc.gc.ca/agency-agence/stca-etps-eng.htm#where).
20. Agnès Hurwitz. *Op. Cit.*, p. 67.
21. Efrat Arbel. *Op. Cit.*, p. 70.
22. Efrat Arbel. *Op. Cit.*, p. 68. ; Alison Mountz. *Op. Cit.*, p. 170-171.
23. Efrat Arbel. *Op. Cit.*, p. 68. ; Gouvernement du Canada & Gouvernement des États-Unis d'Amérique. « Agreement Between the Government of Canada and the Government of the United States for Cooperation in Science and Technology for Critical Infrastructure Protection and Border Security » (E105000), 2001. [www.treaty-accord.gc.ca/text-texte.aspx?id=105000](http://www.treaty-accord.gc.ca/text-texte.aspx?id=105000).
24. Efrat Arbel. *Op. Cit.*, p. 70.
25. Alison Mountz. *Op. Cit.*, p. 172. ; E. Arbel. *Op. Cit.*, p. 72. ; Gouvernement du Canada, « Statistiques relatives aux personnes arrivées à la suite d'un passage irrégulier à la frontière », *Commission de l'immigration et du statut de réfugié au Canada*, (page consultée le 18/12/2022). [irb.gc.ca/fr/statistiques/Pages/Statistiques-relatives.aspx](http://irb.gc.ca/fr/statistiques/Pages/Statistiques-relatives.aspx). ; Agence des Nations Unies pour les réfugiés (UNHCR). *Les arrivées irrégulières à la frontière : informations générales Janvier-mai 2019*, document consulté en ligne le 18/12/2022. [www.unhcr.ca/wp-content/uploads/2019/07/Les-arrivees-irregulieres-a-la-frontiere\\_jan\\_-\\_mai\\_2019.pdf](http://www.unhcr.ca/wp-content/uploads/2019/07/Les-arrivees-irregulieres-a-la-frontiere_jan_-_mai_2019.pdf).
26. Efrat Arbel et Alletta Brenner, « Bordering on Failure : Canada-U.S. Policy and the Politics of Refugee Exclusion », *Harvard Immigration and Refugee Law Clinical Program*, Cambridge, Harvard Law School, 2013, p. 106.

27. Joshua Labove, « Judging Borders : Expanding the Canada-U.S. Border Through Legal Decision Making », dans Ruben Zaiotti (dir.). *Externalizing Migration Management. Europe, North America and the Spread of 'Remote Control' Practices*, Londres-New York, Routledge, 2016, p. 194. ; Efrat Arbel. *Op. Cit.*, p. 67.
28. Agnès Hurwitz., *Op. Cit.*, p. 195 ; Efrat Arbel. *Op. Cit.*, p. 75. ; Alison Mountz parle à ce sujet d'un développement d'« archipels » de détention où les demandeurs d'asile sont mis à l'écart de la société pendant la durée du traitement de leur demande. Voir : Agrès Mountz., *Op. Cit.* .
29. Étienne Balibar, *We the People of Europe ? Reflections on Transcontinental Citizenship*, Princeton, Princeton University Press, 2004, p. 109, *cité in*. Arbel, *Op. Cit.*, p. 75-76.
30. Efrat Arbel. *Op. Cit.*, p. 76.
31. *Ibid.*, p. 77.
32. Amnistie Internationale et Human Rights Watch. *Op. Cit.* .
33. Joshua Labove, *Op. Cit.*, p. 196., *cité dans* Madalina Chesoi et Robert Mason, « Aperçu de l'Entente sur les tiers pays sûrs entre le Canada et les États-Unis », *Études générales de la Bibliothèque du Parlement du Canada 2020-70 F*, Ottawa, Services d'information et de recherche parlementaire, p. 9.
34. Richard Ekins, « Right to Exclude Asylum-Seekers and (Some) Refugees », dans David Miller et Christine Strachle (dir.). *The Political Philosophy of Refuge*, Cambridge (UK), Cambridge University Press, 2020, p. 53.
35. *Ibid.*, p. 48.
36. *Ibid.*, p. 46.
37. C'est d'ailleurs une critique importante qu'effectuent certains théoriciens égalitaristes en éthique de l'immigration promouvant une importante extension de l'ouverture des frontières. Voir : Joseph Carens, *The Ethics of Immigration*, New York, Oxford University Press, 2013.
38. « The common good is not the aggregate of the interest of the state's member. Rather, it this group living well together, forming itself into a decent community that secures the conditions – political, social, material – that enable its member to live well » (Richard Ekins, *Op. Cit.*, p. 40).
39. *Ibid.* p. 41.
40. Catherine Colliot-Thélène. *Le Commun de la liberté*, Paris, Presses universitaires de France, 2022, p. 232.
41. *Ibid.*, p. 237. ; « The Right to have rights », formule que j'emprunte dans

- le contexte de sa reprise par Seyla Benhabib (Seyla Benhabib, *The Rights of Others*, New York, Cambridge University Press, 2004).
42. Catherine Colliot-Thélène, *Op. Cit.*, p. 251.
  43. Sarah Song, *Immigration and Democracy*, New York, Oxford University Press, 2019, p. 29.
  44. Leonard Wayne Sumner, *The Moral Foundation of Rights*, New York, Oxford University Press, 1987, p. 5.
  45. *Ibid.*, p. 12.
  46. *Ibid.* p. 29.
  47. *Singh c. Ministre de l'Emploi et de l'immigration* [1985] 1. R. C. S. 177, par. 35., mentionné dans Madalina Chesoi et Robert Mason, *Op. Cit.*, p. 4.
  48. *Suresh c. Canada (Ministre de la Citoyenneté et de l'immigration)* [2002] CSC 1, par. 54.



*Varia*



# Le problème corps-esprit relève-t-il d'un mystère ?

JACOB HAMEL-MOTTIEZ, *Université de Sherbrooke*

**RÉSUMÉ** : La position mystérieuse en philosophie de l'esprit est minoritaire. Notamment défendue par Noam Chomsky et Colin McGinn, ces derniers prétendent que nos capacités cognitives et conceptuelles sont insuffisantes afin d'offrir une réponse satisfaisante à la question suivante : comment de notre cerveau peut émerger la conscience ? En présentant la généalogie partielle du problème corps-esprit que dresse Chomsky, nous nous intéresserons à l'argument central de McGinn prétendant que nous avons de bonnes raisons de croire que nous n'éluciderons jamais le problème de la conscience. L'objectif sera de considérer son argument d'un point de vue critique afin de déterminer s'il est concluant.

## *Introduction*

Le rapport entre notre expérience subjective et notre cerveau est une question particulièrement épineuse en philosophie de l'esprit. Le problème du corps-esprit tel que posé par Descartes à savoir quelle est la relation entre nos états mentaux et ceux physiques est généralement considéré comme la version canonique de ce problème. Alors que Descartes le solutionnait par l'existence de deux substances hétérogènes, la majorité de la communauté philosophique s'entend aujourd'hui pour admettre que ce dualisme des substances n'est simplement pas tenable<sup>1</sup>. Bien que le problème métaphysique posé par Descartes, à savoir comment deux substances hétérogènes peuvent mutuellement s'influencer, est considéré comme dissolu, force est de constater que celui de comprendre comment la conscience émerge de la structure cérébrale ne l'est pas. Autrement dit, comment expliquer que de notre cerveau émerge une expérience subjective particulière : la conscience<sup>2</sup> ? Sans plonger

dans les différentes tentatives mobilisées pour répondre à cette question d'envergure, l'absence d'explication véritablement satisfaisante mènera certains tel que Joseph Levine au diagnostic selon lequel il existe un écart explicatif [*explanatory gap*] dans notre compréhension du lien existant entre la conscience et le cerveau<sup>3</sup>. Plusieurs, reconnaissant cette limite explicative, défendent néanmoins qu'elle soit située temporellement. En effet, de nombreux phénomènes par le passé inexplicables l'on été plus tard dans le temps. Pourquoi donc maintenir qu'il en soit différent de ce problème particulier? Opposé à cette position inductive basée sur nos réussites passées, d'autres défendent une thèse plus drastique : nos échecs successifs dans le temps à rendre compte de manière satisfaisante du lien unissant conscience et corps serait révélateur d'une limite intrinsèque de nos capacités explicatives<sup>4</sup>. Cette dernière thèse est défendue par le mystérianisme en philosophie de l'esprit, position selon laquelle l'explication de la conscience sera à jamais un mystère hors de notre portée. L'une des figures phares de cette approche est le philosophe Colin McGinn. L'originalité et la force de son approche est qu'il est un des rares à proposer un argument convaincant selon lequel le mystérianisme est au fond la position la plus légitime concernant le problème corps-esprit. Le projet de cet article est d'évaluer si l'argumentaire proposé par McGinn parvient à réaliser ce qu'il prétend. Pour ce faire, nous retracerons dans un premier temps les origines du problème corps-esprit tel que présenté par Descartes et illustrant le changement de perspective vis-à-vis du problème métaphysique qu'il pose initié par Newton. Cette présentation historique permettra de contextualiser la contribution de McGinn quant au problème corps-esprit afin de l'apprécier à sa juste valeur. À la suite de la présentation de ces éléments, nous nous donnerons comme tâche d'évaluer l'argumentaire de McGinn à la lumière d'une lecture critique d'objections importantes portées par Uriah Kriegel et Ebran Demircioglu. Enfin, nous évaluerons si ces critiques sont suffisantes afin de nous sortir du pessimisme épistémologique dans lequel la position de McGinn semble nous plonger.



### *1. Le problème corps-esprit*

Comme mentionné en introduction, le problème corps-esprit, c'est-à-dire la question de savoir quelle est la relation entre le corps et l'esprit ou quelle est la relation entre les propriétés physiques et celles mentales<sup>5</sup> est l'une des questions centrales auxquelles s'intéresse le mystérianisme. Le problème tel que présenté est généralement attribué à Descartes bien que l'on retrace une forme de dualisme déjà chez Platon<sup>6</sup>. René Descartes maintenait une philosophie mécaniste selon laquelle ce qui expliquait les phénomènes physiques pouvait se réduire aux actions directes entre les corps et qu'une véritable compréhension requérait « un modèle mécanique, un dispositif qu'un artisan pourrait construire<sup>7</sup> ». Cependant, ce dernier a constaté que le fonctionnement de l'esprit humain ne semblait pas gouverné par des lois de la mécanique qu'il proposait<sup>8</sup>. Cet échec à rendre compte du fonctionnement de l'esprit humain a mené Descartes à soutenir qu'il existait deux substances distinctes, celle pensante et celle étendue. La première était celle constituant notre esprit, alors que la seconde caractérisait les corps matériels. Cette philosophie mécaniste couplée au dualisme des substances pose de nombreuses difficultés. L'une de celles-ci est la suivante : comment l'esprit peut-il interagir avec le corps ? Par exemple, comment le désir de boire un café chaud peut-il m'inciter à me lever et à le préparer<sup>9</sup> et inversement pourquoi le café chaud sur ma main cause-t-il une expérience consciente de douleur ? L'échec de la conception mécaniste à rendre compte de l'ensemble des phénomènes du monde, notamment la liberté humaine, sera ce qui mènera au développement d'un changement de perspective quant au rôle de l'entreprise scientifique. Ce changement, incarné par Newton et sa nouvelle conception du corps n'interdisant plus l'action à distance, transformera l'entreprise scientifique qui, plutôt que de tenter d'expliquer tous les phénomènes du monde par le biais de mécanismes entre les différents corps se donnera un objectif plus modeste : celui de « donner la meilleure explication théorique possible aux phénomènes constatés de manière empirique<sup>10</sup> ». C'est ainsi que pour rendre compte du mouvement des corps, notamment ceux célestes, Newton défendra une conception du corps pouvant être influencé par une *force* agissant à distance de manière

instantanée, c'est-à-dire sans contact. Il s'agit bien entendu de la gravitation. Plusieurs résisteront à la théorie mise de l'avant par Newton jugeant que l'explication proposée, faisant intervenir le concept d'action à distance, relevait de l'occultisme. Cependant, le succès explicatif de la théorie newtonienne remplacera éventuellement la théorie mécaniste beaucoup plus limitée de Descartes. D'ailleurs, la simplicité et la capacité prédictive de la mécanique newtonienne feront d'elle l'exemple paradigmatique de ce que représente une théorie scientifique réussie. Selon Noam Chomsky, bien qu'il soit aujourd'hui courant de se moquer de Descartes qui prétendait que deux substances hétérogènes puissent s'influencer, Newton n'a pas évincé l'aspect incompréhensible par son introduction d'une nouvelle conception du corps permettant l'action à distance, il a seulement fourni une explication qui rendait compte des observations empiriques : « [il] est aujourd'hui commun de tourner en ridicule "l'erreur de Descartes" qui postulait un esprit : son "fantôme dans la machine". Mais c'est une représentation fautive de ce qui s'est passé : c'est la machine que Newton a exorcisée, le fantôme est resté intact<sup>11</sup> ». Pour plusieurs, dont Chomsky, ce changement conceptuel concernant la notion de corps évince le problème métaphysique du problème corps-esprit puisque le mental n'est plus irréductible au physique<sup>12</sup> :

Ce qui oblige Descartes à maintenir en l'occurrence la distinction réelle de l'esprit, ce n'est pas tant sa conception de l'esprit comme irréductible au corps, que sa conception du corps comme étendu (géométrique) et mécanique – conception qui, parce qu'elle explique le mouvement par une action directe d'une partie de la matière sur une autre partie, élimine les effets de qualités occultes et permet de libérer la science d'une ontologie douteuse. [...] la physique postérieure à Descartes, à partir de Newton, conduit à une autre conception du corps, qui n'interdit pas l'action à distance. Si par conséquent on cesse de confondre, comme le fait Descartes, corporéité et mécanisme, il n'y a plus d'obstacle à considérer l'esprit humain, dans la spécificité de sa raison, comme identique à un organe corporel [...]<sup>13</sup>.

Le prix à payer est grand, car cette dissolution du problème mé-

taphysique découle directement des limites de l'intelligibilité de l'entreprise scientifique. Ces limites, défend Chomsky, sont intimement liées à notre condition humaine. En effet, nous sommes des êtres biologiques avec certaines capacités cognitives, mais également certaines limitations. En tant qu'humain, notre façon de concevoir nos hypothèses et nos théories scientifiques [*science forming capacity*] est nécessairement partielle, c'est-à-dire avec des lacunes et des angles morts :

L'esprit humain est un système biologique qui dispose d'un ensemble limité d'« hypothèses admissibles » sur lesquelles reposent la recherche scientifique et, selon la même logique, les performances cognitives en général. Pour des raisons purement logiques, ce système doit exclure les autres hypothèses et idées parce qu'elles lui sont entièrement inaccessibles ou sont trop éloignées dans une hiérarchie de l'accessibilité pour lui être accessibles, bien qu'elles puissent probablement l'être pour un esprit dont la structure serait différente<sup>14</sup>.

De cette idée découle assez naturellement la conclusion suivante : il est possible que certaines questions restent à jamais des mystères, car notre capacité à former des hypothèses et des théories scientifiques n'est pas adéquate afin de générer les hypothèses et théories nécessaires à leurs solutions<sup>15</sup>. Cette notion de mystère a un sens bien précis chez Chomsky et il convient d'entrer plus en détail dans la terminologie qu'il propose afin de bien capturer son propos. Ce dernier propose d'opérer une distinction entre deux types de questions : les *problèmes* et les *mystères*<sup>16</sup>. Les problèmes sont des questions auxquelles un être X avec certaines capacités cognitives Y peut, en principe, trouver la réponse. Un mystère est une question à laquelle un être X n'est pas en mesure de résoudre, car il n'est pas doté de capacités cognitives Y suffisantes. Prenons un exemple afin d'explicitier cette distinction entre problèmes et mystères : la question du calcul de l'hypoténuse d'un triangle rectangle. Pour les êtres humains, cela relève du problème. Nous avons les ressources cognitives suffisantes afin de développer les concepts nécessaires à la résolution de cette question<sup>17</sup>. Prenons une autre espèce, par exemple les rats. Relativement à leur condition cognitive, il ne sera pas litigieux d'affirmer que pour ces derniers, la question du calcul de l'hy-

poténuse est un mystère. Ils n'ont pas les ressources nécessaires, afin de résoudre cette question ni même pour la concevoir en premier lieu<sup>18</sup>. Il devrait être à présent clair qu'un problème ou un mystère n'est pas ontologique, mais épistémique, c'est-à-dire qu'il est relatif aux limites cognitives de celui qui tente de l'appréhender et non pas un attribut du problème ou du mystère en question. Cette distinction est centrale, car l'argumentaire mystérien que développera McGinn, influencé par la caractérisation de Chomsky, prend ses racines dans une évaluation des différentes facultés données à l'espèce humaine et consiste à montrer qu'elles sont insuffisantes afin de résoudre le problème corps-esprit. Nous y reviendrons lorsque nous présenterons l'argument de McGinn, mais gardons en tête cette distinction entre problèmes et mystères, car elle sera centrale pour la suite de notre propos.

## *2. Un nouveau problème corps-esprit ?*

Comme nous avons vu à la section précédente, le problème corps-esprit sous sa version cartésienne n'est plus. Déjà au temps de Descartes, certains de ses contemporains, notamment Joseph Priestley, avaient reconnu que bien que le problème métaphysique du corps-esprit ait été évincé, il en restait un scientifique : « l'énorme et fascinant problème [...] de savoir comment la structure organique du cerveau produit les propriétés appelées mentales<sup>19</sup> ». Cette question sera reprise par de nombreux philosophes, notamment Colin McGinn. Ce dernier s'intéressera à une facette en particulier de ce problème scientifique, soit comment nos expériences subjectives peuvent-elles dépendre de notre cerveau : « How is it possible for conscious states to depend upon brain states<sup>20</sup> »? Se basant sur la distinction entre problèmes et mystères effectués par Chomsky<sup>21</sup>, McGinn proposera que notre incapacité à effectuer un progrès substantiel vis-à-vis de cette question nous donne de bonnes raisons de penser que celle-ci relève d'un mystère<sup>22</sup>. Pour plusieurs, cette conclusion est jugée hâtive. Notamment, Paul Churchland soutiendra que l'inférence inductive proposée par McGinn est utilisée davantage pour servir son propos que pour nous donner de bonnes raisons d'en arriver à ses conclusions. En effet, lorsqu'on sait qu'il s'est approximativement

« écoulé 30 000 ans entre le moment où le silex taillé tenu à la main a été utilisé pour la première fois pour servir d'armes ou d'outils et celui où on a imaginé de le fixer sur un bout de bois donnant ainsi naissance à la hache dont nous connaissons<sup>23</sup> », la généralisation à partir de nos échecs passés à résoudre le problème scientifique du corps-esprit perd en force. Y aurait-il un argument plus convaincant afin d'avoir de bonnes raisons de penser que la compréhension de cette question est un mystère ? C'est le pari de Colin McGinn qui proposera un raisonnement soutenant que l'étude de nos capacités cognitives nous renseigne sur l'inadaptation de celles-ci afin de développer une compréhension scientifique satisfaisante du nouveau problème corps-esprit<sup>24</sup>.

### *2.1. L'argument de Colin McGinn*

L'argument proposé par McGinn repose sur une conception qu'il nomme *naturalisme transcendantal*. Celle-ci comporte deux thèses centrales. La première est le naturalisme ontologique [*ontological naturalism*], soit la conception selon laquelle la conscience, notre expérience subjective et qualitative de notre vécu, est un phénomène naturel du monde. La deuxième est l'irréductibilité épistémique [*epistemic irreducibility*] et renvoi à la thèse voulant qu'une explication de la manière dont cette conscience émerge de la structure du cerveau ne soit pas à la portée de l'espèce humaine<sup>25</sup>. Cette idée d'irréductibilité épistémique est ce qui rend la position de McGinn proprement mystérieuse. Pour reprendre les termes de McGinn, nous sommes cognitivement clos concernant l'explication du problème corps-esprit, c'est-à-dire que nous n'avons pas les facultés conceptuelles nécessaires afin d'appréhender la propriété du cerveau responsable de l'émergence de la conscience<sup>26</sup>. À ce stade, une clarification s'impose afin de capturer adéquatement ce qu'a en tête McGinn. Son idée n'est pas de soutenir que la science en usage ne nous fournit pas les concepts adéquats afin d'élucider la question du problème corps-esprit, mais qu'un éventuel changement de paradigme, au sens kuhnien<sup>27</sup>, nous permettrait de le résoudre<sup>28</sup>. Sa proposition est plus radicale; nous ne serons jamais aptes à développer les concepts nécessaires à la

compréhension du problème corps-esprit : « [given] the way we form our concepts, and the kinds of concepts we employ, we need more than a paradigm shift to solve the mind-body problem; we need to become different cognitive being<sup>29</sup> ». Bien que cette idée de clôture cognitive soit déroutante lorsqu'elle est appliquée aux humains, McGinn nous rappelle que nous n'avons aucun mal à soutenir une telle thèse vis-à-vis des animaux<sup>30</sup>. Comme nous l'avons vu précédemment avec l'exemple des rats et de la trigonométrie, nous acceptons parfaitement que des questions soient inaccessibles à certaines espèces sur la base de leurs limites cognitives. Ainsi, pourquoi la condition biologique humaine ne nous imposerait-elle pas des limites quant à ce qu'il nous est possible de connaître? Cette analogie est intéressante. Cependant, comme le raisonnement basé sur nos échecs passés, elle est somme toute assez faible. Même en acceptant que l'analogie tienne la route, pourquoi supposer que la question de la conscience humaine en particulier soit hors de notre portée? C'est à cette tâche que s'attèle McGinn dans *Can We Solve the Mind-Body Problem* (1989) en proposant un argument plus formel<sup>31</sup> nous donnant de bonnes raisons de penser que nous sommes cognitivement clos vis-à-vis de la question nous intéressant depuis le début de notre discussion. L'argument qu'il propose va comme suit<sup>32</sup> :

- (1) Il existe une propriété *P* instanciée dans le cerveau faisant en sorte que la conscience découle du cerveau.
  - (2) Deux moyens semblent à la portée des humains afin d'identifier la propriété *P* :
    - (a) Investiguer la conscience directement (introspection).
    - (b) Investiguer de manière empirique le cerveau (études empiriques).
  - (3) Il est impossible via des investigations directes de la conscience (2a) d'identifier *P*.
  - (4) Il est impossible via des études empiriques du cerveau (2b) d'identifier *P*.
- ∴ Nous ne pouvons pas identifier *P*.

Le lecteur attentif pourrait se demander sur quelles bases nous avons de bonnes raisons d'accepter qu'il soit impossible, autant par

l'introspection de « l'effet que ça fait » d'être conscient (3) que par des études empiriques du cerveau (4), d'identifier la propriété responsable de la conscience. La réponse qu'offre McGinn se base sur sa conjecture CALM<sup>33</sup> selon laquelle notre compréhension, notamment celle scientifique, se fonde sur notre capacité à « décomposer une chose en ses éléments constitutifs et à découvrir les règles de son assemblage (et de son désassemblage), ainsi que les lois qui les régissent<sup>34</sup> ».

Débutons par notre première voie d'accès à l'identification de la propriété P : l'introspection. Celle-ci est notre voie d'accès à la partie *mentale* du problème corps-esprit. La difficulté est qu'il semble qu'une analyse de cette expérience subjective ne nous rapproche en rien d'une explication faisant le pont avec la partie *physique* du problème corps-esprit, c'est-à-dire en vertu de quelle propriété du cerveau le phénomène de la conscience est possible. Autrement dit, diriger notre attention sur le fait que nous avons des expériences conscientes ne nous renseigne aucunement sur la manière dont celles-ci dépendent de notre cerveau. Ainsi, selon McGinn : « Introspection does not present conscious states *as* depending upon the brain in some intelligible way. [...] we could not acquire this concept simply on the basis of sustained and careful introspection. Pure phenomenology will never provide the solution to the mind-body problem<sup>35</sup> ».

En ce qui concerne les études empiriques du cerveau, notre deuxième voie d'accès, celles-ci misent sur la partie « physique » du problème corps-esprit. Cependant, McGinn argumente que cette voie d'accès mène également à un cul-de-sac, car la propriété *P* responsable de la conscience n'est pas une caractéristique observable du cerveau : elle est non spatiale. Or, selon McGinn nos facultés cognitives sont faites pour que nous identifions et percevions les choses comme occupant une place précise dans l'espace et c'est justement ce type d'approche qui fait défaut dans le cas de la propriété *P* :

Basically, I think, it is because the senses are geared to representing a spatial world ; they essentially present things in space with spatially defined properties. But it is precisely *such* properties that seem inherently incapable of resolving the mind-body problem : we cannot link consciousness to the brain in virtue of

spatial properties of the brain [...] consciousness defies explanation in such terms<sup>36</sup>.

En ce sens, il apparaît qu'aucune explication n'est à notre portée afin de lier ces deux moyens d'accès à la relation corps-esprit et d'expliquer comment du cerveau émerge la conscience : « You can look into your mind until you burst, and you will not discover neurons and synapses and all the rest ; and you can stare at someone's brain from dawn till dusk and you will not perceive the consciousness that is so apparent to the person whose brain you are so rudely eye-balling<sup>37</sup> ». Ainsi conclut McGinn, étant donné que nos capacités cognitives, conceptuelles et perceptuelles, semblent closes à l'identification de la propriété *P*, le problème corps-esprit restera un mystère pour les humains.

### 3. *Un argument réellement convaincant ?*

L'argument proposé par McGinn selon lequel nous sommes cognitivement clos quant à une explication satisfaisante de la manière dont notre expérience subjective dépend de notre cerveau est déroutant et peut sembler convaincant. Toutefois, je pense que nous avons au moins deux bonnes raisons de le remettre en doute. La première objection que je présenterai sera liée à la caractérisation de la clôture cognitive, centrale à la position mystérieuse de McGinn. La seconde visera davantage la tension découlant de la défense simultanée de McGinn que la propriété responsable de la conscience est non spatiale, mais qu'il existe, même si nous y sommes cognitivement clos, une explication naturaliste de celle-ci.

#### 3.1. *L'asymétrie kriegelienne*

Lorsque McGinn propose l'idée que les humains sont cognitivement clos à la question du problème corps-esprit, ce dernier fait appel à une analogie avec les animaux. L'exemple des rats étant cognitivement clos aux questions de trigonométries que nous avons présentées précédemment en est un bon exemple<sup>38</sup>. Si les animaux sont clos vis-à-vis de différentes questions, pourquoi les humains ne le seraient-ils pas ? Bien que cette analogie soit intuitive, elle pose une difficulté im-



portante : les rats ne conçoivent même pas qu'il puisse y avoir des questions relatives à la trigonométrie, alors que les humains peuvent apprécier assez distinctement la question du problème corps-esprit. En ce sens, il semble y avoir une asymétrie entre l'ignorance des animaux et celle des humains<sup>39</sup>. L'échec de cette analogie est la porte d'entrée à la critique d'Uriah Kriegel. Dans son article *The New Mysterianism and the Thesis of Cognitive Closure* (2003), ce dernier défend l'idée qu'il est incohérent de supposer que les humains soient cognitivement clos à certaines questions, alors que nous avons les capacités cognitives de les concevoir : « My claim will be that it is incoherent to suppose that a conceptual scheme is powerful enough to frame a problem without being powerful enough to frame its solution. There can be problems whose solutions evades us, but it cannot be a matter of conceptual poverty<sup>40</sup> ». Il importe d'être vigilant dans l'optique de ne pas caricaturer l'objection de Kriegel. Celui-ci ne soutient pas qu'il n'y ait rien qui n'échappe à la raison humaine. Il accepte que nous soyons cognitivement clos au regard de certaines questions. Cependant, si elles nous sont closes, cela implique que nous n'arriverons jamais à les formuler. Ce sont des questions à jamais hors de notre portée : « This is what I want to argue : not that humans are immune to all forms of principled ignorance, but that the reason they are radically ignorant when they are cannot pertain purely to missing empirical discoveries<sup>41</sup> ».

Cette mise en garde formulée, nous sommes en meilleure posture afin d'apprécier la critique de Kriegel. Ce dernier soutient que la caractérisation de la clôture cognitive proposée par McGinn ne tient pas la route puisque comprendre conceptuellement une question implique de comprendre conceptuellement son éventuelle réponse. Autrement dit, il existe un lien conceptuel entre une question donnée et sa réponse. Pour l'illustrer, prenons la question suivante en exemple : « Est-ce que Paul est parti ? ». Est-il plausible de soutenir qu'une personne comprenant cette question ne soit pas en mesure de comprendre les réponses suivantes : « Oui, Paul est parti. / Non, Paul n'est pas parti. » ? L'idée ici, n'est pas de défendre que l'individu en question soit en mesure de savoir si Paul est parti ou non, mais plutôt qu'il serait en mesure de reconnaître qu'elles sont des réponses acceptables à la question po-

sée. Par extension, Kriegel étend ce raisonnement au problème corps-esprit. Si l'on est en mesure de formuler « comment est-il possible que la conscience, résultat d'une propriété non spatiale  $P$ , soit causé par un cerveau aux propriétés spatiales ? », alors nous ne pouvons pas être cognitivement clos vis-à-vis de cette question, car nous avons les concepts suffisants afin d'imaginer, en principe, ce qui constitue une réponse à ce problème.

Cette critique de Kriegel est intéressante puisqu'elle permet de nuancer l'analogie intuitive entre les animaux et les humains en illustrant que notre situation particulière d'ignorance vis-à-vis de la question scientifique du problème corps-esprit ne semble pas identique à celle des animaux. Toutefois, il reste important de mentionner que la validité de l'argument que développe Kriegel concernant le lien conceptuel entre question et réponse est dépendante de la validité de la conception selon laquelle les questions seraient réductibles à l'ensemble de leurs réponses.

### 3.2. Retour à la case départ ?

La section précédente avait comme objectif de montrer l'asymétrie existante entre la clôture cognitive des animaux et celle attribuée aux humains au sujet du problème scientifique du problème corps-esprit. Cependant, une deuxième critique semble guetter le propos de McGinn. Plus précisément, le mystérianisme défendu par ce dernier engendre une inconsistance. Celle-ci émerge des deux thèses centrales à la position de McGinn soit le *naturalisme ontologique* et l'*irréductibilité épistémique* :

- (1) La conscience est un phénomène naturel du monde et il en existe une explication naturaliste.
- (2) Cette explication n'est pas à notre portée, notamment parce que la propriété  $P$  responsable de la conscience est non spatiale et que nos facultés ne sont pas adaptées à sa découverte.

Dans une perspective charitable, nous pensons qu'il est possible d'accorder à McGinn que si la propriété  $P$  responsable de la conscience est non spatiale, alors nous avons de bonnes raisons de penser que nous

sommes cognitivement clos vis-à-vis de celle-ci. Cependant, *contra* McGinn nous refusons qu'il soit cohérent de soutenir simultanément que *P* est non spatiale et qu'il existe une explication naturaliste de la conscience. Comme le relève Erhan Demircioglu : « How can there be a *naturalist* solution of the mind-body problem if the property that explains the link between the two is not spatial<sup>42</sup> »? À cet effet, une comparaison avec l'explication non naturaliste de Descartes est une façon efficace de concevoir la difficulté dans laquelle se trouve McGinn<sup>43</sup>. Rappelons que ce qui constituait l'explication cartésienne du problème corps-esprit était l'idée selon laquelle il existait deux substances distinctes, celle étendue et celle pensante, et que la seconde était non spatiale : « the root idea of Cartesian dualism is that the solution of the mind-body problem is possible only on the condition that mental states are taken to be the states of a *non-spatial* stuff<sup>44</sup> ». Selon McGinn notre incapacité à solutionner le problème corps-esprit n'est pas liée au fait que nous ne sommes pas en mesure de concevoir *P* autrement que de manière non spatiale, alors que cette propriété est spatiale. Sa thèse est métaphysique : *P* est non spatiale. En ce sens, une tension claire émerge entre l'engagement métaphysique de McGinn vis-à-vis l'ontologie de la propriété *P* et de la possibilité d'une explication naturaliste de la conscience. Si *P* est non spatiale, comment pourrait-elle être instanciée par le cerveau? Il semble que McGinn ne puisse pas simultanément soutenir 1) et 2). Le problème est que sa position repose tant sur l'une que sur l'autre. En effet, si McGinn abandonne la non-spatialité de *P*, sa justification de notre incapacité à identifier *P* se trouve grandement compromise : « We have seen that the argument crucially depends upon the thesis that consciousness is non-physical and nonspatial [...] If McGinn were to hold that consciousness is in fact physical and spatial, though it does not seem to be so, then the Humean argument would be stymied<sup>45</sup>. »

Si McGinn abandonne plutôt l'idée que la conscience est un phénomène naturel, alors, suivant Demircioglu, une explication surnaturelle semble nécessaire pour expliquer le problème corps-esprit : « If the reason why we do not call the Cartesian dualism as naturalistic is its commitment to the thesis that nothing spatial can do the job, as it seems to

be, then no account like McGinn's that makes the same commitment can reasonably hope for a naturalistic solution<sup>46</sup> ».

### *Conclusion*

En somme, l'objectif du propos de cet article était de présenter la position mystérieuse de Colin McGinn vis-à-vis du problème corps-esprit afin d'évaluer sa plausibilité. Pour ce faire, nous avons débuté par le problème corps-esprit tel que présenté par Descartes. Suivant Noam Chomsky, nous nous sommes penchés sur le changement de perspective apporté par Newton et comment l'absence de conception claire de corps dissolvait le problème métaphysique du problème corps-esprit. Reconnaisant qu'une question scientifique du problème corps-esprit persistait, nous avons présenté pourquoi cette dernière pourrait relever d'un mystère au sens chomskyen. Ensuite, nous nous sommes penchés sur l'argument proposé par McGinn pour défendre cette thèse afin d'évaluer si nous avons de bonnes raisons d'en arriver à ses conclusions.

Bien que la question du lien entre les états mentaux et le cerveau nous semble d'un intérêt central, tant pour la philosophie de l'esprit que pour les sciences cognitives, nous nous devons de relever que le mystérianisme reste une approche peu discutée, voire mise de côté. Ayant montré que l'argument mystérieux de McGinn n'est pas véritablement convaincant pour établir la conclusion selon laquelle nous ne serons jamais en mesure de solutionner le problème corps-esprit, force est de constater que le mystérianisme illustre de manière particulièrement limpide nos limites actuelles concernant la conceptualisation de ce qui pourrait constituer une forme de solution au problème en question. L'idée selon laquelle notre formulation du problème est trop embryonnaire sous sa forme présente pour espérer une quelconque avancée apparaît pour le moins plausible. En effet, même s'il est vrai que les avancements dans notre compréhension de certains questionnements scientifiques sont davantage le résultat d'événements fortuits<sup>47</sup>, il n'en demeure pas moins que la formulation claire d'un problème est bien souvent cruciale pour l'avancement de la recherche et même parfois pour l'investigation de nouveaux domaines<sup>48</sup>. Se pose donc la ques-

tion suivante : la philosophie de l'esprit peut-elle développer et clarifier les ressources conceptuelles des sciences cognitives pour aborder la question scientifique épineuse de savoir comment les états mentaux découlent du cerveau ? Plusieurs cas de figure témoignent de la capacité de la philosophie à entrer en dialogue avec les sciences en développant de nouveaux concepts et de nouvelles théories ou encore en clarifiant des concepts imprécis rendant l'investigation scientifique confuse<sup>49</sup>. D'ailleurs, les sciences cognitives ont déjà profité à plusieurs reprises de tels développements et clarifications. La théorie de la *modularité de l'esprit* proposée par le philosophe Jerry Fodor dans les années 1980, toujours influente à ce jour, est un exemple concret où la philosophie a développé et clarifié les ressources conceptuelles permettant d'aborder de manière renouvelée plusieurs problématiques scientifiques<sup>50</sup>. De ce fait, il semble pour le moins prématuré de répondre par la négative à la question de la solvabilité du problème corps-esprit. S'il est peu dire que le défi auquel nous sommes confrontés reste tout aussi colossal, il est clair que jusqu'à preuve du contraire aucune raison satisfaisante ne nous enjoint à souscrire au pessimisme épistémologique défendu par le mystérianisme.

- 
1. Cela concerne spécifiquement le dualisme des substances et non, par exemple, le dualisme des propriétés. Nous y reviendrons dans notre discussion.
  2. Ce terme est polysémique. Au sein de notre discussion, son usage sera circonscrit à ce que certains appellent la conscience phénoménale, soit l'expérience subjective de « l'effet que ça fait » pour reprendre l'expression de Thomas Nagel.
  3. Joseph Levine, « Materialism and qualia : The explanatory gap » dans *Pacific Philosophical Quarterly*, Vol.64, (1983), p. 354-361.
  4. Robert Van Gulick, « Consciousness », Stanford Encyclopedia of Philosophy [En ligne], <https://plato.stanford.edu/entries/consciousness/#toc> (Page consulté le 23 décembre 2021).
  5. Howard Robinson, « Dualism », Stanford Encyclopedia of Philosophy [En ligne], <https://plato.stanford.edu/archives/fall2020/entries/dualism/#toc> (Page consulté le 23 décembre 2021).
  6. Platon, Phédon dans Luc Brisson (dir.), *Platon, Œuvres complètes*, Paris,

- Flammarion, 2020, p. 2297-2299 [79a-80a].
7. Noam Chomsky, *Sur la nature du langage*, Marseille, Éditions Agone, 2011, p. 27.
  8. Noam Chomsky, *Chomsky (Les cahiers de l'Herne)*, Paris, Champs Flammarion, 2015, p. 192.
  9. Comme le soulève Norman Baillargeon dans *Turbulences : Essais de philosophie de l'éducation*, Québec, Les Presses de l'Université Laval, 2013, p. 53-54, ce problème avait été soulevé par Élisabeth de Bohème. Descartes n'y donnera jamais une réponse satisfaisante.
  10. Noam Chomsky, *Quelles sorte de créatures sommes-nous? Langage, connaissance et liberté*, Montréal. Lux Éditeur, 2016, p. 53.
  11. Noam Chomsky, *Sur la nature du langage*, Marseille, Éditions Agone, 2011, p. 32.
  12. Il est à noter que tous ne s'accordent pas sur la conclusion à laquelle en arrive Chomsky. Récemment, Joseph Levine dans « The Mind-Body Relation : Problem, Mystery or What? » dans Nicholas Allott, Terje Lohndal, Georges Rey (éd.), *A Companion to Chomsky*, New Jersey, Wiley-Blackwell, 2021 a proposé *contra* Chomsky qu'il persiste un problème philosophique du problème corps-esprit.
  13. Noam Chomsky, *Chomsky (Les cahiers de l'Herne)*, Paris, Champs Flammarion, 2015, p. 19.
  14. Noam Chomsky, *Quelles sorte de créatures sommes-nous? Langage, connaissance et liberté*, Montréal, Lux Éditeur, 2016, p. 21.
  15. Cette position chez Chomsky découle de la conception modulariste de l'esprit humain selon laquelle notre cerveau serait structuré en différents modules permettant d'accomplir certaines tâches. Cela étant dit, le nombre fini de modules implique que certaines tâches ne sont simplement pas adaptées à la structure de l'esprit humain (Baillargeon, 2013, p. 59).
  16. Dans les faits, Chomsky fait la distinction entre quatre sortes de questions, soit les problèmes, les mystères, les illusions et les controverse. Cependant, la distinction centrale à la thèse mystéricienne de Chomsky est la distinction entre problèmes et mystères.
  17. Des conditions particulières peuvent faire en sorte que cette question soit un mystère pour certains humains. Notre exemple vise à saisir l'intuition derrière l'idée de clôture cognitive, non à inférer une généralisation universelle.
  18. Je suis redevable pour cet exemple à Uriah Kriegel « The new mysteria-

- nism and the thesis of cognitive closure », *Acta Analytica*, Vol.18, n° 1 (2003), p. 179.
19. Noam Chomsky, *Chomsky (Les cahiers de l'Herne)*, Paris, Champs Flammarion, 2015, p. 69.
  20. Colin McGinn, « Can we solve the Mind-Body Problem ? » dans *Mind*, vol. 98, n° 391, (1989), p. 349.
  21. Colin McGinn, *Problems in Philosophy : The Limits of Inquiry*, New Jersey, Blackwell, 1993, p. 3.
  22. Il est à noter que la position mystérienne que développe McGinn diverge à plusieurs égards de celle défendue par Chomsky. L'objet de notre discussion ne sera pas d'identifier les différences existantes entre ces deux positions, mais plutôt d'illustrer l'héritage intellectuel sur lequel McGinn fonde sa position mystérienne.
  23. Paul Churchland cité dans Norman Baillargeon, 2013, p. 67.
  24. Sauf indication contraire, dorénavant l'utilisation du terme « problème corps-esprit » ou « *mind-body problem* » renverra au problème scientifique et non à celui métaphysique.
  25. Mark Rowlands, « Mysterianism » dans *The Blackwell Companion to Consciousness*, New Jersey, Blackwell, 2007, p. 335.
  26. Voici la définition plus formelle que propose Colin McGinn : « A type of mind M is cognitively closed with respect to a property P (or theory T) if and only if the concept forming procedures at M's disposal cannot extend to a grasp of P (or an understanding of T) » dans « Can we solve the Mind-Body Problem ? » , *Mind*, vol. 98, n° 391 (1989), p. 350.
  27. Thomas Samuel Kuhn, *The structure of scientific revolutions*, Chicago, University of Chicago Press, 1962.
  28. Cette ligne argumentative est adoptée par d'autres mystériens tels que Thomas Nagel.
  29. Colin McGinn, « What constitute the Mind-Body Problem », *Philosophical Issues*, Vol. 130 (2003), p. 160.
  30. Colin McGinn, 1989, p. 351.
  31. Notons que l'argument de McGinn n'en est pas un déductif. Ce dernier ne prétend pas avoir démontré que nous ne serons jamais en mesure d'expliquer le problème corps-esprit, mais plutôt que nous avons de bonnes raisons de croire que cette entreprise est vaine (Rowlands, 2007, p. 337).
  32. Mark Rowlands, 2007, p. 337.
  33. L'acronyme CALM signifie *Combinatorial Atomism with Lawlike Mapping*.

34. Norman Baillargeon, *Turbulences : Essais de philosophie de l'éducation*, Québec, Les Presses de l'Université Laval, 2013, p. 60.
35. Colin McGinn, 1989, p. 354.
36. *Ibid.*, p. 357.
37. Colin McGinn, *The mysterious flame : Conscious minds in a material world*. New York : Basic Books. Je suis redevable pour cette citation à Susan Blackmore et Emily T. Troscianko, *Consciousness : An Introduction*. Oxford, Routledge, 2018, p. 47.
38. McGinn a recours à une analogie quelque peu différente, mais cela n'entrave pas le raisonnement qui suit.
39. Tous ne sont pas convaincus de l'échec de l'analogie entre la clôture cognitive des animaux et celle des humains. Ehran Demircioglu développe cette ligne argumentative dans « Human Cognitive Closure », *Acta Analytica*, vol. 32, n° 1 (2017).
40. Uriah Kriegel, « The new mysterianism and the thesis of cognitive closure », *Acta Analytica*, Vol.18, n° 1 (2003), p. 179.
41. *Ibid.*, p. 183.
42. Erhan Demircioglu, « Against McGinn's Mysterianism », *Cilicia Journal of Philosophy*, Vol. 3, n° 1 (2016), p. 7.
43. Ce qui rend l'explication cartésienne non naturaliste est son recours au dualisme des substances, ainsi qu'à la non-spatialité de la substance pensante. Contrairement à Descartes le dualisme des propriétés de McGinn n'est pas intrinsèquement non naturaliste. En revanche, ce qui rend la position de McGinn non naturaliste est la non-spatialité de la propriété *P* (Demircioglu, 2016, p. 8).
44. *Ibid.*, p. 8.
45. Anthony Brueckner et Alex. E. Beroukhim « McGinn on Consciousness and the Mind-Body Problem » dans *Consciousness : New Philosophical Perspectives*, Oxford, Oxford University Press, 2003, p. 404
46. Erhan Demircioglu, 2016, p. 10.
47. L'histoire des sciences présente de multiples cas où une découverte faisant avancer un domaine de recherche est issue de circonstances imprévisibles. L'exemple de la pénicilline est un cas paradigmatique d'un tel phénomène.
48. Noam Chomsky, *Chomsky (Les cahiers de l'Herne)*, Paris, Champs Flammarion, 2015, p. 70.
49. Laplane, Lucie, Paolo Mantovani, Ralph Adolphs, Hasok Chang, Alberto Mantovani, Margaret McFall-Ngai, Carlo Rovelli, Elliott Sober, et Tho-



mas Pradeu, « Why science needs philosophy » dans *Proceedings of the National Academy of Sciences*, vol. 116, n° 10 (2019), p. 3948-3952.

50. Jerry Fodor, *Modularity of Mind : An Essay on Faculty Psychology*, Cambridge, MIT Press, 1983.



# Pour une sexualité politique, la conceptualisation de la singularité lesbienne

LOU LEGAY, *Université du Québec à Montréal*

**RÉSUMÉ** : Les processus de dépolitisation homonormative (Duggan 2003) et néolibérale (Noyé 2014) des identités non-cishétérosexuelles ont été prééminents dans la structuration des études lesbiennes (Chamberland 2020). C'est en contestation de l'approche individualiste du genre et de la sexualité que le présent article s'inscrit. En choisissant d'appréhender le lesbianisme telle une position politique collective, il convient de s'interroger sur ce que révèlent les positions situées des individus lesbiennes. Cet article affirme qu'il existe une pluralité de savoirs expérientiels lesbienne mobilisant un ensemble de concepts aux origines plurielles : les études féministes, les théories et les pratiques queer et les outils intersectionnels. C'est en s'intéressant aux ruptures et continuités avec ces origines qu'il est en partie possible de comprendre la singularité du point de vue politique et théorique lesbienne.

## *Introduction*

Le processus de dépolitisation des identités non-cishétérosexuelles, c'est-à-dire non strictement hétérosexuelles et non strictement cis, a été documenté par plusieurs chercheur·ses tel·les que Duggan<sup>1</sup>, Puar<sup>2</sup>, Noyé<sup>3</sup> ou Rebutini<sup>4</sup>. Ces auteur·rices ont mis en exergue la concomitance entre la participation individuelle aux institutions normatives (le mariage, la famille nucléaire, le travail, entre autres) et la perte d'une lecture politique des identités de genre et de sexualité. En effet, après plusieurs décennies de luttes juridiques

de la part des mouvements LGBTQ+, ces « victoires » ont permis un accès – inégalement réparti en termes de classe, de race, de genre et de sexualité – aux institutions cishétérosexistes réformées, mais demeurant hégémoniques<sup>5</sup>. En s'intéressant spécifiquement au mariage, Sam Bourcier a révélé que les considérations politique et systémique des existences non-cishétérosexuelles étaient évacuées une fois les personnes LGBTQ+ mariées<sup>6</sup>. Alors que la radicalité des années 1980 et 1990 semblait tendre vers l'affranchissement des normes sociales genrées et sexuelles, l'institutionnalisation des expériences non-cishétérosexuelles a favorisé l'émergence d'une « homonormativité ». Défini par Duggan au début des années 2000, le concept d'homonormativité permet de rendre compte de l'assimilation des identités non-cishétérosexuelles aux codes cishétérosexistes. Cette nouvelle « normalité » homosexuelle fondée sur le système cishétérosexiste participe également à la construction d'une identité non-cishétérosexuelle qui serait principalement blanche et riche. C'est ce que résume Ouguerram-Magot lorsqu'elle articule l'homonormativité de Duggan et l'homonationalisme de Puar pour révéler la blanchité considérée neutre dans les espaces queer militants parisiens :

tou·tes (les enquê·tes non blanc·hes) ont affirmé·es qu'à la différence des *queers* blanc·hes qu'iels fréquentent, iels inscrivent consciemment leur calcul coût-bénéfice dans une mise en balance entre identité de race et identité de sexualité. C'est par exemple aussi le cas pour Ana qui rapporte avec un mélange d'humour et de pragmatisme comme iel a pu vivre sa « non-hétérosexualité comme preuve d'occidentalisation. [sic] <sup>7</sup>

Au regard de ces citations, l'autrice et les enquê·tes révèlent l'individualisation des trajectoires LGBTQ+ participant à la réitération des institutions normatives seulement blanches et seulement accessibles aux blanc·hes. Dès lors, en cherchant à rendre lisible le processus de dépolitisation qu'entraîne l'homonormativité et l'homonationalisme, le point de vue lezbi queer pourrait apparaître comme un endroit de mise en évidence de la complexité, de la mouvance, de l'irrégularité que l'imbrication des systèmes de domination entraîne chez les personnes queer et racisé·es notamment. Et plus largement chez toutes les per-

sonnes vivant des rapports d'oppression imbriqués. Ainsi, le point de vue lesbienne est un endroit pour rendre compte de la globalisation des identités de genre et de sexualité comme faisant partie d'un monde social structuré par des rapports sociaux de classe, de race et de validisme notamment. Par la négative, c'est-à-dire en rendant compte de ce qui n'est pas ou de ce qui n'est plus politique, ce processus de dépolitisation permet de nous poser la question : qu'est-ce qu'une identité lesbienne politique et politisée ? comment politise-t-on la sexualité ? Pour répondre à ces questions, il semble que respectivement les études matérialistes et les études queer apportent les éléments de réponse pertinents. Dès lors, il s'agira de considérer le point de vue lesbienne comme un endroit d'articulation des outils matérialistes et queer permettant une lecture politique de la sexualité. Ainsi, après avoir donné des éléments de définition du terme « lesbienne », cet article aura pour ambition de comprendre la singularité politique lesbienne à travers sa conceptualisation en opposition – partielle – avec le féminisme matérialiste et son héritage queer.

### *1. Pourquoi « lesbienne » plutôt que lesbienne ?*

Tout en rendant compte des rapports d'oppressions raciaux entre femmes et des violences classistes dans l'appréhension de ce qui serait « scientifique », Patricia Hill Collins, en 1990, conceptualise la différence entre la pensée et le point de vue<sup>8</sup>. Le deuxième serait un ensemble de savoirs subjectifs à partir de positions socioéconomiques situées permettant, lorsqu'ils sont théorisés, de devenir un système de pensée. En définissant le savoir comme une connaissance qui peut être à la fois expérientielle, théorique, politisée ou non, intime ou collective, cet article prend racine dans la continuité des travaux de Hill Collins et de son affirmation selon laquelle l'ensemble des individus du monde social sont porteur·ses d'un savoir : il s'agit alors de trouver des moyens de compréhension et d'écoute pour le rendre intelligible. Dès lors, lorsque l'on s'intéresse à la conceptualisation de la lesbianism, il s'agit de différencier la marginalité et le point de vue lesbienne. La première est une position d'opprimé·e dans les rapports sociaux de sexe, de genre et de sexualité qui n'est pas forcément lue en des termes

politiques tandis que le point de vue est la politisation et la théorisation de la marginalité produite par l’oppression. Pour saisir avec complexité l’ensemble des contours épistémologiques et théoriques du point de vue lezbiqueer, il semble d’abord nécessaire de revenir sur le choix de ce mot. Effectivement, la transphobie et le cissexisme prééminent dans un grand nombre de groupes lesbiens ont rendu clivante l’utilisation du terme « lesbienne ». Le mot « lesbienne » demeurant de plus en plus insuffisant pour lier le lesbianisme aux réalités non binaires, trans, queer et non-blanc·hes notamment, c’est le terme lezbiqueer – et ce que je considérerai tout au long de ce texte comme ses synonymes : « lesboqueer » et « gouine » – qui prévaudra dans cet article. Pour l’instant, dans l’espace universitaire « lezbiqueer » n’apparaît que dans le travail de Tara Chanady « Des désirs qui orientent : une analyse phénoménologique des identifications et désidentifications lezbiqueer dans l’espace montréalais » (2022)<sup>9</sup>. Celui de lesboqueer apparaît principalement dans les travaux de maîtrise au Québec ou dans des réalisations militantes (*La fabrique du consentement : regards lesbo-queer* » [2020]). Quant au terme « gouine », il continue d’être employé dans une perspective de réappropriation collective du pouvoir politique de l’insulte pour à la fois renverser les violences sociolinguistiques et participer au développement d’une identité collective politisée et en lutte depuis les années 1970 (Les Gouines Rouges, les Dykes March, les balados « Voyage au Gouinistan » (2022), « Gouinement Lundi » (2020) ou le très récent « Gouine ou Féministe du collectif les Plurielles »). Pourtant, comme le met en exergue Jade Almeida dans l’introduction de sa thèse « les femmes noires qui aiment les femmes », les termes « lesbienne », « queer » ou « lezbiqueer » ne prennent souvent réalité que dans des espaces sociaux, militants et théoriques blancs dont la blancheur n’est ni considérée ni problématisée<sup>10</sup>. C’est alors dans la continuité de ces aspirations théoriques et militantes que je choisis d’employer « lezbiqueer » comme repère et non comme finalité.

En étant dans une dynamique d’affranchissement des codes, des normes, du vocabulaire, et de l’imaginaire cishétérosexistes, les lunettes lezbiqueer donnent à voir la production répétée, naturalisante et hiérarchisante du cishétérosexisme dans toutes les sphères de la vie so-

ciale. Les lunettes lesbienne permettent de révéler le cishétérosexisme comme un système qui construit l'alliage naturalisant du sexe, du genre et de la sexualité tout en marginalisant et précarisant l'ensemble des individus non-cishétérosexuel·les. Ainsi, au-delà d'une approche intime, interpersonnelle et sexuelle, la politisation du lesbianisme permet de rendre compte de la prééminence du système cishétérosexiste dans l'organisation du monde social.

En outre, penser le monde social selon une perspective lesbienne demande de définir les caractéristiques politiques propres à celle-ci. Sans hiérarchiser ni chercher à surplomber les autres points de vue marginalisés, cet article tentera de montrer que la singularité des positions situées gouines<sup>11</sup> permet de rendre compte de l'imbrication du genre, du sexe et de la sexualité comme rapports sociaux, c'est-à-dire comme des « rapports hiérarchiques » qui construisent les genres, les sexes et les sexualités selon une bicatégorisation par laquelle la classe des hommes aliène, exploite et exproprie l'ensemble des autres minorités sociales de genre<sup>12</sup>. En d'autres termes, il s'agira d'utiliser le point de vue lesbienne, c'est-à-dire non-cishétérosexuel, comme un outil théorique révélant la production répétée, naturalisante et hiérarchisante du cishétérosexisme bicatégorisé dans toutes les sphères de la vie sociale. Cette tentative de conceptualisation des singularités lesbienne demande de saisir la complexité de ses origines tout en construisant le récit de celui-ci. Cependant, en prenant comme sources les écrits francophones du Nord global, principalement rédigés par des personnes blanches, valides et intellectuelles, les points de vue lesbienne explicités ne peuvent totaliser ou homogénéiser l'ensemble des lesbiennes. En effet, le travail de Salima Amari « Certaines lesbiennes demeurent des femmes »<sup>13</sup> révèle la pluralité du lesbianisme au sein et en fuite de la classe des femmes. L'articulation du lesbianisme aux rapports sociaux de race et de classe actualise alors le concept *color-blind* de « dynamique de fuite de la classe des femmes » théorisée par Wittig dans *La pensée straight*<sup>14</sup>. En affirmant que « les lesbiennes ne sont pas des femmes »<sup>15</sup>, Wittig a théorisé la création de la classe des femmes comme nécessairement fruit d'un système cishétérosexuel bicatégorisé. La fuite de la classe des femmes, c'est-à-dire le lesbianisme, s'in-

carne alors par le refus de l'hétérosexualité, créatrice et maintien de la production de deux classes de genre et de sexe. Ainsi, le travail de Wittig permet de considérer les expériences et les réalités lesbienneer comme au-delà d'une simple « sexualité différente ». En théorisant la sexualité en une organisation politique créée et créant les rapports sociaux de genre, de sexe et de sexualité, Wittig a révélé la production de l'hétérosexualité comme naturelle et hégémonique. Ainsi, c'est dans la continuité de cette pensée matérialiste que cet article proposera d'appréhender le lesbianisme avec une approche seulement politique. Dès lors, il s'agira dans la prochaine partie de revenir sur les conditions théoriques et politiques de cette relation entre féminisme et lesbianisme comprendre comment le matérialisme a été un foyer extrêmement important pour l'émergence des premières pratiques militantes et théoriques lesbiennes.

## 2. *Les connaissances lesbienneer sont-elles féministes ?*

En outre, les études féministes et les études lesbiennes ont (trop) souvent été considérées comme relevant des mêmes concepts, d'une histoire théorique et politique similaire dans laquelle leurs différences relevaient davantage de pratiques sexuelles que de manières de vivre et de dire le monde social. Pour tenter de saisir les spécificités des savoirs lesbienneer, il semble alors nécessaire de s'attarder à saisir le contexte politico-théorique féministe dans lequel ceux-ci vont naître.

Dans les années 1970-1980, la possibilité de se réunir entre femmes, de partager ce qui a longtemps été cantonné à l'intime, à l'individuel, rend possible la rencontre des lesbiennes ainsi que la mise en partage de leurs vécus et de leurs réflexions<sup>16</sup>. La structuration de liens politiques et théoriques autour du lesbianisme prend ainsi racine dans la multiplication d'espaces « sorores<sup>17</sup> » et féministes. Se mobilisant pour une liberté sexuelle (avortement, pilule contraceptive, mixité autorisée notamment) et contre le conservatisme chrétien (la chasteté, le travail domestique, le mariage, etc.), le mouvement féministe est rapidement devenu un endroit fédérateur à partir duquel des outils critiques ont été co-crésés. Ces concepts ont permis de forger les contours d'une identité collective fondée sur des expé-



riences intimes, mais structurellement similaires : les militant.es ont, ensemble, pris conscience de la portée systémique des violences individuelles subies. Pourtant, la lesbophobie de la seconde vague féministe engendra la rupture entre les mouvements féministes et lesbiens<sup>18</sup>. Effectivement, les lesbiennes vont tenter de visibiliser la singularité de leur situation sociopolitique au sein du mouvement féministe : elles font à la fois partie de la classe des femmes et de la classe homosexuelle. Mais, « devant la tiédeur du féminisme à l’heure de revendiquer le lesbianisme, certaines lesbiennes commencent à chercher leur propre voie<sup>19</sup> ». La naturalisation hétérosexuelle et les discours homoérotiques dépolitisant portés par les militantes féministes vont avoir raison de l’implication des lesbiennes dans le féminisme. Face à la prédominance de la lesbophobie au sein du mouvement « des femmes », les lesbiennes vont chercher à s’organiser en autonomie (les Gouines Rouges, Lesbian Avengers, Black Lesbians, entre autres). « Le “lesbianisme politique” naît ainsi des différentes ruptures et éventuelles conciliations avec le féminisme<sup>20</sup> » et se scindera rapidement en deux chemins.

D’une part, le lesbianisme féministe lutte contre l’hétérosexisme à l’intérieur du mouvement féministe sans pour autant le quitter : c’est la position située « femme » qui prévaut sur les oppressions liées à la sexualité. Adrienne Rich<sup>21</sup> participera à la théorisation du lesbianisme féministe en conceptualisant le « continuum lesbien », c’est-à-dire en théorisant le lesbianisme à l’extrémité radicale de la linéarité féministe. En d’autres termes, le lesbianisme serait le moyen d’action le plus radicalement féministe puisqu’il implique une rupture avec l’hétérosocialité. Cependant, en naturalisant les constructions simultanées du genre et de la sexualité, la proposition de Rich ne permet pas de mettre en évidence la production de l’altérité lesbienne. En effet, le système du genre est fondé sur la production simultanée d’une bicatégorisation essentialisante entre d’une part un ensemble homogène « *seulement* femme » et d’autre part un ensemble homogène « *seulement* homme ». En conceptualisant le lesbianisme au sein de la classe des femmes, Rich a proposé une théorie novatrice, mais qui ne permet pas de saisir l’ensemble des spécificités du point de vue lesbien.

D'autre part, face à cette conception « *women identified women* », les lesbiennes radicales du Nord global (le Combahee River Collective, les Radicalesbians, les Gouines Rouges, les Amazones d'Hier Lesbiennes d'Aujourd'hui, etc.) vont s'ancrer dans le féminisme matérialiste pour théoriser à la fois l'hétérosexisme et les positions sociopolitiques lesbiennes. La conceptualisation de l'hétérosocialité et de l'hétérosexualité en termes de rapports sociaux va mettre en exergue à la fois le poids des réalités matérielles dans la production des identités sociales genrées, racialisées et économiques notamment. En effet, en articulant les conditions matérielles d'existence et l'hétérosexualité, notamment incarnées par les impôts, le mariage, le travail domestiques, les féministes et lesbiennes matérialistes vont théoriser le système patriarcal comme un ensemble d'oppressions produit dans et par dans les modes de pensées et les décisions sociales et politiques. Ainsi, en vivant des expériences et des réalités matérielles mêlant une expression de genre opprimée (femmes cis, non binaires, genderqueer) et une sexualité non hétérosexuelle, les personnes lezbiqueer ont usé et usent des théories féministes utilisées pour articuler à la fois l'appartenance à la classe des femmes tout en rejetant volontairement celle-ci. Dès lors, le lesbianisme matérialiste – ou lesbianisme radical – théorise les réalités sociales et matérielles en ce qu'elles révèlent de l'hétérosexisme systémique qui aliène, exploite et atomise les lezbiqueer à la fois en tant que minorité de genre et minorité sexuelle. Incarnés dans le travail Wittig, les outils matérialistes ont été centraux dans le passage du « nous les femmes » à un « nous les lesbiennes<sup>22</sup> ».

Ainsi, tentant simultanément de saisir les singularités lesbiennes et le régime *straight*, les lesbiennes matérialistes ont permis de révéler l'imbrication des oppressions masculine et hétérosexuelle. C'est alors dans cet héritage conceptuel que la pensée lezbiqueer s'est développée. Cette pensée a comme premier héritage les théories matérialistes, ce qui va permettre de considérer le poids des espaces, des expériences et des réalités sociopolitiques dans l'appréhension de ces identités sexuelles.

### *3. Au-delà du lesbianisme blanc et hétérosexuel : les outils queer dans la conceptualisation de la lesbienne*

En outre, malgré la tendance médiatique et militante à singulariser « le féminisme » comme un courant homogène, il semble nécessaire de rendre compte de l'ensemble des fractions du féminisme afin d'établir les liens entre celles-ci et les connaissances lesbienne. En effet, dans les années 1970 et 1980 le militantisme féministe n'est accessible qu'aux plus dominantes de la classe des femmes<sup>23</sup>. L'invisibilisation des rapports sociaux de race, de classe, de situation de handicap été centrale dans le développement des théories féministes et c'est ce même phénomène qui sera au cœur des premières théories lesbiennes. Luttant contre la blancheur et l'hétérosexualité du féminisme dominant, ce sont des autrices telles que Lorde ou Smith qui vont théoriser le point de vue lesbien racisé. Ces autrices vont mettre en lumière les tendances essentialistes blanche, bourgeoise, validiste et hétérosexuelle dans la construction de l'épistémologie féministe. S'inscrivant plus largement dans le « Black feminism », mouvement politique et théorique initié par des femmes afro-américaines, et incluant l'ensemble des femmes victimes du racisme, Smith (1977), Schockley (1979), Clarke (1981) ou Lorde (1984), entre autres, vont révéler la complexité des expériences sociales et matérielles marginalisées par les rapports sociaux de race, de classe, de sexe, de genre et de sexualité. Dans leur continuité, Amari<sup>24</sup> rend compte de l'imbrication du racisme et de l'hétérosexisme dans les expériences des lesbiennes issues de l'immigration maghrébine : dans l'espace public, elles sont confrontées au racisme systémique et dans l'espace privé, elles font face à l'hétérosexisme. Dès lors, l'aliénation masculine des lesbiennes demeure à travers les figures familiales bien qu'il n'existe pas de conjugalité hétérosexuelle. L'appropriation patriarcale devient alors une des conditions permettant aux lesbiennes d'origine maghrébine d'exister en tant que lesbienne en dehors du foyer familiale. Ainsi, l'ensemble des recherches et des théories initiées par un point de vue lesbien racisé rend possible la dénaturalisation des sujets lesbiens comme étant seulement blancs, valides, riches et éduqués.

De plus, dans la continuité de ces partielles ruptures théoriques et militantes avec les tendances essentialistes du mouvement féministe et

du mouvement « homosexuel », des chercheur·cheuses noir·es et latin@s<sup>25</sup> participent à l'émergence de la pensée queer<sup>26</sup>. Épistémologiquement, il s'agit à nouveau de contester les conditions du « nous » en se demandant : quelles sont les réalités matérielles et sociales qui définissent un point de rencontre entre les trajectoires individuelles des personnes non-cishétérosexuelles ? En révélant que les sujets du lesbianisme ne sont pas que des femmes cisgenres, ce nouveau champ d'études entre en rupture avec la catégorisation essentialisante des théories féministes et lesbiennes. Dans la continuité de cette rupture, la queerness sera progressivement conceptualisée comme allant au-delà des identités de genre et de sexualité pour penser toutes les pratiques qui ne font pas norme en déconstruisant « l'identité hétérosexuelle » et « la manière dont elle produit son déviant, l'homosexualité, et le système sexe/genre normatif qui lui est rattaché<sup>27</sup> ». C'est en s'outillant du constructivisme radical que les théoricien·nes queer vont permettre de rendre compte des oppressions subies à l'intersection du genre, de la sexualité et de la race.

Faisant écho à l'instabilité catégorielle de Haraway<sup>28</sup> ce déplacement post-identitaire permet de penser la désidentification<sup>29</sup> comme une pratique radicale permettant de révéler la cishétérosexualité à la fois comme un système politique et comme un système de pensées incarnées et internalisées. En effet, en investissant et subvertissant les interstices des normes sociales, politiques et sexuelles, les sujets queer bousculent la construction naturalisante des référents sexopolitiques normatifs et problématisent les politiques identitaires. Les subjectivités queer rendent alors compte de « l'ambivalence par rapport à l'identité, en exigeant de la politique de l'identité qu'elle soit aussi une politique des différences et de résistance à la norme<sup>30</sup> ». Ainsi, en s'inscrivant dans la pensée queer, le point de vue lesbiqueer est une position politique qui va au-delà du fixisme identitaire, c'est-à-dire des catégories figées « femmes cis »/« lesbiennes » et qui permet d'affirmer ceci : ce n'est pas que les lesbiqueer ne sont « plus lesbiennes », mais c'est surtout qu'iels ne sont *pas que* lesbiennes.

Dans la pratique militante, l'articulation des théories queer aux outils matérialistes va être un levier d'action et de compréhension du

monde social très puissant par les militant·es lesbienneer. Par exemple, à Montréal, « les Panthères Roses<sup>31</sup> », un collectif queer radical agissant aux débuts des années 2000, tente de politiser la lesbienneerness dans un système d'oppression global. En mêlant les outils queer (la désidentification, la dé-binarisation, la désorientation<sup>32</sup>) aux revendications anti-oppressives anticapitalistes, antiracistes et antivaldistes, les militant·es des Panthères Roses affirment alors que les sexualités queer ne peuvent être déconsidérées des conditions matérielles qui les produisent. Plus largement, cette articulation entre les outils queer et matérialistes se cristallise dans de nombreux collectifs militants notamment à Göttingen où un collectif matérialiste-queer a été étudié par la chercheuse Émeline Fourment<sup>33</sup>. En effet, les analyses de terrain permettent de rendre compte de l'imbrication de ces deux champs : théoriser et conscientiser les mondes matériels et immatériels simultanément sans les opposer. C'est alors en trouvant des moments d'actions communs que la repolitisation et la remobilisation militante radicale autour des identités de genre et de sexualité permettent d'outrepasser les différends théoriques entre lesbiennes et queer.

### *Conclusion*

En tentant de rendre compte des origines théoriques et militantes de la pensée lesbienneer, les lignes précédentes ont mis en exergue la pluralité des outils théoriques et militants mobilisés pour saisir les particularités de la *lesbienneerness*. En effet, en refusant l'homogénéisation des sujets lesbienneer, la diversité des concepts semble nécessaire pour rendre compte avec rigueur de l'ensemble des points de vue lesbienneer qui co-existent dans les mondes sociaux. Dès lors, l'appréhension des pensées et des pratiques réelles des identités lesbienneer prend racine à travers certains courants féministes (matérialiste, intersectionnel, transféministe notamment), mais n'est pas spécifiquement féministe puisque « la » classe des femmes est repensée et complexifiée. Cette mobilisation d'outils conceptuels pluriels s'incarne également par l'articulation constante des rapports sociaux de race et de classe à ceux de sexe, de genre et de sexualité. Enfin, l'apport précieux des théories et pratiques queer demeure une influence prédominante dans la construc-

tion des savoirs lesbienne : ces premières vont faciliter la remise en question des logiques catégorielles, de la fixité des identités tout interrogeant les espaces immatériels construisant les imaginaires normés. Ainsi, la singularité lesbienne s'illustre par la mobilisation d'outils conceptuels pluriels : cherchant à rendre intelligibles les points de vue marginalisés par les rapports sociaux de race, de classe, de genre, de sexe et de sexualité.

- 
1. Lisa Duggan, *The Twilight of Equality? Neoliberalism, Cultural Politics, and the Attack on Democracy*, Boston, Beacon Press, 2003.
  2. Jaspir K. Puar, *Terrorist Assemblages. Homonationalism in Queer Times*, Durham, Duke University Press, 2007.
  3. Sophie Noyé, « Pour un féminisme matérialiste et queer », *Contretemps*, 2014 [En ligne].
  4. Gianfranco Rebutini, « Homonationalisme et impérialisme sexuel : politiques néolibérales de l'hégémonie », *Raisons politiques*, vol. 49, no. 1, 2013, pp. 75-93.
  5. Collectif de recherche sur l'autonomie collective (CRAC). « Les Panthères Roses de Montréal : une monographie », 2010 [En ligne].
  6. Sam Bourcier, « L'homosexus normaticus entre mariage unidimensionnel et droits sexuels », *Queer zones 3*, Paris, Amsterdam, 2011, p. 281-291.
  7. Najwa Ouguerram-Magot, « *Queers* non blanc·hes en France », *GLAD!*, vol°3, 2017 [En ligne].
  8. Patrica Hill Collins, « La construction sociale de la pensée féministe noire » [1990], trad. de l'anglais par Anne Robatel, dans Christine Verschuur (dir.), *Genre, postcolonialisme et diversité de mouvements de femmes*, Paris, L'Harmattan, 2010, p. 155-169.
  9. Tara Chanady, « Les identités lesbiennes et les positionnements queers comme stratégies politiques : perspectives et transformations dans l'espace montréalais », *Recherches féministes*, 33(2), 2020, 45–66.
  10. Jade Almeida, « Les femmes noires qui aiment les femmes : résistances aux rapports de pouvoir enchevêtrés », 2022, [Thèse de doctorat, Université de Montréal].
  11. L'utilisation du terme « gouine » s'inscrit dans un mouvement de réappropriation en cours des insultes hétérosexistes.
  12. Volontairement, je décide de ne pas employer « la classe des femmes » dans cette phrase (bien que cette expression soit d'usage dans les pro-

- chaines lignes) puisque ce terme ne permet pas de rendre compte d'une pluralité d'identités de genre (personnes trans, non binaires, genderqueer notamment) qui subissent également les violences matérielles et immatérielles perpétrées par la classe des hommes.
13. Salima Amari, « Certaines lesbiennes demeurent des femmes », *Nouvelles Questions Féministes*, 1 (Vol. 34), 2015, 70-83.
  14. Monique Wittig, *La pensée straight*, Editions Amsterdam, 2007.
  15. Monique Wittig, « On ne naît pas femme », *Questions féministes*, N°8, mai 1980, pp. 75-84.
  16. Diane Lamoureux, « De la tragédie à la rébellion : le lesbianisme à travers l'expérience du féminisme radical », *Tumultes*, vol. 21-22, no. 2-1-2004, 2003, pp. 251-263.
  17. Il serait également pertinent de refaire une lecture de l'histoire des mouvements féministes au prisme des *trans studies* puisque le féminisme s'est très largement construit sur des considérations transphobes et cissexistes (voir Constance Lefebvre, *Femmes trans et féminismes : Les obstacles à la prise de conscience féministe et le ciscentrisme dans les mouvements féministes* 2021).
  18. Julie Podmore, Line Chamberland, « Entering the Urban Frame : Early Lesbian Activism and Public Space in Montréal », *Journal of Lesbian Studies*, 19 :2, 2015, pp. 192-211.
  19. Jules Falquet, « Lesbianisme », *Dictionnaire critique du féminisme (2ème édition augmentée)*, Paris, 2004, pp. 102-108.
  20. *ibid.*
  21. Adrienne Rich, « Compulsory Heterosexuality and Lesbian Existence », 1980.
  22. Iliana Eloit, (2020). « Trouble dans le féminisme : Du « Nous, les femmes » au « Nous, les lesbiennes » : genèse du sujet politique lesbien en France (1970-1980) », *20 & 21. Revue d'histoire*, 148, 129-145.
  23. *Op. cit.*
  24. Salima Amari, « Des lesbiennes en devenir. Coming-out, loyauté filiale et hétéronormativité chez des descendantes d'immigrant-e-s maghrébin-e-s », « Subjectivités et rapports sociaux », *Cahiers du Genre*, n°53/2012, pp.55-75.
  25. L'utilisation du caractère « @ » permet de définir une personne origine latine américaine de manière non genrée ; c'est la contraction des termes latino et latina.

26. Teresa De Lauretis, "Queer Theory : Lesbian and Gay Sexualities *An Introduction*". *Differences*, n°3, 1991.
27. Sam Bourcier, « La fin de la domination (masculine). Pouvoir des genres, féminismes et post-féminisme queer », *Multitudes*, n°12, 2003, p. 69-80.
28. Donna Haraway, « Savoirs situés : la question de la science dans le féminisme et le privilège de la perspective partielle » [1988], trad. de l'anglais par Denis Petit, *Manifeste cyborg et autres essais : sciences, fictions, féminismes*, Paris, Exils, 2007, p. 107-142.
29. Paul B. Preciado, « Multitudes queer », *Multitudes*, 12(2), 2003 17-25.
30. *Op. Cit.*
31. *Op. Cit.*
32. Sara Ahmed, « Orientations. Vers une phénoménologie queer », *Multitudes*, vol. 82, no. 1, 2021, pp. 197-203.
33. Émeline Fourment, « Militantismes libertaire et féministe face aux violences sexuelles. Le cas de la gauche radicale de Göttingen. ». *Sociétés Contemporaines*, vol. 3 n°107, p.109-130.



# L'inférence à la meilleure explication, l'induction et les agents épistémiques

VICTOR TREMBLAY-BAILLARGEON, *Université de Montréal*

RÉSUMÉ : Cet article cherche à approfondir la conclusion de Hume selon laquelle l'induction, malgré son importance comme méthode inférentielle, est injustifiable. J'argumente en particulier que l'induction devrait être comprise comme un processus psychologique fondamental. Mon plan est le suivant : après un résumé du problème de l'induction humien, j'offre une rapide argumentation en faveur de la conceptualisation de l'induction comme une inférence à la meilleure explication (IME). Ensuite, je propose un argument original visant à montrer que l'IME est un processus psychologique fondamental. Cet argument s'appuie sur une analyse du concept d'explication prouvant qu'une explication nécessite toujours l'existence d'un agent épistémique. J'utilise ce résultat afin de montrer que l'IME est un processus psychologique fondamental. Si l'induction est bel et bien une forme d'IME, l'induction est donc elle aussi un processus psychologique fondamental.

*Si j'ai épuisé les justifications, je suis maintenant parvenu au rocher dur, et ma bêche se recourbe.*

*J'incline alors à dire : « C'est ainsi, tout simplement, que j'agis. »*

Ludwig Wittgenstein, *Recherches philosophiques*

## *Introduction*

Le problème de l'induction, formulé explicitement pour la première fois par David Hume, consiste à justifier les inférences inductives, c'est-à-dire les inférences depuis des cas observés jusqu'à des cas non-observés. La conclusion de Hume est aussi simple que troublante :

il n'y a pas de justification pour l'induction. Selon lui, l'induction est un mécanisme psychologique « naturel », c'est-à-dire qu'il fait partie de la condition humaine que de raisonner inductivement.

Dans cet article, je souhaite étayer la conclusion de Hume par le biais d'une argumentation alternative. Autrement dit, je souhaite fournir un nouvel argument en faveur de l'idée que l'induction est un processus naturel, constitutif de la psychologie humaine.

Par « processus psychologique fondamental », j'entends une manière d'agir et/ou de penser qui soit intrinsèque à la psychologie humaine. La capacité de former des souvenirs et l'évitement de la douleur sont des exemples de cela : nous n'apprenons pas à former des souvenirs, pas plus que nous n'apprenons que la douleur physique est une chose à éviter. Éviter la douleur et former des souvenirs sont des processus constitutifs de l'appareil cognitif humain : aucun argument ne me convaincra d'arrêter d'éviter la douleur, ou de cesser de former des souvenirs. La thèse du présent article est donc la suivante : l'induction est un processus psychologique fondamental de ce genre, en ce sens qu'il s'agit d'une manière de penser et d'agir qui est fondamentalement inscrite en nous.

Mon plan argumentatif est le suivant : d'abord, je formulerai le problème de l'induction tel qu'il a été posé par Hume, en insistant particulièrement sur la conclusion à laquelle il est arrivé. Ensuite, je montrerai pourquoi l'induction devrait être comprise comme une forme particulière d'inférence à la meilleure explication, comme l'a suggéré Gilbert Harman<sup>1</sup>. Après cela, je fournirai un argument original en faveur de l'idée que l'inférence à la meilleure explication est un mécanisme psychologique fondamental. Cet argument s'appuie sur une analyse du concept d'explication. Précisément, je montrerai que la proposition « la nature est explicable » est vraie *a priori*, ce qui prouve que l'explication est constitutive de notre rapport au monde.

### *1. Hume et le problème de l'induction*

La question de départ de Hume est simple : qu'est-ce qui justifie nos inférences inductives<sup>2</sup>? Autrement dit, est-il rationnellement justifié d'inférer depuis « tout X observé jusqu'ici possède la propriété Y »

jusqu'à « tous les X ont la propriété Y » ? Hume arrive à la conclusion que non. Son argument peut être interprété comme un dilemme, visant à montrer qu'il n'existe pas, en principe, de justification pour l'induction.

Hume remarque d'abord que ces inférences dépendent nécessairement, pour leur justification, du principe d'uniformité de la nature (PUN), c'est-à-dire, dans ses mots, « de la supposition que le futur ressemblera au passé<sup>3</sup> » et que « la même cause produit toujours le même effet<sup>4</sup> ». Il semble effectivement que l'induction soit justifiée si et seulement s'il existe une justification pour le PUN : si nous n'avons aucune raison de croire que la nature est uniforme, alors nous n'avons pas non plus de raison de croire que des observations nous informent sur des cas non-observés. Ainsi, pour Hume, la quête d'une justification pour l'induction est celle d'une justification pour le PUN.

Maintenant, comment pourrions-nous justifier le PUN ? Pour Hume, il y a essentiellement deux voies possibles, qui correspondent aux deux catégories de connaissances qu'il identifie : les connaissances démonstratives et les connaissances de faits. Constatons leur insuffisance tour à tour.

Les connaissances démonstratives sont *a priori*. Elles sont nécessaires, ce qui signifie que leur négation est une contradiction. Par exemple, « les chiens sont des animaux » est une connaissance démonstrative. Il serait contradictoire d'affirmer le contraire, car un chien est *nécessairement* un animal, par définition du mot « chien ».

Or, selon Hume, « qu'il n'y a pas de preuves démonstratives [du PUN], cela paraît évident, car il n'implique pas contradiction que le cours de la nature puisse changer<sup>5</sup> ». Autrement dit, le PUN n'est pas une connaissance démonstrative, puisque la proposition « le futur ressemblera au passé » n'est pas nécessairement vraie. Il est en effet toujours *possible*, au moins en principe, que le futur diffère du passé : le soleil *pourrait* ne pas se lever demain. La proposition « le soleil se lèvera demain » n'est pas vraie par définition. Ainsi, le PUN n'est pas une connaissance démonstrative. Cela revient à dire que l'induction ne peut pas être justifiée *a priori*.

Les connaissances de faits, ou connaissances *a posteriori*, sont

contingentes et concernent les jugements que nous pouvons faire depuis des expériences empiriques particulières, comme l'attribution d'une propriété à un objet, ou d'une cause à un événement. Mais comment justifier le PUN par l'expérience? Il faudrait s'appuyer sur une affirmation telle que : « la nature a toujours été uniforme » et en inférer le PUN. Mais passer d'une proposition comme celle-ci au PUN, consiste en définitive à raisonner inductivement c'est faire une induction! Autrement dit, il n'y a pas de justification empirique du PUN qui ne présuppose pas le PUN. Chercher à justifier le PUN par l'expérience, « c'est donc nécessairement et évidemment tourner dans un cercle et prendre pour accordé le point même en question<sup>6</sup> ». Les connaissances de faits ne sont donc pas utiles pour justifier le PUN.

Nous arrivons ici à la conclusion de Hume : il n'y a pas de justification possible de l'induction, car tant les raisonnements *a priori* que les inférences empiriques sont insuffisantes. On pourrait vouloir objecter, dans un ultime retranchement pragmatiste, « ma pratique réfute mes doutes[!]<sup>7</sup> ». Mais Hume rétorque immédiatement que « Dans mon action, j'ai pleine satisfaction sur ce point; mais comme philosophe qui a sa part de curiosité, [...] je désire apprendre le fondement de cette inférence<sup>8</sup> ». Il s'agit donc d'un problème proprement philosophique. Dans la vie pratique, on peut l'oublier, de même que le problème de l'existence du monde extérieur. Mais il revêt un intérêt particulier pour les philosophes qui tentent de comprendre les fondements de notre rapport au monde.

Pour Hume, une source plausible pour nos inférences inductives est l'habitude, c'est-à-dire la fréquence de notre exposition à certains phénomènes : si nous croyons au PUN, c'est parce que nous sommes habitués à voir une régularité dans les phénomènes. Mais plus fondamentalement, selon lui, « Toutes ces opérations [les inférences inductives] forment une espèce d'instincts naturels qu'aucun raisonnement ni aucune démarche de la pensée ni de l'entendement n'est capable de produire ni d'empêcher<sup>9</sup> ». Selon Hume, l'induction serait donc issue non seulement de l'habitude mais surtout de notre nature : nous faisons des inférences inductives sans choisir de le faire, de même que nous « ressentons de la haine quand nous rencontrons des injustices<sup>10</sup> ». Il

n'y a pas de raisonnement qui puisse justifier ou empêcher l'induction, de même qu'il n'y a pas de raisonnement qui puisse nous empêcher de reconnaître le visage d'une personne que l'on connaît; il s'agit d'un processus psychologique fondamental qu'aucun argument ne peut traverser.

La suite de cet article aura comme objectif de défendre cette conclusion explicitement. Pour ce faire, j'argumenterai d'abord que les inférences inductives sont des cas particuliers d'une sorte d'inférence plus générale, soit l'inférence à la meilleure explication (IME). Ensuite, j'argumenterai que l'IME est un processus psychologique fondamental.

## *2. Induction et IME*

Tournons-nous maintenant vers une reconceptualisation de l'induction, que l'on doit à Gilbert Harman<sup>11</sup>. Celui-ci a suggéré que l'induction soit une forme d'IME, une méthode inférentielle que l'on appelle aussi parfois « l'abduction ». L'IME est une sorte d'inférence qui consiste à trouver une explication à un ou plusieurs phénomènes. Si, par exemple, j'entends cogner à ma porte, j'infère immédiatement que quelqu'un se trouve de l'autre côté et qu'il souhaite que je lui ouvre. Si un détective se demande qui a commis un meurtre, et qu'il existe un suspect qui avait de fortes motivations à commettre ce meurtre, qui n'a pas d'alibi, dont les empreintes digitales se retrouvent sur l'arme du crime, et dont la présence sur les lieux du crime a été corroborée par des témoignages (etc.), alors le détective infère raisonnablement que c'est ce suspect qui a commis le crime. Selon Harman, ce genre d'exemples suffit pour justifier l'existence indépendante de l'IME par rapport à l'induction, qui ne permet pas d'inférer des causes précises à des phénomènes particuliers<sup>12</sup>.

La seconde étape de l'argumentation de Harman est de montrer que l'induction ne jouit pas d'une telle indépendance vis-à-vis de l'IME, c'est-à-dire que toute inférence inductive peut être considérée comme une IME. Effectivement, Harman remarque, contra Hume, que l'habitude (ou la fréquence d'exposition à une régularité) n'est pas suffisante pour permettre une induction rationnelle. Bien qu'à tous mes

anniversaires jusqu'à aujourd'hui, j'ai toujours eu moins de 25 ans, je ne suis absolument pas justifié d'inférer que pour tous mes anniversaires à venir, j'aurai moins de 25 ans. Pourtant, cette inférence suit le schéma canonique de l'induction : « tous les A observés sont B, donc tous les A sont B ». Harman remarque que l'induction doit s'appuyer sur le contexte pour être rationnelle. Or, la manière la plus simple de rendre compte de l'importance du contexte dans nos inférences inductives est de considérer que l'induction est une forme d'IME. En effet, en faisant une induction, on cherche une règle ou un principe qui sous-tende les phénomènes et qui permette de les expliquer, en fonction non seulement des phénomènes observés, mais aussi de notre connaissance contextuelle. Si je me brûle une seule fois en buvant du café qui sort à peine de la machine à café, il est tout de même raisonnable pour moi d'inférer que « le café sortant de la machine est dangereusement brûlant ». Il n'est pourtant pas raisonnable d'inférer depuis mes 24 anniversaires que je n'aurai jamais plus de 25 ans. La différence entre ces deux inférences est que la première représente une bonne explication du phénomène selon mes connaissances contextuelles (je sais déjà que le liquide trop chaud brûle la bouche ; j'ai déjà vu des gens se brûler ainsi ; on m'a déjà averti de faire attention ; etc.) alors que la deuxième est en contradiction avec mes connaissances préalables (je sais que les années s'additionnent et que j'aurai 25 ans l'an prochain).

Ces exemples nous permettent de conclure que ce qui donne sens aux inductions, c'est le fait d'être une bonne explication des phénomènes observés. Je me suis brûlé *parce que* le café qui sort de la machine est brûlant. Mais je n'ai pas eu moins de 25 ans à tous mes anniversaires *parce que* j'aurai toujours moins de 25 ans. En généralisant depuis ces exemples, on arrive, avec Harman, à la conclusion que toutes les inductions peuvent être considérées comme des formes d'IME, ce qui implique que l'induction en général peut être considérée comme une forme spéciale d'IME.

On pourrait objecter que certaines inférences inductives ne sont pas vraiment explicatives. L'énoncé classique « tous les corbeaux sont noirs », inféré depuis l'observation d'un nombre  $n$  de corbeaux, pourrait être considéré comme issu d'une stricte induction énumérative, c'est-à-

dire d'une induction qui serait basée uniquement sur la quantité de cas observés de corbeaux noirs, sans considération pour le contexte dans lequel ils ont été observés. Mais le fait est qu'il reste possible de se poser la question « pourquoi tous les corbeaux observés jusqu'ici étaient-ils noirs ? ». À cette question, la réponse la plus satisfaisante est : « parce que tous les corbeaux sont noirs ». Autrement dit, la raison pour laquelle tous les corbeaux qui ont été observés jusqu'ici étaient noirs est que *tous les corbeaux sont noirs*. Ainsi, même dans ce cas paradigmatique d'induction énumérative, il semble donc qu'il soit possible de considérer l'inférence comme une IME. Cela renforce notre conclusion que l'induction est une sorte d'IME<sup>13</sup>.

Quelles sont les implications de cette reconceptualisation de l'induction pour l'argument de Hume ? Si l'induction est une IME, le problème de la justification de l'induction n'est plus le même. Effectivement, l'IME en général ne dépend pas du PUN : il n'est pas nécessaire que le futur ressemble au passé pour que nous soyons justifiés de raisonner à l'aide de l'IME.

Une expérience me permet de montrer la vérité de cette dernière affirmation. Supposons qu'un jour, des physiciens observent que la vitesse de la lumière ait changé, et qu'elle est maintenant 0,1 km/h plus rapide que par le passé. Au fil du temps, les observations s'accumulent, et on observe que la vitesse de la lumière accélère et décélère à intervalles irréguliers. De ces observations, les physiciens infèrent que la vitesse de la lumière n'est en fait pas une constante, mais plutôt qu'elle change de manière irrégulière et imprévisible. Autrement dit, les physiciens infèrent par IME que sur ce point, *la nature n'est pas uniforme*, et que *le futur ne ressemblera pas au passé*. Or, s'il est possible d'inférer par IME que le PUN est faux, alors il est évident que le PUN n'est pas présupposé par l'IME. Ainsi, l'IME ne dépend pas du PUN, contrairement à l'induction.

Plus encore, je suggérerais qu'il est possible de justifier le PUN par une IME. Nous pouvons effectivement expliquer notre réussite (tant en science que dans la vie quotidienne) à faire des prédictions par le fait que la nature est uniforme, ou par le fait que les mêmes causes produisent les mêmes effets. Ainsi, il est possible d'inférer la vérité du

PUN par le fait qu'il explique (mieux que d'autres hypothèses alternatives) notre capacité à faire des prédictions efficaces.

Avons-nous résolu le problème humien de l'induction? Dans un sens trivial, oui : en montrant qu'il existe une justification a posteriori du PUN, soit en utilisant l'IME, nous avons résolu le dilemme de Hume. Mais dans un sens plus profond, le même problème demeure, sous une formulation différente. Comme l'affirme Ruth Weintraub, « *Alas, IBE [l'IME] is at least as vulnerable to scepticism as induction*<sup>14</sup> ». En effet, si l'IME ne présuppose pas le PUN et peut même le justifier, elle dépend elle-même d'un autre principe : pour qu'une IME soit possible, il faut que la nature soit explicable. Or, qu'est-ce qui pourrait justifier cette explicabilité de la nature? Il semble que le dilemme de Hume ressurgisse, quoique sous une forme amendée. Justifier l'explicabilité de la nature *a priori* ne semble pas plus possible que de justifier le PUN *a priori*. Et il est évident que justifier cette explicabilité a posteriori, par l'IME, serait circulaire, car c'est justement l'IME que nous essayons de justifier. L'IME souffrirait donc du même problème de justification que l'induction.

Maintenant, en quoi cette reconceptualisation de l'induction en tant qu'une forme particulière d'IME importe-t-elle? Je suis d'avis qu'en définitive, l'IME peut être considérée comme un processus psychologique fondamental, ce qui implique immédiatement que l'induction le soit aussi. Afin de montrer cela, tournons-nous vers une analyse de la signification du concept « explication ».

### 3. *Qu'est-ce qu'une explication?*

Une analyse de l'IME nous offre, sans surprise, trois concepts. Le premier est l'inférence. De manière générale, une inférence est le passage de prémisses(s) considérées vraies à une conclusion. Cette caractérisation générale sera suffisante pour nos besoins. Le second concept compris dans l'IME est l'idée d'être « meilleur ». Dans ce contexte, cette qualité est relative à une norme épistémique. Il y aurait beaucoup à dire sur ce qui constitue une « meilleure » explication qu'une autre, mais ce n'est pas ce qui m'intéresse dans le présent article. Je délaisse les questions normatives concernant la manière dont



nous *devrions* faire des inférences explicatives pour me concentrer sur la notion d'explication *per se*, le troisième concept central à la notion d'IME.

Des philosophes des sciences et épistémologues ont développé un nombre important de théories de l'explication au courant du vingtième siècle. Ces théories visent toutes à rendre compte, d'une manière ou d'une autre, du lien qui devrait unir un *explanans* (ce qui explique) à un *explanandum* (ce qui est expliqué) pour produire une bonne explication. Autrement dit, les théories de l'explication s'appuient sur l'idée que « *the task of a "theory" or "model" of scientific explanation is to characterize the structure of such explanations*<sup>15</sup> ». Or, si je reconnais que cet objectif est noble et important, ce n'est pas le mien ici : mon objectif est plus général, car je m'intéresse d'abord à ce qu'est une explication, plutôt qu'à ce qu'est une *bonne* explication. Je ne ferai pas de différence entre les explications « ordinaires » et les explications « scientifiques ».

Qu'est-ce donc qu'une explication ? De manière générale, je considérerai, de pair avec Bas van Fraassen, qu'une explication est une réponse satisfaisante à une question de forme « pourquoi X est-il le cas ? » (où X est véritablement le cas)<sup>16</sup>. En effet, « *A why-question is a request for explanation*<sup>17</sup> ». Comme nous venons de le voir, une explication nécessite un *explanans* et un *explanandum*. Je considérerai ici que tant l'*explanandum* que l'*explanans* doivent être des faits, ou des phénomènes<sup>18</sup>. On peut donc expliquer des phénomènes particuliers, des régularités ou des irrégularités. L'*explanandum* doit être causé d'une manière ou d'une autre par l'*explanans* pour que l'explication soit satisfaisante : « Expliquer un phénomène, c'est montrer qu'il est déductible d'une loi ou d'une théorie, et donc prévisible<sup>19</sup> »<sup>20</sup>.

Notons que j'inclus des lois et des faits généraux parmi la classe de ce qui peut expliquer ou être expliqué. Prenons un exemple : à un enfant qui demande à ses parents « pourquoi les choses tombent-elles au sol quand on les lâche ? » une réponse possible serait : « parce que tous les objets s'attirent avec une force équivalente à leur poids, et que la terre est très lourde et attire donc tous les objets autour d'elle ». Cette réponse (bien que seulement approximativement vraie) est certainement

une explication. Et dans ce cas, l'*explanans* est une loi générale, pas un fait particulier, et l'*explanandum* est un fait général, ou une régularité observée. Ainsi, les faits généraux tels que ceux qui sont issus d'inférences inductives peuvent jouer un rôle des deux côtés de la relation d'explication. Bref, une explication est une réponse à une question « pourquoi Y ? » qui rend compte de la vérité de Y par un appel à d'autres faits ou phénomènes Z.

Maintenant, un aspect du concept d'explication doit être souligné : une explication est une *explication pour quelqu'un*. En d'autres mots, il n'y a pas d'explications sans agents épistémiques. Comme le mentionne Ruben « *It is people who explain explananda by explanantia, [this relation] is really a triadic one*<sup>21</sup> »<sup>22</sup>. Une explication est donc une relation entre un *explanans*, un *explanandum* et un agent épistémique. Les agents épistémiques sont donc nécessaires pour l'existence d'explications, au même titre que l'*explanans* et l'*explanandum*.

Une autre façon de voir qu'un agent épistémique est nécessaire pour l'explication est de voir que celle-ci dépend d'une question « pourquoi ? ». Il n'y a pas de questions dans la nature, sans agents épistémiques (à l'opposé, il est concevable qu'il y ait de la causalité ou de l'uniformité dans la nature sans agents épistémiques). L'existence d'un questionnement présuppose l'existence d'un agent épistémique qui pose cette question. Le fait qu'une explication nécessite un questionnement est donc une preuve supplémentaire que l'explication nécessite un agent épistémique.

Or, cette dernière conclusion est d'une grande importance pour le sujet qui m'intéresse. En effet, le fait que l'explication nécessite un agent épistémique fait une différence entre la justification de l'induction et la justification de l'IME. Rappelons que la justification de l'induction équivaut à une justification du PUN, (c'est-à-dire le principe que « la nature est uniforme ») alors que la justification de l'IME équivaut à une justification du principe que « la nature est explicable ». Or, comme le remarque Strawson, « *if causality is a relation which holds in the natural world, explanation is a different matter. [...] It is an intellectual or rational or intensional relation*<sup>23</sup> ». Ainsi, l'explication, au contraire de la causalité qui est au cœur du PUN, dépend intrinsèque-

ment de nous, en tant qu'agents épistémiques.

#### *4. Un argument épistémique*

Je maintiens que cela nous permet de justifier *a priori* le fait que la nature soit explicable. Mon argument en faveur de l'idée que « la nature est explicable » est justifiée *a priori* s'appuie sur l'idée qu'il est impossible de douter rationnellement de l'existence de nos explications. Effectivement, supposons que je sois un cerveau dans une cuve, ou bien que je sois trompé par un malin génie cartésien. Si cela était le cas, alors mes croyances relatives au monde extérieur seraient erronées ; par exemple, bien qu'en regardant par la fenêtre, je constate qu'il neige, mon jugement « il neige en ce moment » serait faux, car rien de tout ce que j'observe ne serait réel.

Il y a toutefois une classe de choses dont je ne peux pas rationnellement douter : il s'agit de mes propres actes cognitifs, desquels j'ai une connaissance immédiate. Ainsi, je peux rationnellement douter qu'il y a bel et bien de la neige à l'extérieur de mon esprit ; mais je ne peux pas douter rationnellement du fait que *je perçois* de la neige. Comme Descartes l'a montré, il n'est simplement pas possible de douter de l'existence de notre propre pensée de manière cohérente. Or, cela est aussi vrai pour les explications : comme nous venons de le voir, les explications dépendent nécessairement de l'existence d'agents épistémiques. Ainsi, comme les perceptions, les explications dépendent d'actes cognitifs, et il n'est donc pas possible de douter de leur existence. Dans l'exemple précédent, j'ai expliqué ma perception de la neige par la fenêtre (*explanandum*) par le fait « il neige en ce moment » (*explanans*). Peu importe que je sois un cerveau dans une cuve ou non, je ne peux pas douter de *l'existence de cette explication* rationnellement, puisqu'elle a lieu dans mon esprit. J'en ai une connaissance directe.

Ainsi, l'existence d'explications ne dépend pas d'un quelconque état du monde. L'existence d'explications est plutôt établie par notre *rapport au monde*. Autrement dit, l'existence d'explications est un fait dont la vérité est établie *a priori* : indépendamment de l'état du monde, il est possible d'affirmer que « des explications existent » est une proposition vraie, car les explications sont produites par nous, en

tant qu'agents épistémiques.

Cette dernière conclusion devrait nous pousser à croire que « la nature est explicable » est, elle aussi, une proposition vraie *a priori*. On pourrait toutefois m'objecter que l'argument que je viens d'offrir ne permet pas de montrer que la nature est explicable, mais seulement que les explications sont constitutives de notre rapport au monde. Il est effectivement possible, même si nous produisons naturellement des explications, que la nature, en elle-même, ne corresponde pas à nos attentes et que nous nous trompions systématiquement lorsque nous postulons des explications. Bien que je ne puisse pas m'empêcher de croire, voyant de la neige tomber par la fenêtre, que cette perception est causée par le fait qu'« il neige » dans le monde extérieur, il est possible que je me trompe à chaque fois que je produise des explications de ce genre. Cela impliquerait que « la nature est explicable » n'est pas vraie *a priori*. Mon argument ne permettrait donc pas de conclure que la nature est explicable.

Toutefois, j'assume ultimement une attitude réaliste (c'est-à-dire non-sceptique) envers le monde réel. En d'autres mots, j'assume en définitive que mes perceptions renvoient de manière fiable à un monde réel, objectif et extérieur à ma pensée. Or, s'il y a bel et bien un monde extérieur à ma pensée, et que l'existence des explications est *a priori* établie, alors il est raisonnable pour moi de conclure que la nature est explicable. Effectivement, si mes perceptions me donnent bel et bien accès à la nature, et que je suis *a priori* justifié de produire des explications concernant mes perceptions, cela implique que la nature est explicable. Ainsi, dans la mesure où l'on accepte que nos perceptions nous permettent de connaître la nature, alors la proposition « la nature est explicable » est *a priori* justifiée.

La situation de l'IME est donc bien différente que celle de l'induction : nous sommes *a priori* justifiés de croire que la nature est explicable, alors qu'une telle justification n'existe pas pour le PUN central pour la justification de l'induction. Effectivement, il n'est pas possible d'utiliser un argument épistémique comme celui qui vient d'être donné afin de montrer que la nature est uniforme : si j'étais un cerveau dans une cuve, alors je ne pourrais pas savoir si, hors de ma cuve, les

mêmes causes produisent les mêmes effets. À l'inverse, même si j'étais un cerveau dans une cuve, les phénomènes m'apparaîtraient comme explicables.

En bref, l'impossibilité de douter rationnellement de l'existence de nos explications doit nous pousser à conclure que l'existence d'explications est *a priori* établie. Dans la mesure où nous rejetons le scepticisme radical concernant l'existence du monde extérieur et notre accès à celui-ci, il devient alors possible d'affirmer que la nature est explicable. Voici cet argument sous forme logique :

- (1) L'explication nécessite des agents épistémiques.
- (2) Si l'explication nécessite des agents épistémiques, alors l'existence de l'explication est établie *a priori*.  
∴ L'existence de l'explication est établie *a priori*. Autrement dit, mes perceptions sont explicables.
- (3) Mes perceptions me permettent de connaître un monde extérieur à ma pensée, c'est-à-dire la nature.
- (4) Si mes perceptions me permettent de connaître un monde extérieur à ma pensée que mes perceptions sont explicables, alors la nature est explicable.  
∴ La nature est explicable.

### *5. L'IME : un processus psychologique fondamental*

Si ce qui vient d'être dit est correct, alors la proposition « la nature est explicable » est vraie *a priori*. Or, qu'est-ce à dire exactement ? Considérant que notre point de départ a été la nécessité d'agents épistémiques pour l'existence d'explications, cela signifie que l'explicabilité de la nature dépend ultimement de notre configuration cognitive. Autrement dit, la nature nous apparaît explicable à cause de la manière dont nous nous sommes configurés en tant qu'agents épistémiques. Expliquer des phénomènes est possible car l'explication fait partie de notre appareillage cognitif fondamental.

Or, cela implique que l'IME dépend fondamentalement de notre configuration cognitive. En d'autres mots, l'IME est possible seulement parce que l'explication est fondamentalement inscrite en nous, qu'elle fait partie de notre rapport au monde. On peut donc considérer que l'IME est un processus psychologique fondamental, c'est-à-dire

qu'il s'agit d'une manière de penser qui soit intrinsèquement liée à la psychologie humaine. Et si, comme je l'ai soutenu, l'induction est bel et bien une forme d'IME, alors il faut considérer que l'induction relève elle aussi d'un processus psychologique fondamental.

### Conclusion

En résumé, j'ai suggéré d'approcher le problème de l'induction en reconceptualisant l'induction comme une forme spéciale d'IME. Cela m'a permis de transformer le problème de l'induction en « problème de l'IME », faisant passer la thèse devant être justifiée de « la nature est uniforme » à « la nature est explicable ». J'ai argumenté que cette dernière thèse était défendable *a priori*, car l'explication est nécessairement un rapport entre un agent épistémique et les phénomènes. Cela me permet de conclure que l'IME (et par le fait même l'induction) relève en définitive d'un mécanisme psychologique fondamental.

Cette conclusion est la même que celle de Hume concernant l'induction. Ainsi, bien que je sois passé par un chemin différent, je conclus, comme Hume, que l'induction est injustifiable, non pas car elle est injustifiée ou irrationnelle, mais parce qu'elle ne fait simplement pas partie du domaine de ce qui est potentiellement justifiable. L'induction, et l'IME plus généralement, sont des mécanismes psychologiques fondamentaux. Raisonner inductivement fait, tout simplement, partie de ce que c'est que d'être humain.

- 
1. Gilbert Harman, « The Inference to the Best Explanation » dans *The Philosophical Review*, vol. 74, n° 1, 1965, p. 88-95.
  2. Il est important de souligner que j'entends ici, comme Hume le fait, « induction » dans son sens traditionnel, c'est-à-dire que plutôt que de la considérer strictement comme une inférence de cas particuliers vers une règle générale comme on le fait fréquemment aujourd'hui, je considère plus largement que l'induction est une inférence de cas observés vers des cas non-observés. De telles inférences peuvent prendre la forme d'un passage de cas particuliers vers une règle générale, mais aussi d'une prédiction particulière ou même l'établissement d'une probabilité quelconque pour un événement.
  3. David Hume, *Enquête sur l'entendement humain*, trad. André Leroy, Pa-

- ris, GF Flammarion, 2006, p. 95.
4. *Id.*, *Traité de la nature humaine, Livre I : De l'entendement*, trad. Philippe Folliot, Trois Rivières, Les classiques des sciences sociales, 2006, p.174.
  5. *Id.*, *Enquête sur l'entendement humain*, trad. André Leroy, Paris, GF Flammarion, 2006, p. 94-95
  6. *Ibid.*
  7. *Ibid.*, p. 98.
  8. *Ibid.*
  9. *Ibid.*, p. 109.
  10. *Ibid.*
  11. Gilbert Harman, *art. cit.*
  12. Harman affirme qu'un appel à l'induction n'est pas *a priori* exclu par des exemples de ce type, mais que le fardeau de montrer qu'il est possible de faire ce genre d'inférences par le biais de l'induction revient aux opposants de l'existence de l'IME, et qu'il n'est pas probable qu'ils réussissent à produire un tel raisonnement.
  13. Deux remarques s'imposent ici. D'abord, Harman présente deux arguments pour sa conclusion que l'induction est une forme d'IME, et je n'ai présenté que le premier. Mais un seul argument semble suffisant ici pour nos besoins. Mon objectif n'est pas tant de défendre la compréhension de l'induction comme une IME que d'utiliser cette thèse pour éclairer les conclusions de Hume. Je ne passerai donc pas en revue d'autres arguments ni objections en faveur de l'identification de l'induction comme une forme d'IME.  
Ensuite, une simple clarification. J'ai présenté au départ l'induction de manière générale, comme une inférence allant de cas observés aux cas non-observés. Or, il y a une certaine forme d'induction, celle visant à faire une prédiction (« le soleil se lèvera *demain* », par exemple), qui n'est pas adéquatement explicable en termes d'IME. Mais cela n'est pas un problème fatal pour l'idée que l'induction est une forme d'IME. On peut simplement considérer ce genre d'inférence prédictive comme étant en vérité une série de deux inférences consécutives ; d'abord, la formulation d'une règle générale (le soleil se lève tous les matins) par induction/IME ; ensuite, la *déduction*, depuis cette règle générale, d'un cas particulier (*demain*, le soleil se lèvera). Ainsi, toujours pas besoin de faire appel à une forme d'induction indépendante de l'IME.
  14. Ruth Weintraub, « Induction and inference to the best explanation » dans *Philosophical Studies : An International Journal for Philosophy in the*

*Analytic Tradition*, vol. 166, 2013, p. 213.

15. James Woodward, « Scientific Explanation » dans *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* [En ligne], plato.stanford.edu/archives/win2019/entries/scientific-explanation/ (Page consultée le 15 décembre 2020). Je souligne.
16. Notons que j'exclus ici des explications dites « conceptuelles » (ou dans la littérature contemporaine, les « explications métaphysiques », ou « fondationnelles »). Dans certains contextes, il peut être correct de répondre à la question « pourquoi le Canada est-il entré en récession en 2008 ? » par une réponse du genre « parce que pendant deux trimestres consécutifs, la croissance du PIB a été négative ». Or, il s'agit surtout d'une *clarification*, car ce que l'on veut dire par « récession », c'est « croissance négative du PIB pendant deux trimestres consécutifs ». Ce genre d'explication est légitime et fréquemment utile, mais il n'entre pas dans le genre d'explications auxquelles ont fait référence lorsque l'on parle d'IME.
17. Bas van Fraassen, « The Pragmatics of Explanation » dans *American Philosophical Quarterly*, Vol. 14, n° 2, 1977, p. 147.
18. J'écris « fait ou phénomène » plutôt que « proposition », car les propositions peuvent inclure des tautologies ou des propositions mathématiques/logiques. Pour ce genre de propositions, une certaine forme d'explication est possible (je peux « expliquer » la vérité de  $(p \vee \neg p)$  par l'axiome du tiers exclus par exemple); mais il ne s'agit pas du même genre d'explication qui nous intéresse lorsque nous parlons d'IME.
19. Claudine Tiercelin, « Le pragmatisme comme méthode scientifique de fixation de la croyance » dans Claudine Tiercelin (dir.), *C. S. Peirce et le pragmatisme*, Paris, Collège de France, 2013, p. 11.
20. J'ajouterai à « loi ou théorie » « fait(s) ou phénomène(s) ». Comme je l'ai déjà dit, je considère qu'un phénomène particulier puisse expliquer un autre phénomène; pas nécessairement besoin d'un appel à une loi générale. Par exemple, j'entre dans une pièce et vois un verre brisé par terre. Je peux expliquer cela par le fait que « le chat l'a fait tomber de la table ». Selon la définition courante du mot « explication », il s'agit bel et bien d'une explication légitime; il n'est pas nécessaire d'en appeler à une loi ou théorie scientifique.
21. David-Hillel Ruben, *Explaining Explanation*, Londres, Routledge, 2004, p. 156.
22. Cette nécessité d'un agent épistémique est généralement mise de côté par les auteurs qui s'intéressent aux théories de l'explication, qui pré-



fèrent concentrer leur attention strictement sur le lien entre l'*explanans* et l'*explanandum*. Effectivement, on considère généralement que la différence entre une bonne et une mauvaise explication est à trouver.

23. Peter Strawson, « Causation and Explanation » dans Bruce Vermazen et Merrill Hintikka (dir.), *Essays on Davidson*, Oxford, Oxford University Press, 1985, p. 168.



# Germes d'un mouvement génétique dans les *Leçons sur le temps* de Husserl

MATHIEU VERRET, *Université Laval*

RÉSUMÉ : Les *Leçons pour une phénoménologie de la conscience intime du temps* occupent une place particulière dans l'œuvre de Husserl. Reposant en partie sur un cours de 1905 qui cherchait à approfondir son étude de l'intentionnalité par-delà ce qu'on nomme l'intentionnalité d'objet, Husserl y opère implicitement un changement méthodologique important au sein de la phénoménologie. En effet, plutôt que de s'attacher à une phénoménologie statique qui cherchait à opérer une description du rapport actif et horizontal entre la conscience et ses objets intentionnellement constitués, les *Leçons* entament un complément génétique qui opère une plongée verticale dans l'immanence de la conscience afin de voir la genèse constituante de ces objets. En reconstruisant donc le contenu des *Leçons*, cet article propose de faire ressortir les germes de ce mouvement génétique pour mieux comprendre, dans des études futures, les autres développements de Husserl sur la question du temps.

## *Introduction*

Le texte des *Leçons pour une phénoménologie de la conscience intime du temps* repose partiellement sur une partie d'un cours entier de 1905 qui était consacré « aux modalités de l'intentionnalité autres que significatives<sup>1</sup> », c'est-à-dire aux modalités qui, contrairement à la perception par exemple, ne sont pas décrites de manière statique par Husserl. Cette dernière approche, qu'on retrouve par ailleurs et en large partie dans les *Recherches logiques* de 1901, ainsi que dans toutes les descriptions de cette phénoménologie statique, avait pour but de montrer comment s'opère la forme et le fonctionnement de certaines

modalités intentionnelles préorganisées de la conscience dans son rapport actif avec les objets intentionnels, ceux-ci ne trouvant signification qu'au sein de l'immanence de la conscience. De la sorte, on peut dire que ce cours de 1905 visait une étude approfondie et complémentaire de l'intentionnalité en se consacrant sur un autre aspect que ce qu'on nomme l'intentionnalité d'objet. Il faut donc remarquer que la question du temps, au sein d'un cadre plus vaste d'un cours sur les modalités de l'intentionnalité, se trouvait déjà à part dès 1905 ; d'un autre registre par rapport au seul exercice phénoménologique statique auquel on a souvent tendance à associer Husserl.

En fait, en se basant partiellement sur ce qu'en dit Jocelyn Benoist, on peut déjà souligner deux points essentiels pour orienter notre lecture des *Leçons*. Premièrement, on peut remarquer que le temps se présente comme une modalité non pas particulière, mais universelle de l'intentionnalité. Ce qu'on doit comprendre par cet énoncé, c'est que tout acte intentionnel objectivant de la conscience est forcément caractérisé par le flux temporel de cette conscience dans son caractère absolu et originaire. De plus, « seule une forme d'abstraction méthodologique avait pu conduire, en un premier temps, à neutraliser cette détermination dans la description de l'intentionnalité<sup>2</sup> ». Pour le dire autrement, c'est la méthode génétique – qui commence à apparaître dans ses germes avec les *Leçons* sans pourtant s'officialiser avant les *Manuscrits de Bernau* (1917-1918) – qui amorce la complétude de la méthodologie statique habituelle de la phénoménologie en nous conduisant sur la verticalité temporelle immanente puis originaire de l'ego<sup>3</sup>. Ainsi, ce complément méthodologique nous permet de ne plus avoir à nous contenter de la seule horizontalité des actes transcendants de la conscience en relation avec les objets intentionnels. À partir de ce premier point, on en arrive au second qui doit faire voir que la temporalité se présente dès lors comme « la *structure fondamentale de l'intentionnalité*<sup>4</sup> ». En remarquant dorénavant la verticalité au sein de l'intentionnalité, on doit se rendre compte que le temps est en fait la couche et la forme originaire qui sous-tend la structure d'ouverture horizontale de toute intentionnalité dans son rapport avec des objets constitués qui prétendent significativement à un caractère transcendant. C'est pourquoi on peut

constater que par la question de la temporalité, Husserl tente concrètement de pousser jusqu'à la limite son analyse de l'intentionnalité tout en la fondant originellement.

Il serait dès lors possible de dire que la position adoptée dans cet article se rapproche, du moins en partie, de celle empruntée par Gérard Granel<sup>5</sup>. Nous sommes en effet conscients, comme ce dernier, que la question de la temporalité n'est pas traitée dans son entièreté dans les *Leçons*, encore moins, pourrait-on dire, pour ce qui en est de la question de ses liens avec la méthodologie génétique. Selon une approche qui aurait souhaité faire preuve d'un plus grand sens de complétion, nous aurions dû avoir recours ici aux textes inédits du vivant de Husserl qui traitent plus en profondeur de la question<sup>6</sup>. Néanmoins, nous pensons que pour bien comprendre ces textes inédits du vivant de Husserl, les *Leçons* – texte d'une densité déjà saisissante – se présente comme un ouvrage indispensable<sup>7</sup> à traiter en lui-même, notamment puisque nous pouvons y voir les germes de certains concepts et mouvements méthodologiques qui se montreront essentiels dans leur développement futur. Nous pensons que c'est notamment le cas de ce qui nous préoccupera ici dans notre reconstruction détaillée du contenu des *Leçons* : la genèse et le mouvement génétique.

### *1. Interprétation husserlienne de la théorie sur l'origine du temps de Brentano*

Comme l'indique Benoist, la théorie sur l'origine du temps de Brentano témoigne indéniablement d'une posture ontologique *réaliste* qui prend la forme d'un *présentisme*<sup>8</sup>. Il s'agit ici de l'idée selon laquelle une chose – comme un son – ne peut *être* que dans le présent, c'est-à-dire que dans l'intensité maximale de l'impression qui se donnerait dans l'effectivité empirique actuelle de l'expérience d'une chose. De la sorte, toute chose future ou passée n'est tout simplement pas, puisqu'elle n'atteste jamais d'une réalité effective. Par exemple, si on prend la note *do* en musique, elle ne peut être un *do* que dans ce moment où le *do* se fait résonner, sans quoi « un *do* passé n'est pas un *do*<sup>9</sup> ». Ainsi, pour Brentano, on doit comprendre que le caractère *présent* d'une chose ne peut pas être considéré comme une véritable

détermination temporelle, puisque dire d'une chose qu'elle est au présent, c'est simplement venir affirmer avec redondance qu'elle est : on ne dit rien de particulier ou de plus sur la chose, on atteste simplement de son effectivité. Une vraie détermination temporelle est donc caractérisée selon sa fonctionnalité *modificatrice* par rapport à ce présent<sup>10</sup>. Le *do* passé n'est pas réellement un *do*, il n'est qu'une détermination temporelle modificatrice qui fait de lui, ultimement, un *do* modifié en passé. Dès lors, le temps en lui-même n'est jamais considéré comme faisant partie de l'effectivité empirique dans l'expérience d'une chose. Au contraire, Brentano semble concevoir la temporalité dans une certaine sphère de l'irréalité, car les déterminations temporelles ne jouent le rôle que de modifications attestant simplement de l'ineffectivité d'une chose dans sa référence à une réalité empirique qui était effectivement présente.

On peut donc déjà facilement conclure que le passé n'est jamais donné d'une quelconque manière réelle pour Brentano, puisqu'il n'est qu'une référence à une impression sensible qui caractérise « le relâchement, le pâlisement et pour finir la pleine extinction de [l'] intensité des *data* de sensation<sup>11</sup> » qui accompagnent cette impression. Ainsi, le passé, en désignant le décroissement de cette intensité de l'impression, se voit nécessairement être le produit d'une activité créatrice : l'imagination, la *phantasia*. C'est grâce à cette faculté créatrice qu'on peut parler de la conscience d'un écoulement temporel dans la théorie Brentanienne, voire aussi de la représentation d'une succession. En effet, ce n'est que parce que l'imagination vient jouer un rôle dans la prédication temporelle, qu'on parvient à maintenir dans la conscience une chose sentie telle qu'un son (dans l'intensité des *data* de son impression) comme ayant subi une modification dans son relâchement affectif qui le détermine temporellement comme « passé ». En d'autres mots, l'imagination permet à la conscience de créer l'apparence du sens d'une chose qui nous affecte en distinguant non seulement les différents degrés d'intensité de cette chose lors de son passage de l'effectivité à l'ineffectivité, mais aussi éventuellement dans son rapport à l'apparition d'une nouvelle impression qui supplante en intensité celle qui disparaît tranquillement. On pose alors sur la chose affective ces prédications

temporelles que nous créons afin de rendre compte – au sein d'une apparence d'unité significative, temporelle et irréelle – de l'intensité des différents *data* auxquels nous sommes sujets dans un rapport (par exemple) de l'impression d'un son vis-à-vis elle-même, mais aussi de cette même impression vis-à-vis une nouvelle impression d'un autre son. Dès lors, sans l'imagination, c'est-à-dire sans possibilité d'une conscience d'un écoulement et d'une représentation de la succession qui permettent de distinguer les degrés d'intensité des *data*, on aurait affaire à ce que décrit Husserl avec l'exemple de la mélodie. Celle-ci doit non seulement parvenir à créer un sens unitaire à travers la disparition effective et empirique de l'intensité d'une note, mais aussi à travers l'apparition de l'intensité d'autres notes : « nous aurions alors, au lieu d'une mélodie, un accord fait de sons simultanés, ou plutôt une cacophonie comme nous pourrions en obtenir une si tous les sons qui ont déjà résonné, du plus loin que ce soit, retentissaient tous à la fois<sup>12</sup> ».

L'imagination joue ainsi visiblement un rôle essentiel dans la conception brentanienne du temps. Dastur vient par ailleurs expliciter le rôle de l'imagination chez Brentano en indiquant avec précision que la *phantasia* « produit des doubles de la sensation, des phantasmes ou des simulacres qui sont dotés de la détermination temporelle "passé" et qui ont en outre la capacité de se modifier eux-mêmes continûment de sorte qu'ils sont sans cesse repoussés plus loin dans le passé avec l'arrivée de nouvelles sensations présentes<sup>13</sup> ». De la sorte, ces doubles mentionnés qui se basent sur les *data* de sensation accompagnant une impression, ils sont ce que Brentano désigne comme des associations originaires. Celles-ci sont la genèse de la conscience du temps, puisqu'on ne serait pas en mesure d'obtenir une conscience d'une succession temporelle sans que l'imagination vienne retenir, sous une forme modifiée, la sensation qui vient d'avoir lieu dans l'effectivité du présent. Sans cela, pour Brentano, on serait toujours reconduit à une cohue de sensations simultanément présentes, une cohue qui rendrait totalement impossible une conscience du temps.

### 1.1. Critique envers Brentano

Pour Brentano, toute sensation est liée à des déterminations temporellement modifiées. Cela consiste en une loi psychologique d'association originaire qui vient indiquer qu'il se forme, à partir des vécus psychiques donnés, d'autres vécus psychiques qui sont en fait des doubles de ceux-ci constitués par l'imagination afin que la conscience ait accès à un écoulement. Dans cette question des vécus psychiques, il se révèle ce trait important : Brentano fait preuve d'une tentative forte de comprendre le temps (sa succession ou son écoulement) dans son apparaître comme un *continuum*. Autrement dit, et c'est le noyau phénoménologique que Husserl reconnaît à son maître, Brentano cherche à savoir comment une succession ou un écoulement temporel apparaît à la conscience. En effet, ce dernier aurait été en mesure – malgré son empirisme psychologique – de percevoir dans la question de la temporalité celle de l'apparaître de la conscience sous la forme d'un *continuum*. Cela n'empêche pas pour autant la nécessité d'une critique de ce qui entoure ce noyau chez Brentano afin de le placer sur le terrain de la description phénoménologique.

Ainsi, Husserl s'en prend d'abord à l'idée selon laquelle la temporalité serait l'œuvre de l'imagination. Cela a été énoncé plus haut, mais le fait que Brentano fasse du passé un produit de l'activité créatrice qu'est l'imagination semble le conduire à ne pas en « reconnaître la moindre réalité<sup>14</sup> » ou effectivité dans toute l'extension du sens de son apparaître, et donc à se placer sur un domaine de l'irréalité ou de l'inexistant, ce qui est « très inquiétant<sup>15</sup> ». Or, nous dirait Husserl, il est possible de douter de ce qui s'est effectivement passé, mais il est inconcevable de se tromper quant au « fait qu'il y ait eu un passé<sup>16</sup> » pour la conscience, et que ce passé possède dès lors une dimension ontologique *significative et formelle* que Brentano tend précisément à nier. C'est donc dire, pour ce dernier, que le *continuum* n'est ultimement qu'une apparence au sens d'un phantasme qui reproduit le présent d'une sensation vive et empirique<sup>17</sup>, non pas le véritable apparaître du sens d'un phénomène pour la conscience. Il faut en conclure que l'analyse de Brentano est incomplète, car il ne se préoccupe que du moment – dans la perception du *continuum* – où on perçoit le maintenant comme à



chaque fois présent, et ce puisqu'il le considère comme étant la seule réalité effective au sujet de la temporalité. Husserl critique donc l'approche psychologique qui sous-tend la conception Brentanienne, car elle attribue à l'imagination la retenue du passé dans la conscience du présent, alors que cette idée d'une retenue doit plutôt nous conduire – nous le verrons avec l'intentionnalité rétentionnelle – au niveau phénoménologique de l'élucidation du sens des phénomènes<sup>18</sup>.

Cela conduit Husserl à s'en prendre par le fait même à la raison pour laquelle l'analyse Brentanienne demeure fragmentaire : Brentano étudie le temps par son contenu plutôt que par son acte<sup>19</sup> (ou la forme de cet acte); il ne fait aucune différenciation entre le caractère formel des actes de la conscience et les contenus qui se donnent à elle grâce à ces actes<sup>20</sup>. En faisant du passé le produit de la *phantasia* en tant qu'un prédicat temporel modificateur de la chose, Brentano n'est pas parvenu à voir que le passé (sa rétention) est l'une des dimensions formelles de la structure intentionnelle de la conscience. Ainsi, la perception d'une succession temporelle ou d'un écoulement – dans laquelle on assiste notamment à l'apparaître d'un passé comme modification du présent – ne renvoie pas à un contenu donné effectivement. Au contraire, et on le verra à l'instant, elle renvoie plutôt à une modification formelle dans l'intentionnalité elle-même de la conscience au sein de son rapport *vivant* à un objet dont elle constitue significativement le contenu en le traversant formellement de part en part.

## *2. Le temps chez Husserl*

### *2.1. Descente verticale vers le niveau constitutif de la temporalité immanente de la conscience*

Dès le début de la seconde section des *Leçons*, Husserl critique les tenants d'une conception de l'instantanéité de la conscience, et donc d'une opposition entre la conscience et le temps. À leur égard, Husserl écrit : « il semble aux tenants de cette conception que la supposition selon laquelle l'intuition d'un laps de temps a lieu dans un présent, en un instant, est évidente et absolument inévitable<sup>21</sup> ». Selon eux, un acte de la conscience ne comporterait aucun caractère temporel. En fait, un objet temporel perçu, qui rassemble en lui « une pluralité quelconque de

moments discernables<sup>22</sup> », serait saisi par la conscience « dans l'unité d'une intuition instantanée<sup>23</sup> ». Ainsi, la temporalité ne serait pas une sphère qui vaut en elle-même : elle serait plutôt une dimension propre aux objets. Quant à la conscience, elle serait dès lors présentée comme n'étant qu'une « faculté intemporelle de liaison des phénomènes<sup>24</sup> » qui se dirigerait constamment vers un objet transcendant afin de rassembler ses parties en un tout unifié externe.

Or, pour Husserl, cette conception procède visiblement du même problème qui gisait au cœur de la théorie de Brentano : « l'absence de distinctions absolument nécessaires<sup>25</sup> » entre la forme des actes de la conscience et le contenu des objets visés par ceux-ci. Similairement à la conception brentanienne trop préoccupée par la question du contenu des objets temporels eux-mêmes, les tenants de ce dogme ne parviennent pas à montrer que l'apparaître temporel de tout objet (qui s'étend dans un *continuum*) est étroitement lié à la temporalité de la conscience. On ne peut donc pas considérer la conscience comme si elle était claustrée dans sa « momentanété », puisqu'on retrouve, dans cet apparaître temporel d'un objet, un rapport vivant qui unit la conscience à la temporalité d'une manière *intime*. Ce caractère intime du rapport affirme cette idée que les objets auxquels on attribue un caractère temporel ne sont pas dans la conscience d'une manière *interne* en tant qu'objets psychiques selon la psychologie. Au contraire, ils sont des objets intentionnels apparaissant phénoménalement à la conscience au sein de leur lien intime, voire *absolu*, avec le flux immanent des vécus conscientiels, d'où la judicieuse formulation de « l'intimité de l'Absolu<sup>26</sup> » de Granel pour décrire ce rapport entre la conscience et le temps chez Husserl.

C'est ici que survient l'importance du § 1 des *Leçons* dans lequel on assiste à ce que nous interprétons comme la descente verticale vers l'immanence de la conscience par l'entremise d'une mise *hors circuit* de toute thèse du transcendant. Le geste a pour but d'expliciter le lien absolu entre la conscience et la temporalité afin de révéler que ce lien sous-tend tout acte intentionnel, sphère dans laquelle l'objectivité – avec son caractère transcendant – se constitue. De la sorte, on quitte l'horizontalité de la sphère de l'intentionnalité d'acte qui établit géné-

ralement une scission entre sujet-objet afin de se diriger verticalement vers cette autre horizontalité qui la sous-tend. Cette descente permet dès lors de « se situer au niveau de la pure donnée hylétique<sup>27</sup> », c'est-à-dire au niveau sur lequel se joue l'intimité entre la conscience et la temporalité. Ainsi, pour le dire autrement, la mise hors circuit permet à Husserl de contrer l'idée à l'origine de la mécompréhension générale de ses prédécesseurs sur la question de la temporalité, comme quoi la perception serait le commencement d'une relation d'identité qui tente de rendre compte de l'objet transcendant, tout en évacuant la dimension temporelle de cet acte. La mise hors circuit permet ainsi, comme l'indique Dastur, que « l'activité perceptive soit considérée non dans son résultat [ce qui met ultimement l'accent sur la question du contenu de l'objet visé], mais dans son moment naissant<sup>28</sup> » ; dans son moment premier et hylétique qui anime le contenu d'un objet intentionnel.

Ainsi, Husserl prévoit « se situer en deçà de la scission sujet-objet afin de mettre enfin ensemble la conscience et la temporalité et de penser ainsi l'inséparabilité du pôle subjectif et du pôle objectif – en un mot l'intentionnalité de la conscience<sup>29</sup> ». On se dirige alors vers une dimension pure de la phénoménologie, en deçà même de l'apparaître, afin de voir comment se constitue la temporalité des actes intentionnels objectivants de la conscience (comme la perception) qui constituent l'objectivité transcendante. C'est pourquoi, comme l'affirme Schnell, l'effort de Husserl sur la problématique du temps n'est pas « celui de savoir si le temps "originaire" est "objectif" ou "subjectif", mais [celui de voir] que le problème de la *constitution* du temps exige de descendre en une sphère constitutive *qui rend cette distinction d'abord possible*<sup>30</sup> ».

### *2.1.1. Les tempo-objets*

Pour décrire le lien intime qui unit la conscience et le temps, Husserl a effectué la mise hors circuit de toute thèse de la transcendance afin d'être en mesure de se tourner vers le moment originel des actes de la conscience dans leur rapport avec l'apparaître d'un objet intentionnel. Ce geste méthodologique lui permet de quitter le niveau de l'objet transcendant dans son apparaître afin de se situer au niveau hylétique et immanent de la conscience ; au niveau constitutif où se joue l'appré-

hension de la relation absolue entre la conscience et le temps comme origine de l'intentionnalité, donc, ultimement, ce grâce à quoi on peut penser ladite inséparabilité entre le pôle subjectif du constituant et le pôle objectif du constitué. C'est ici que cette mise hors circuit nous conduit vers ce que Husserl nomme les tempo-objets (*Zeitobjekten*), ces objets phénoménologiquement réduits « qui ne sont pas seulement des unités dans le temps, mais contiennent aussi en eux-mêmes l'extension temporelle<sup>31</sup> », c'est-à-dire la durée qui est présupposée avant chaque acte intentionnel de la perception et qui constitue toute possibilité de l'apparaître d'un objet temporel transcendant en tant que perçu.

Ainsi décrits, ces objets peuvent être définis plus avant comme des « données et appréhensions immanentes<sup>32</sup> » de la durée d'un objet temporel transcendant qui est constitué au sein de l'immanence afin d'offrir à l'identité de cet objet le commencement d'une histoire et d'une genèse<sup>33</sup>. Cela fait en sorte qu'on doit considérer que « les Tempo-objets – "immanents" à la "conscience" – sont donc l'idée de la phénoménologie considérée comme réalité, ils sont *Le phénoménologique comme tel*<sup>34</sup> », car leur analyse nous amène sur le terrain premier de ce qui n'apparaît pas, celui de la phénoménologie pure de la conscience. En effet, par la question des tempo-objets immanents, on parvient à se retrouver au niveau constitutif de la « conscience-ausens-de-la-phénoménologie<sup>35</sup> », c'est-à-dire « au mode de constitution de la temporalité, la vie de la pure donnée hylétique, le phénomène au sens de la phénoménologie qui n'est nullement quelque chose qui apparaît<sup>36</sup> ». Pour le dire autrement, on se situe en deçà de l'apparaître, puisqu'on est précisément dans le moment naissant de la possibilité de cet apparaître et du perçu. Dès lors, comme l'indique Granel, « les tempo-objets n'ont [...] pas d'autre signification que de constituer la temporalité de la perception<sup>37</sup> », puisqu'ils caractérisent la perception dans le moment originel et temporel de sa constitution :

Il est évident que la perception d'un objet temporel comporte elle-même de la temporalité, que la perception de la durée présuppose elle-même une durée de la perception, que la perception d'une forme temporelle quelconque possède elle-même sa forme temporelle. Et si nous faisons abstraction de toutes les

transcendances, la perception conserve, dans tous ses constituants phénoménologiques, sa temporalité phénoménologique, qui appartient à son essence irréductible<sup>38</sup>.

De la sorte, on le voit bien dans ce passage, les tempo-objets sont précisément le « mode inapparaissant de [l'entrée] en apparition<sup>39</sup> » des objets transcendants perçus qui ne peuvent pas être pensés sans renvoyer à l'inséparabilité du pôle subjectif et du pôle objectif au sein du niveau constitutif pur de l'immanence de la conscience, ce qui atteste de son lien intime avec la temporalité.

### *2.1.1.1. L'exemple de la mélodie comme tempo-objet et du son comme pure donnée hylétique*

Husserl poursuit sa description des tempo-objets en prenant comme sujet de son analyse l'exemple par excellence afin de les expliciter comme étant la vie originaire qui anime les objets temporels transcendants dans leur relation avec l'intentionnalité objectivante de la conscience : la mélodie et le son comme pure donnée hylétique. De plus, et peut-être d'une manière plus importante encore, c'est cet exemple qui permet d'introduire ce qui ne sera dégagé explicitement que dans la troisième section des *Leçons*, c'est-à-dire non seulement la rétention qu'on retrouve déjà dans la seconde section, mais plus précisément sa double intentionnalité *longitudinale* et *transversale* qui pointe vers un autre degré de constitution plus profond en deçà de l'immanence : le niveau pré-immanent et pré-phénoménal<sup>40</sup>. L'intentionnalité longitudinale, en continuité avec l'ensemble du développement effectué jusqu'à présent, n'est évidemment pas un acte objectivant. Au contraire, il s'agit de cette intentionnalité originaire qui sous-tend et rend possible toute intentionnalité d'acte, puis toute constitution phénoménale immanente. Autrement dit, nous pouvons dès à présent affirmer que c'est grâce à cette forme d'intentionnalité au sein de la rétention qu'une continuité est *générée*, dont celle paradigmatique de la mélodie qui retient en elle – au sein de son écoulement – divers sons. Bref, c'est cette intentionnalité qui permet l'auto-constitution de l'unité temporelle « du flux de la conscience elle-même<sup>41</sup> » en assurant la continuation du présent ponctuel au sein

du présent élargi de la durée<sup>42</sup>, représentant alors « la constitution éternellement fluide et murmurante<sup>43</sup> » de la conscience pure et absolue en deçà, à la fois, du monde paraissant dont le sens intentionnel objectif fait preuve de fixité, et du niveau immanent des tempo-objets qui demeurent des « unités constituées<sup>44</sup> » (et qui requièrent donc un *constituant*). Permettons-nous de citer Husserl : « Du phénomène d'écoulement, nous savons que c'est une continuité de mutations incessantes qui forme une unité indivisible : indivisible en fragments qui pourraient être par eux-mêmes et indivisible en phases qui pourraient être par elles-mêmes, en point de continuité<sup>45</sup> ».

Ce qu'on peut dorénavant comprendre par ce passage, pour le dire simplement, c'est que l'intentionnalité longitudinale de la rétention conduit vers une unité du *Zeitobjekt* qui persiste malgré le changement et les mutations non pas de manière logique, mais *temporellement* selon l'auto-constitution pré-immanente du flux de la conscience, ce grâce à quoi l'intentionnalité transversale (l'autre versant de la rétention) survient pour constituer « le son en tempo-objet<sup>46</sup> » au niveau de la temporalité immanente. Or, avant de se tourner davantage vers le flux absolu de la conscience, il est plus judicieux, à l'image de Ricœur, de rester sur la description du tempo-objet, car c'est lui « qui fournit son *télos* à l'investigation : [il] indique ce qu'il faut constituer dans la sphère de la pure immanence, à savoir la durée, au sens de la continuation du même à travers la succession des phases autres<sup>47</sup> ». Attachons-nous dès lors au cas du son qui s'écoule dans la durée, et ce, en tant qu'il est donné à la conscience comme *maintenant*.

L'analyse du son comme maintenant permet de cerner chez Husserl une conscience de deux présents, ceux mentionnés brièvement plus haut : le présent en tant qu'instant/maintenant ponctuel *au sein* de l'écoulement, puis le présent élargi *de* l'écoulement qui correspond à la continuité des maintenant les uns par rapport aux autres. En effet, d'une part, on a conscience du maintenant en tant qu'une phase et un point précis dans la durée d'un phénomène d'écoulement ; de l'autre, d'une manière élargie au sein d'une « totalité temporelle<sup>48</sup> », on a également conscience de l'écoulement continu de tous les instants qui précèdent jusqu'à ce que la durée prenne fin. Par exemple, si

un passage d'une mélodie fait résonner les notes *do, ré, mi, fa* dans une mesure de quatre temps, chacune de ces notes de la mesure est appréhendée selon un maintenant ponctuel qui est retenu dans le présent élargi afin qu'on ait conscience de sa durée. Sur la base de cette conceptualisation double du présent, il est important de noter que chaque maintenant ponctuel au sein d'un phénomène d'écoulement « est appelé point-source (*Quellpunkt*)<sup>49</sup> », en ce sens que toutes les phases de la durée sont intimement rattachées aux autres maintenant qui le précèdent, même lorsqu'il cesse d'être, « précisément parce que ce qui s'écoule de lui lui appartient "encore"<sup>50</sup> ». Autrement dit, « chaque point de la durée est le point-source d'une continuité de modes d'écoulement<sup>51</sup> »; chaque maintenant du phénomène d'écoulement ne peut pas être « isolé comme instant et ponctualité pure<sup>52</sup> », car il est (à chaque fois) une modalité rétentionnelle précise selon laquelle une continuité avec les autres points est rendue possible au sein de la durée. Il ne serait donc pas possible, dans l'exemple mentionné plus haut, d'abstraire l'une des quatre notes en dehors du phénomène d'écoulement de la mesure, car – au sein de cette unité – elles sont toutes liées les unes aux autres. Cela conduit à devoir comprendre que le phénomène d'écoulement n'est pas l'unité logique et synthétique de ses parties en faisant abstraction de leur mode d'être phénoménal. Au contraire, si une conscience de la durée est concevable, c'est parce que chaque maintenant est à la fois son moment propre *et* la rétention des autres instants passés au sein de l'écoulement global du phénomène. Dès lors, Husserl décrit l'unité temporelle d'un phénomène d'écoulement comme un *continuum*, puis ses différents points qui la composent (les maintenant) comme les *continua* qui sont « des modes d'écoulement des divers instants de la durée de l'objet [temporel]<sup>53</sup> ».

C'est pourquoi – comme le dit Ricœur – « la trouvaille de Husserl, en ce point, c'est que le "maintenant" ne se contracte pas dans un instant ponctuel [pure et solitaire], mais comporte une *intentionnalité longitudinale* [...] en vertu de laquelle il [le maintenant] est à la fois lui-même et la rétention [donc ce qui est retenu] de la phase de son qui vient "tout juste" de s'écouler<sup>54</sup> ». Dans ce contexte, on peut

comprendre que c'est l'exemple de la mélodie – « l'échantillon mondain du phénoménologique comme tel<sup>55</sup> » selon Granel – qui expose pleinement le concept de tempo-objet. Comme on vient de le voir, elle explicite le lien intime et absolu entre la conscience et la temporalité en révélant par les tempo-objets l'importante intentionnalité longitudinale du présent élargi qui anime ce lien, ce sans quoi la conscience serait coincée dans sa « momentanéité » ponctuelle. En effet, à l'opposé d'un objet qui se donne avec un caractère transcendant et fixe selon un horizon spatial, l'unité de la mélodie n'est pas appréhendée dans un acte intentionnel immédiatement objectivant. Au contraire, la mélodie est une unité temporelle qui est nécessairement constituée de manière immanente selon l'écoulement (dans le présent élargi) des divers sons qui composent son flux sonore. Autrement dit, l'écoulement de la mélodie expose la nécessité de l'écoulement longitudinal du flux propre à la conscience afin de le constituer.

Ainsi, jusqu'à présent, il a été possible de montrer comment la conscience ne peut pas être conçue comme étant enfermée dans l'imédiateté. Par l'analyse des tempo-objets et de l'exemple de la mélodie et du son comme pure donnée hylétique, on a vu que la conscience s'étend bien plutôt dans un présent élargi qui comprend non seulement le passé, mais aussi le futur – bien que l'idée ne soit pas développée dans notre texte, presque à l'image de son traitement dans les *Leçons*<sup>56</sup>.

## 2.2. *L'impression originnaire, la rétention et le flux absolu de la conscience*

Pour décrire plus avant le point-source (le maintenant) à partir duquel l'objet s'écoule dans la durée, Husserl introduit la notion « d'impression originnaire<sup>57</sup> ». Cette notion a pour but de signifier que le son présent – le point-source – correspond à une impression originnaire qui précède l'intentionnalité rétentionnelle, et ce, tout au long du phénomène d'écoulement. Autrement dit, pour qu'une rétention du présent ait lieu, le son doit préalablement être donné par la dimension impressionnelle de la conscience. C'est ainsi que pour toute conscience d'une durée, l'impression originnaire doit être constamment soumise à la *modification* intentionnelle de la rétention.



En effet, au sein de l'unité du phénomène d'écoulement, la conscience impressionnelle – qui donne le présent du son – se modifie perpétuellement en une conscience rétentionnelle – qui donne le passé du son – en retenant fermement l'impression originaire qu'elle vise à chaque moment du phénomène. De la sorte, la modification rétentionnelle transforme le présent du son en un *tout-juste-passé*, c'est-à-dire en un présent récent qui n'est plus « l'instant présent de ce qui apparaît comme objectivité qui dure<sup>58</sup> ». Sur cette base, on doit comprendre deux points. D'une part, l'idée que « la conscience *impressionnelle* passe, en coulant continûment, en conscience *rétentionnelle* toujours nouvelle<sup>59</sup> », cela donne lieu « à une suite continue de rétentions appartenant au point initial<sup>60</sup> », c'est-à-dire à une *queue de comète* de rétentions<sup>61</sup>. Or, puisque chaque maintenant correspond à une nouvelle impression originaire qui est toujours modifiée par une nouvelle rétention, le phénomène d'écoulement n'est rien d'autre que cette queue de comète qui est causée et garnie par les modifications rétentionnelles précédentes. Il en résulte donc que « la rétention [comme l'indique Ricœur] est précisément ce qui fait tenir ensemble le présent ponctuel (*Jetzpunkt*) et la série des rétentions accrochées à lui<sup>62</sup> », ou, pour le dire autrement, que la rétention est ce qui constitue l'unité du phénomène d'écoulement. D'autre part, on peut dès lors affirmer avec Dastur que la « conscience n'est [...] pas purement impressionnelle, c'est-à-dire déterminée par l'impression sensorielle présente, mais encore rétentionnelle et protentionnelle<sup>63</sup> », d'où l'idée selon laquelle Husserl décrit la rétention comme le souvenir primaire du présent, car le passé – en tant que présent récent tout-juste-passé – est donné d'une manière originaire par la conscience rétentionnelle qui retient la donation originairement présente offerte par la conscience impressionnelle.

Il est donc important de constater que la rétention joue deux rôles absolument essentiels sur la question de la temporalité, et ce, grâce à son intentionnalité double. Comme on l'a vu en premier lieu, la rétention peut être d'abord comprise comme une intentionnalité longitudinale qui permet l'auto-constitution de l'unité temporelle du flux absolu de la conscience. C'est ici une forme intentionnelle qui n'est

pas objectivante, mais proprement génétique : « c'est elle qui nous permet d'avoir une auto-conscience des actes mêmes de la conscience et c'est cette caractéristique non-réflexive de la conscience qui fait qu'elle puisse se constituer elle-même comme unité<sup>64</sup> ». C'est l'intentionnalité longitudinale qui garantit originairement la continuité de la durée d'un phénomène d'écoulement, c'est-à-dire la succession de ses maintenant ponctuels et de ses phases en préservant le même dans l'autre du temps : « ainsi donc le flux est traversé pas une intentionnalité longitudinale qui, dans le cours du flux, se recouvre elle-même continûment<sup>65</sup> ». Pour le dire autrement, elle garantit l'unité temporelle originaire qui permet la constitution et l'appréhension transversale du présent de *son* avec les phases de sa durée, de sorte que nous avons affaire à un présent élargi : à un *grand* maintenant. C'est ainsi que l'intentionnalité longitudinale de la rétention ne peut pas se produire seule sans l'autre côté absolument indissoluble de ce « même flux de la conscience<sup>66</sup> » : l'intentionnalité transversale. En effet, bien que l'intentionnalité longitudinale rende possible pour la conscience l'unité auto-constitutive et non-objectivante de son flux au sein d'une sphère qui se révèle pré-immanente, c'est l'intentionnalité transversale qui vient permettre l'appréhension constitutive des tempo-objets dans leur entièreté constituée. C'est elle qui permet d'appréhender l'identité du phénomène d'écoulement dans toute son extension, ce « qui peut dépasser la présentation d'un profil unique ou d'un simple point-maintenant<sup>67</sup> ». En d'autres mots, l'intentionnalité transversale est ce qui permet l'expérience vivante et entière d'un objet par appréhension, alors que l'intentionnalité longitudinale est ce qui génère originairement cette possibilité. Ainsi, Husserl amène dans son analyse un couple intentionnel au sein de la rétention afin de décrire que l'une génère le « flux absolu de la conscience, constitutif du temps<sup>68</sup> », alors que l'autre – en tant qu'intentionnalité d'appréhension – constitue les tempo-objets au niveau de l'immanence.

De la sorte, on le remarque bien par l'analyse de l'intentionnalité rétentionnelle, Husserl rend finalement possible une conscience de la durée et du passé de manière résolument originaire : « le passé est immédiatement donné [...] s'attachant sans coupure au présent<sup>69</sup> ». C'est

pourquoi la rétention se caractérise dans les *Leçons* comme étant cette intentionnalité originellement temporelle et génétique.

### *Conclusion*

Tel qu'on le voulait initialement, il a été possible de voir qu'il se trouve – au sein des *Leçons* – les germes d'un mouvement génétique par le biais d'une descente verticale non seulement vers l'immanence de la conscience, mais aussi sa pré-immanence à certains égards. Cela rendait possible, à l'opposé des thèses de Brentano et des tenants du dogme de l'immédiateté qui ne concèdent aucun caractère temporel à la conscience, une dimension originelle de la temporalité dans toute son extension intentionnelle, formelle et vivante qui anime le contenu des objets intentionnels. Cela permettait donc de penser l'inséparabilité du pôle subjectif et du pôle objectif, puisqu'on y découvrait – par une mise hors circuit de toute thèse sur la transcendance – le rapport intime entre la conscience et le temps au niveau auto-constitutif et longitudinal de la conscience absolue, celui qui constitue dès lors la possibilité d'appréhender transversalement les tempo-objets au sein de l'immanence. Dit simplement, Husserl découvrait que la temporalité est nécessairement une dimension formelle et entière de tous les vécus de la conscience.

Or, comme cela a été indiqué au sein de la partie introductive, il ne s'agissait ici que de faire ressortir ce qu'on peut considérer comme étant le préambule d'une étude plus approfondie sur la question du lien entre l'idée d'une conscience intime du temps et la genèse, étude qui devra étudier plus avant lesdits textes inédits du vivant de Husserl qui ont été mentionnés. À ce titre, le texte le plus important concernant cette dimension serait sans doute celui des *Manuscrits de Bernau*. Dans celui-ci, on retrouve notamment une analyse détaillée de l'intentionnalité protentionnelle à propos de laquelle aucun développement n'a été effectué dans cet article – presque à l'image du traitement qu'en fait Husserl avant les *Manuscrits*. Mais, plus encore, il est possible d'y retrouver un développement plus que considérable sur *le flux de la conscience absolue* traité en tant que « procès originnaire » (*Urprozess*) au sein d'une description plus précise de cette sphère pré-immanente. Les *Manuscrits* conduisent alors Husserl à se tourner vers un traite-

ment inédit d'une sphère pré-égoïque pour caractériser l'intentionnalité propre au procès originare. Ainsi, visiblement, il reste encore tout un pan de travail à effectuer. On peut toutefois trouver consolation, et c'était le but ici, en une base solide qui permettra cette excursion future.

- 
1. Jocelyn Benoist, « Avant-propos », dans *La conscience du temps : Autour des Leçons sur le temps de Husserl*, J. Benoist (éd.), Paris, Vrin, 2008, p. 7.
  2. *Ibid.*
  3. Si la méthodologie statique de la phénoménologie peut être dite horizontale en ce qu'elle cherche à décrire le rapport entre un sujet et la donation absolue et intuitive de l'objet qu'elle vise intentionnellement (notamment sur l'horizon spatial de la perception), la méthodologie génétique est verticale en ce qu'elle descend sous cette horizontalité, c'est-à-dire dans les profondeurs de la conscience, pour en faire ressortir la dynamique qui l'engendre originarement.
  4. *Ibid.*, p. 7-8.
  5. Cf. Gérard Granel, *Le sens du temps et de la perception chez E. Husserl*. Paris, Éditions Gallimard, 1968.
  6. Nous faisons notamment référence à la partie B de l'*Husserliana X* ainsi qu'aux *Manuscrits (Hua XXXIII)* mentionnés plus haut.
  7. Gérard Granel., *Op. cit.*, p. 12.
  8. Jocelyn Benoist, « Modes temporels de la conscience et réalité du temps : Husserl et Brentano sur le temps », dans *La conscience du temps : Autour des Leçons sur le temps de Husserl*, J. Benoist (éd.), Paris, Vrin, 2008, p. 12.
  9. Edmund Husserl., *Leçons pour une phénoménologie de la conscience intime du temps, Hua X*, Paris, Presses Universitaires de France, 1964, § 5, p. 24.
  10. Jocelyn Benoist, « Modes temporels de la conscience et réalité du temps : Husserl et Brentano sur le temps », *Op. cit.*, p. 13.
  11. Rudolf Bernet, « Introduction de Rudolf Bernet », dans E. Husserl, *Sur la phénoménologie de la conscience intime du temps*, Paris, Éditions Jérôme Million, Collection Krisis, 2003, p. 27
  12. Edmund Husserl, *Op. cit.*, § 3, p. 19.
  13. Françoise Dastur, « Temps de la conscience et temps de l'être : De Husserl à Heidegger », dans *La conscience du temps : Autour des Leçons sur le temps de Husserl*, J. Benoist (éd.), Paris, Vrin, 2008, p. 80.

14. Jocelyn Benoist, « Modes temporels de la conscience et réalité du temps : Husserl et Brentano sur le temps », *Op. cit.*, p. 16.
15. Edmund Husserl, *Op. cit.*, § 3, p. 29.
16. Jocelyn Benoist, « Modes temporels de la conscience et réalité du temps : Husserl et Brentano sur le temps », *Op. cit.*, p. 16. Par exemple, on pourrait effectivement douter à savoir si la note entendue était un *do* ou un *sol*. En d'autres mots, on pourrait douter du contenu de l'objet donné à la conscience.
17. Françoise Dastur, *Husserl, des mathématiques à l'histoire*, Paris, Presses Universitaires de France, 1995, p. 50.
18. *Id.*, « Temps de la conscience et temps de l'être : De Husserl à Heidegger », *Op. cit.*, p. 80.
19. Edmund Husserl, *Op. cit.*, § 6, p. 27.
20. *Ibid.*, p. 30.
21. *Ibid.*, § 7, p. 33.
22. *Ibid.*
23. Edmund Husserl, *Op. cit.*, § 7, p. 34.
24. Françoise Dastur, *Husserl, des mathématiques à l'histoire*, Paris, Presses Universitaires de France, 1995, p. 55.
25. Edmund Husserl, *Op. cit.*, § 7, p. 35.
26. Gérard Granel., *Op. cit.*, p. 47.
27. Françoise Dastur, « Temps de la conscience et temps de l'être : De Husserl à Heidegger », *Op. cit.*, p. 82.
28. *Id.*, *Husserl, des mathématiques à l'histoire*, *Op. cit.*, p. 55.
29. *Ibid.*, p. 57-58.
30. Alexander Schnell, « Le temps chez Husserl », dans *Le temps*, A. Schnell (éd.), Paris, Vrin, 2007, p. 205, note 4.
31. Edmund Husserl, *Op. cit.*, § 7, p. 36.
32. Gérard Granel., *Op. cit.*, p. 49.
33. Françoise Dastur, « Temps de la conscience et temps de l'être : De Husserl à Heidegger », *Op. cit.*, p. 83.
34. Gérard Granel., *Op. cit.*, p. 50.
35. *Ibid.*
36. *Ibid.*, p. 51.
37. *Ibid.*
38. Edmund Husserl, *Op. cit.*, § 7, p. 36.
39. Gérard Granel., *Op. cit.*, p. 53.

40. Dans la troisième section, Husserl mentionne trois degrés de constitution : 1) celui des objets transcendants de la perception, 2) celui de l'immanence des tempo-objets qui caractérisent le procédé temporel derrière l'apparition des objets transcendants (et auxquels on parvient grâce à la mise hors circuit), puis 3) celui de la temporalité pré-phénoménale et pré-immanente (§ 39, p. 109) du « flux absolu de la conscience ».
41. Edmund Husserl, *Op. cit.*, § 39, p. 105.
42. Françoise Dastur, « Temps de la conscience et temps de l'être : De Husserl à Heidegger », *Op. cit.*, p. 84.
43. Gérard Granel., *Op. cit.*, p. 58.
44. Paul Ricoeur, *Temps et récit*, t. 3, Paris, Seuil, 1985, p. 63.
45. Edmund Husserl, *Op. cit.*, § 10, p. 41-42.
46. Paul Ricoeur, *Op. cit.*, p. 64.
47. *Ibid.*, p. 43.
48. *Ibid.*, p. 46.
49. *Ibid.*, p. 48.
50. *Ibid.*
51. *Ibid.*
52. Jacques Derrida, *La voix et le phénomène*, Paris, Presses Universitaires de France, 2016, p. 72.
53. Edmund Husserl, *Op. cit.*, § 10, p. 42.
54. *Ibid.*, p. 43.
55. Gérard Granel., *Op. cit.*, p. 57.
56. Husserl ne s'attache que très succinctement à l'intentionnalité protentionnelle dans les *Leçons*.
57. Edmund Husserl, *Op. cit.*, § 11, p. 43.
58. *Ibid.*, § 12, p. 47.
59. *Ibid.*, § 11, p. 44.
60. *Ibid.*
61. *Ibid.*, § 14, p. 50.
62. Paul Ricoeur, *Op. cit.*, p. 45.
63. Françoise Dastur, *Husserl, des mathématiques à l'histoire*, *Op. cit.*, p. 55.
64. Hanna Trindade, « Temps et souvenir chez E. Husserl. Retour d'une conscience, conscience d'un retour », dans la revue *Eikasia : revista de filosofia*, N° 77, 2017, p. 23.
65. Edmund Husserl, *Op. cit.*, § 39, p. 107.
66. *Ibid.*, p. 108.

67. Hanna Trindade, *Loc. cit.*, p. 23.

68. Edmund Husserl, *Op. cit.*, § 34, p. 97.

69. Rudolf Bernet, *Op. cit.*, p. 42.