



PHARES

Vol. XXVI n° 1 Hiver 2026

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 éditoriale :

Rose Bolduc
Ève-Marie Guay

Responsables Varia :

Rose Bolduc
Marc-Antoine Bonneau

Élaboration du dossier :

Catherine Rioux

Comité éditorial et rédaction :

Jérémy Audet, Rose Bolduc, Gabriel Bonneau, Marc-Antoine Bonneau, Mathieu Francoeur, Mia-Claudia Keighan, Laurence Lévesque, Arielle Navette, Alexandre Nobileau, Alberto-José Quintanilla

Infographie :

Jérôme Simon

Nous remercions nos partenaires :

Le Fonds d'investissement étudiant de la Faculté de Philosophie de l'Université Laval (FIÉ); L'Association des chercheur·e·s étudiant·e·s en philosophie de l'Université Laval (ACEP); La Société de philosophie du Québec (SPQ).

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.

Bonne lecture !

Table des matières

Espoir, Optimisme et Agentivité

Dossier thématique élaboré par Catherine Rioux

- 9 Introduction
CATHERINE RIOUX
- 15 La colère comme levier d'action politique et moteur d'espoir chez Katie Stockdale et Paul B. Preciado
WILLOW GAGNÉ
- 37 Intentions partagées et consentement : pour des rapports interpersonnels plus égalitaires
MÉLANIE GUILLEMETTE
- 59 Les obligations interpersonnelles dans l'action commune selon Facundo Alonso : le problème du consentement sexuel
ANNA LOTTE
- 79 Dépasser la résilience épistémique : une solution collective au piège du pessimisme
PIERRE-OLIVIER FORTIN

Varia

- 103 Éducation et fiction chez Lucien de Samosate : la vue d'en haut dans les voyages lunaires
MARC-OLIVIER TREMBLAY
- 125 La définition de la personne : dialogue entre le personnalisme pratique d'Emmanuel Mounier et la compréhension spéculative de la notion de personne chez Boèce
JULIA DWORNIK
- 143 L'héritage kantien du foucauldisme comme appropriation critique
JULIEN DESCHENEUX
- 161 Penser la vie humaine multiple : la psychiatrie phénoménologique au prisme du concept d'événement
MARC-ANTOINE BONNEAU

*Esprit, Optimisme et
Agentivité*

Introduction

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

Ce numéro spécial s'inscrit dans le prolongement d'un séminaire consacré à une tension centrale pour la philosophie contemporaine de l'action, de l'éthique et de l'épistémologie : celle qui oppose, en apparence, les exigences de l'agentivité à celles de la rationalité épistémique. Plus précisément, il s'agit de comprendre comment des agents peuvent demeurer à la fois rationnels au regard des données probantes et effectivement engagés dans la poursuite de projets exigeants, lorsque ces projets se déploient dans des contextes marqués par l'incertitude, le risque, et la dépendance à l'égard d'autrui. Cette tension apparaît avec une acuité particulière dans ce que l'on peut désigner comme le phénomène de « l'action difficile ». Il s'agit de cas d'action intentionnelle caractérisés par une combinaison de facteurs tels que de faibles probabilités de succès, des coûts personnels élevés, et la nécessité d'une coordination à grande échelle. L'activisme constitue un exemple paradigmatique d'action difficile, parce qu'il exige des sacrifices individuels importants, repose sur la coopération d'un grand nombre d'agents, et s'inscrit dans un horizon où les chances de réussite peuvent sembler incertaines, voire minimales. Mais ces traits ne sont pas propres à l'action militante. En fait, nombre de nos projets les plus importants (moraux et politiques, mais aussi personnels) présentent, à divers degrés, ces caractéristiques.

Or, les modèles dominants de l'action rationnelle semblent mal équipés pour rendre compte de tels cas. Dans ces modèles, l'agent est généralement conçu comme guidé par des croyances : croyances concernant les probabilités de succès, la valeur des résultats, ou encore la fiabilité des autres participants. Ces croyances jouent un rôle structurant dans la délibération et dans la persévérance. Mais dans des contextes d'action difficile, ces mêmes croyances sont souvent soit

insuffisamment étayées par les données disponibles, soit directement contredites par celles-ci. Dès lors, une difficulté surgit : comment l'agent peut-il continuer à agir sans pour autant renoncer aux exigences de la rationalité épistémique ?

Une réponse tentante consiste à invoquer des formes de croyance optimiste, c'est-à-dire des croyances positives qui excèdent ce que les données probantes justifient. Mais une telle réponse semble impliquer un coût épistémique important : elle conduit l'agent à s'éloigner des normes qui gouvernent la formation rationnelle des croyances. À l'inverse, si l'on s'en tient strictement aux données probantes, on risque de conclure que l'abandon de certains projets est, en un sens, la seule attitude pleinement rationnelle — au prix, toutefois, d'une conception appauvrie de l'agentivité humaine.

Le séminaire à l'origine de ce numéro spécial s'est structuré autour d'une hypothèse alternative : plutôt que de confier aux croyances l'ensemble des rôles pratiques dans la délibération, la persévérance, et la coordination interpersonnelle, il convient de reconnaître le rôle central d'autres attitudes, et en particulier de certaines émotions tournées vers l'avenir, au premier rang desquelles l'espoir. L'espoir peut être compris comme une émotion de l'incertitude, distincte à la fois de la croyance et du simple désir, et susceptible d'être évaluée selon des normes épistémiques qui, tout en étant robustes, sont plus souples que celles qui régissent la croyance. En ce sens, l'espoir permettrait de soutenir l'engagement dans des projets difficiles — en contribuant à clore la délibération, à soutenir la persévérance, et à rendre possible la coordination avec autrui — sans pour autant exiger de l'agent qu'il adopte des croyances injustifiées. À partir de ce cadre général, le séminaire a exploré une série de questions connexes : le rôle des émotions dans l'orientation de l'action, les effets des contextes d'oppression sur la formation des attitudes épistémiques, les conditions normatives de l'action collective, et les implications de ces analyses pour notre compréhension de l'autonomie, de la responsabilité et du respect de soi. Les contributions réunies dans ce numéro témoignent de la richesse de ces pistes de réflexion. Chacune, à sa manière, prolonge et transforme la problématique initiale, en l'appliquant à des domaines spécifiques ou

en en révélant des dimensions encore insuffisamment explorées.

L'article de Willow Gagné propose ainsi de reconsidérer le rôle de la colère dans les contextes d'action politique, en particulier dans des situations d'oppression. S'appuyant notamment sur les travaux de Katie Stockdale, Gagné s'oppose à une conception dominante qui tend à considérer la colère comme une émotion épistémiquement suspecte ou pratiquement délétère. Il montre au contraire que la colère peut constituer une réponse appropriée à l'injustice, en tant qu'elle est ancrée dans une perception des violations normatives, et qu'elle peut jouer un rôle positif dans l'engagement politique. Plus encore, Gagné soutient que, loin d'être en tension avec l'espoir, la colère peut en être une source ou un moteur : dans des contextes où les agents font face à des injustices systémiques, la colère contribue à rendre saillantes certaines possibilités d'action et à soutenir une orientation vers la transformation sociale. En articulant ainsi colère, action et espoir, l'article enrichit le cadre du séminaire en montrant que l'espoir n'est pas une ressource affective isolée. L'espoir s'inscrit plutôt dans une dynamique émotionnelle plus large, où différentes émotions peuvent se soutenir mutuellement dans la poursuite de projets difficiles.

Les deux contributions suivantes portent sur les conditions normatives de l'action collective et sur les obligations interpersonnelles qui en découlent. L'article de Mélanie Guillemette s'inscrit dans le débat, bien établi en philosophie de l'action, concernant les intentions partagées et les obligations qu'elles engendrent. Prenant pour point de départ le modèle proposé par Facundo Alonso, selon lequel les relations de dépendance mutuelle (*reliance*) entre agents donnent naissance à des obligations interpersonnelles, l'autrice met en lumière une limite importante de cette approche, qui tend à faire abstraction des asymétries de pouvoir qui structurent de nombreuses interactions sociales. En mobilisant des ressources issues de la philosophie féministe du consentement, Guillemette propose de repenser les conditions dans lesquelles des obligations peuvent légitimement émerger dans des contextes d'action partagée. Elle défend notamment l'idée que l'on ne peut pas comprendre adéquatement ces obligations sans accorder une place centrale à des notions telles que le consentement, l'autonomie relationnelle et

l'attention à autrui. Guillemette remet en question l'idée selon laquelle le simple fait de compter sur autrui suffit à générer des obligations. Elle esquisse à la place une conception plus exigeante et plus sensible aux contextes relationnels dans lesquels s'inscrit l'action collective de la source des obligations mutuelles propres aux contextes d'action collective.

L'article d'Anna Lotte prolonge la critique axée sur les conditions sociales réelles des modèles dominants de l'action collective en l'appliquant à un domaine particulièrement sensible : celui du consentement sexuel. Partant du même cadre théorique (soit la conception des obligations interpersonnelles fondée sur le renforcement de la confiance) l'autrice montre que celui-ci repose sur une présupposition problématique de symétrie quant à l'agentivité entre les participants. Lotte fait valoir que dans des contextes marqués par des rapports de domination (notamment genrés) cette symétrie est loin d'être garantie. Lotte met en évidence que l'application du modèle d'Alonso à des situations de consentement sexuel risque de produire une distribution inégalitaire des responsabilités, en faisant peser sur certains agents — en particulier les femmes — des coûts disproportionnés liés à la formation ou à la rupture d'intentions partagées. Pour remédier à ces difficultés, l'autrice propose l'introduction d'un principe normatif supplémentaire, selon lequel aucune obligation interpersonnelle ne peut découler du retrait d'une intention dans des contextes à caractère sexuel, même lorsque des attentes ont été formées. Cette proposition illustre de manière particulièrement claire l'une des leçons du séminaire, soit celle voulant que les théories de l'action et de la rationalité ne peuvent être adéquates que si elles prennent en compte les conditions sociales concrètes dans lesquelles les agents évoluent.

Enfin, l'article de Pierre-Olivier Fortin revient de manière plus directe à la dimension épistémique de la problématique initiale, en s'intéressant à ce qu'il appelle le « piège du pessimisme ». Dans des contextes d'oppression, les agents sont souvent confrontés à des données probantes qui suggèrent qu'ils ont peu de chances de réussir dans la poursuite de certains objectifs. Mais comme de telles données peuvent elles-mêmes être le produit de structures injustes, le pessimisme qui en ré-

sulte peut devenir autoréalisateur. Plus particulièrement, en renonçant à poursuivre des objectifs ambitieux, les agents contribuent souvent à renforcer les preuves qui soutiennent leur propre pessimisme. Fortin examine la proposition de Jennifer Morton, selon laquelle l'adoption d'une forme d'optimisme — comprise comme la disposition à croire en son succès malgré des preuves contraires — permettrait de sortir de ce piège. Il montre toutefois que les justifications disponibles de cet optimisme, qu'elles soient morales ou pragmatiques, demeurent insuffisantes, en particulier du point de vue des agents eux-mêmes. La contribution originale de l'article consiste alors à déplacer la question du niveau individuel au niveau collectif. En s'appuyant sur une interprétation sartrienne de la croyance développée par Berislav Marušić, Fortin défend l'idée que l'optimisme peut être justifié dans un cadre collectif, où les agents s'engagent ensemble dans la poursuite de buts difficiles. Ce déplacement fait écho de manière particulièrement féconde à l'une des hypothèses centrales du séminaire, soit celle voulant que la réconciliation entre rationalité épistémique et engagements pratiques pourrait, dans certains cas, dépendre non seulement des attitudes individuelles, mais aussi des formes de coordination et de soutien mutuel entre agents.

Pris ensemble, les articles réunis dans ce numéro spécial dressent un portrait philosophique cohérent de plusieurs développements récents en philosophie de l'action, en éthique, et en épistémologie. Ils montrent que la tension entre agentivité et rationalité épistémique ne peut être résolue qu'au prix d'un élargissement de nos cadres théoriques. Il faut accorder une place centrale aux émotions et prendre au sérieux les effets des structures sociales sur les agents. Ces contributions invitent à développer une conception de l'agent humain qui soit à la fois lucide face aux contraintes du monde et capable de s'y engager de manière soutenue et signifiante.

Plus précisément, elles convergent vers une idée commune : les normes épistémiques qui gouvernent la formation des croyances ne suffisent pas, à elles seules, à rendre compte des conditions dans lesquelles l'action demeure possible et intelligible. Dans des contextes marqués par l'incertitude, par l'injustice ou par des asymétries de pou-

voir, l'agent ne peut pas simplement se contenter d'ajuster ses attitudes à l'état des preuves sans risquer de compromettre sa capacité même à agir. Cela ne signifie pas pour autant qu'il faille renoncer aux exigences de la rationalité, mais plutôt que celles-ci doivent être comprises de manière plus nuancée, en tenant compte du rôle que peuvent jouer d'autres attitudes — émotionnelles ou collectives — dans l'orientation de l'action. Les analyses proposées ici montrent aussi que les contextes réels participent à la structuration même des relations normatives entre agents, en ce qu'ils modulent ce que l'on peut raisonnablement attendre d'autrui et de soi-même. Enfin, les travaux de ce dossier suggèrent que certaines des ressources nécessaires à l'action dans des conditions difficiles ne sont pas uniquement individuelles. Qu'il s'agisse du rôle de la colère dans les mobilisations politiques, ou encore de la possibilité de justifier certaines attitudes au niveau collectif, plusieurs contributions mettent en évidence la dimension fondamentalement relationnelle et collective des formes d'agentivité les plus exigeantes.

En somme, ce dossier entend contribuer à une réflexion plus générale sur les conditions dans lesquelles il est possible de concilier nos engagements pratiques profonds avec une exigence de lucidité. Il suggère que cette conciliation doit passer par une transformation de la manière dont nous identifions les attitudes – individuelles comme collectives – que peuvent adopter les agents pour s'orienter dans un monde incertain

La colère comme levier d'action politique et moteur d'espoir chez Katie Stockdale et Paul B. Preciado

WILLOW GAGNÉ, *Université Laval*

RÉSUMÉ : Dans cet article, il sera question de la colère en tant que levier d'action militante et émotion potentiellement créatrice d'espoir. Katie Stockdale, dans son livre *Hope Under Oppression*, réfléchit la valeur de la colère et sa relation à l'espoir dans une perspective féministe. L'autrice évoque certaines critiques, pour ensuite les réfuter et exposer comment la colère peut être génératrice d'espoir en contexte de réparation. La question reste : la colère est-elle un levier d'action militante? Et, si oui, est-elle appropriée et soutenable? Dans certains contextes, comme celui de l'action collective et militante, il sera défendu que oui. Pour ce faire les écrits de Paul B. Preciado seront aussi mobilisés, précisément *Un appartement sur Uranus*, où des exemples de colère qui encourage l'action sont évoqués.

Mots clés : Colère – espoir – amertume – philosophie des émotions – militantisme – action collective – féminismes – transféminisme.

Introduction

Vous êtes dans une manifestation et une personne militante prend la parole à la fin de l'événement. Elle clame un discours rempli d'espoir pour la cause qu'elle défend et elle semble tellement convaincue que vous n'avez d'autre choix que d'être touché vous aussi par ce discours. Mais, le contexte est tel que ce qui entoure ledit discours est bel et bien une manifestation, orchestrée alors en réponse à une injustice. Ainsi, il est possible d'imaginer que les militant.es ressentent de la colère face à

cette injustice quelconque. La personne qui clame le discours est aussi en droit de se sentir lésée par cette injustice. Il semble intéressant de voir comment la relation entre la colère, l'action politique et l'espoir peut faire en sorte que les trois phénomènes se nourrissent l'un l'autre et de réfléchir à ce qui peut en découler. De fait, la réflexion philosophique autour de l'espoir connaît actuellement un essor marqué. L'ouvrage *Hope Under Oppression* de Katie Stockdale constitue, en partie, l'objet de cet article. Il s'inscrit dans cette réflexion en examinant les relations entre l'espoir et différentes émotions, notamment la colère et l'amertume, dans un contexte d'oppression. Le chapitre portant sur la relation entre la colère et l'espoir invite à considérer la colère comme un levier d'action politique susceptible de générer de l'espoir. Dès lors, une question se pose : la colère peut-elle réellement devenir un moteur d'action ? Et peut-elle engendrer un sentiment d'espoir renouvelé ? Une première réponse consisterait à soutenir qu'il n'est pas viable de maintenir cette émotion comme moteur principal de l'action, dans la mesure où elle pourrait mener à une érosion progressive des ressources de l'agent, tant énergétiques que matérielles. Toutefois, j'exposerai dans ce texte la thèse de Stockdale qui montre qu'on peut se servir de la colère de façon pertinente pour alimenter la réflexion sur nos actions militantes et même nourrir un sentiment d'espoir. Pour ce faire, il sera d'abord question de définir la colère comme posture appropriée pour ensuite expliciter la valeur de la colère et son risque épistémique, puis de décrire la relation entre l'espoir et la colère, pour en arriver à la question centrale de cet article : est-ce que la colère peut être un levier approprié pour l'action politique ? Cette question me permettra d'intégrer la vision du philosophe Paul B. Preciado, qu'il développe notamment dans *Un appartement sur Uranus*.

Dans ces chroniques, Preciado évoque plusieurs fois la colère comme posture militante. Ceci m'a grandement inspiré à effectuer un rapprochement théorique entre les écrits de ce dernier et ceux de Katie Stockdale. Ces deux auteur.ices n'ont pas, de prime abord, une approche académique similaire, ni une façon de traiter de la question de l'espoir ou de la colère qui se ressemble. L'exercice demeure pertinent, car il est tout de même possible d'y voir des liens et de

cocréer avec elleux quelque chose de prometteur. Dans un premier temps, cet article se veut descriptif comme je serai très près des définitions proposées par Stockdale et les sources qu'elle mobilise dans son chapitre sur la colère. Dans un second temps, l'article fait dialoguer les écrits de Preciado avec ceux de Stockdale, dans le but de voir si les deux auteur.ices auraient été d'accord sur la relation entre colère et espoir selon deux traditions différentes. Il semblerait que la pensée de Preciado puisse rejoindre la thèse défendue par Katie Stockdale, ce que je tenterai de démontrer.

Au niveau de la définition même de la colère, il faut noter que traditionnellement la colère a été qualifiée d'émotion hostile¹. Tel que Laura Silva le mentionne dans son article : « Anger is taken to be paradigmatically hostile emotion, at least in part, because it is traditionally characterized as a retributive emotion² ». Dans le cas de cette analyse descriptive de la colère comme émotion valide et créatrice d'espoir et levier d'action politique, je tenterai de rester dans un registre positif et non péjoratif de cette émotion complexe. Puisqu'elle est souvent l'objet de perceptions négatives, ce texte s'éloigne de cette tendance en proposant d'autres pistes de réflexion. Finalement, avec Stockdale, la colère et l'espoir seront revus sous le prisme de la réparation et des conséquences qui en découlent dans une perspective ouvrant sur la justice réparatrice.

1. Définir la colère comme posture appropriée

Avant de parler de la colère comme éventuellement porteuse d'espoir, il serait pertinent de la définir. Dans un premier temps, la définition de la colère passera par la distinction de deux de ses réponses émotionnelles possibles soit l'indignation et le ressentiment. Dans un second temps je reviendrai aux caractéristiques plus générales de la colère pour examiner les cas dans lesquels elle est appropriée ou non en donnant par la suite quelques exemples.

Selon Katie Stockdale dans *Hope Under Oppression* le terme « colère » peut être entendu comme comprenant les réponses émotionnelles du ressentiment, de l'indignation, de l'amertume et de la rage³. Ce que ces réponses ont en commun, c'est qu'elles impliquent une perception

que quelque chose que l'agent perçoit comme un mal moral ou quelque chose que l'agent perçoit comme injuste a eu lieu ou continue d'avoir lieu. En d'autres mots, la colère serait vue comme une violation de nos attentes morales, des normes morales endossées⁴. Mais, comme la colère se manifeste dans des contextes variés, elle ne revêt pas toujours le même caractère, si bien qu'elle dépend de la façon dont l'agent se pose en relation à ce qui est perçu comme un mal moral ou comme injuste. Et, il est important de mentionner que la colère varie aussi selon la présence d'autres émotions qui peuvent la colorer⁵.

Ainsi, tel que mentionné plus haut et en suivant l'argumentaire de Stockdale, je distinguerai le ressentiment de l'indignation, pour ensuite mieux cerner ce qui relève de la colère plus générale. La philosophe soutient que les discours sur le ressentiment peuvent être retracés jusqu'au prêtre Joseph Butler, notamment dans un sermon portant sur les émotions, qu'il a prononcé en 1726⁶. Par la suite, plusieurs philosophes se sont ralliés à sa façon de décrire le ressentiment⁷. De fait, le ressentiment pourrait se définir comme étant une réponse de l'agent envers un certain mal moral qui lui est infligé personnellement⁸. Par opposition à l'indignation, qui renvoie davantage à une colère vécue par un spectateur face à un tort moral commis envers autrui⁹. Alors, si l'indignation témoigne d'une certaine distance face à son objet, le ressentiment, lui, serait de nature plus personnelle. Comme défini plus haut, l'indignation se caractérise par la distance avec laquelle l'agent vit sa colère. En voici un exemple : si je lis dans les médias sur la situation urgente dans laquelle se trouvent les personnes en situation d'itinérance au Québec, je vivrai certainement de l'indignation, car c'est une situation qui ne devrait pas être prise à la légère, selon des valeurs que l'on peut vouloir incarner telles que la justice sociale, la solidarité et le respect d'autrui dans une société à visée démocratique. Mais, je ne peux pas dire que je ressentirai du ressentiment, comme je ne suis pas moi-même dans une situation d'itinérance. En revanche, si je lis dans les médias à propos d'un recul concernant les droits des personnes trans et non-binaires au Québec, je peux expérimenter du ressentiment, comme la situation m'est directement plus personnelle en tant que personne faisant partie de la diversité sexuelle et de genre (DSPG). Dans le cas de

l'indignation, il s'agit plutôt d'une émotion vécue tel un spectateur¹⁰. Elle engage l'agent de façon moins directe, mais non pas moins intense, qu'une émotion qui n'est pas de type spectateur. Je peux me sentir profondément concerné par la situation de l'itinérance et de la crise du logement au Québec. Mon émotion, mon indignation peuvent être fortes, sans pour autant relever du ressentiment, comme je ne suis pas moi-même dans cette situation et que mon vécu ne relève pas de l'expérience personnelle de la situation. Plus la situation devient personnelle, par exemple si l'un de mes proches perd l'accès à son appartement, plus mon engagement envers cette émotion peut m'amener à me rapprocher du vécu du ressentiment, sans pour autant en être.

L'exemple que donne Stockdale dans *Hope Under Oppression* est formulé de la même façon, mais fait référence à des personnes réfugiées. Sans en faire l'expérience, il est possible d'avoir une certaine indignation, même une très forte indignation précise-t-elle, sans pour autant avoir été personnellement brimé par la situation. Et, si l'agent a comme valeur la justice sociale, l'équité des chances, le respect d'autrui, etc., et que malencontreusement un proche devient une personne réfugiée, il est possible de se rapprocher de cette crise et de plus en plus vivre de l'empathie pour les personnes réfugiées, mais l'injustice n'est toujours pas vécue personnellement¹¹.

Cette distinction est importante dans certains cas, puisqu'il est généralement difficile d'éprouver une colère d'une intensité comparable face à des situations qui ne nous affectent pas directement. Prenons le cas d'une personne blanche qui aurait vraiment à cœur la cause du racisme systémique. Il serait approprié pour elle de s'indigner face à la façon volontairement vague qu'ont la majorité des politicien.nes de s'exprimer sur le sujet et de ne pas prendre position. Cependant, cette personne ne pourrait pas dire qu'elle éprouve ces injustices avec la même proximité qu'une personne racisée, ne les vivant pas envers elle-même et participant, d'une certaine manière, même involontaire, à leur perpétuation en tant que personne blanche¹². Il serait alors inconsideré pour la personne blanche d'agir comme si ces injustices l'affectaient autant et directement.

Toujours dans *Hope Under Oppression* Stockdale écrit que certains

philosophes¹³, qu'elle associe à une vision traditionnelle du ressentiment, adoptent une posture trop restreinte de cette émotion. En effet, elle écrit : « Traditional philosophical understandings of resentment as a form of personal anger in response to moral wrongs or injustices done to oneself are thus too narrow to capture experiences of resentment in social and political contexts and I have suggested a further revision to our understanding of the nature of resentment ». Cette posture réduit considérablement les possibilités de réflexion dans les contextes politiques que nous venons d'élaborer. Il est essentiel, pour Stockdale, de prendre en considération le contexte de chaque individu pour mieux comprendre comment le ressentiment et la colère se font sentir. La distinction entre le ressentiment et la colère est en revanche difficile à percevoir dans le cas particulier de son application aux vécus relatifs aux causes sociales ou aux enjeux politiques. Tel que mentionné plus haut, la colère pour Stockdale semble englober les réponses émotionnelles que sont l'indignation, le ressentiment, l'amertume et la rage, mais elle tente quand même de proposer une distinction entre colère et ressentiment, pour faire ressortir ce qui pourrait caractériser la colère. Je vais m'attarder à cette distinction, car la colère est vraiment ce qui m'intéresse et il est important d'en saisir les subtilités. Le ressentiment tel qu'entendu par Stockdale, pris dans des cas particuliers comme étant issu de certains enjeux systémiques (le racisme, la pauvreté, le sexisme, etc.)¹⁴, implique des groupes entiers et non pas seulement une personne prise individuellement. Prenons par exemple un groupe de femmes autochtones, comme Stockdale le fait. Elles peuvent avoir du ressentiment envers le colonialisme, le sexisme, la pauvreté et le racisme. Elles peuvent aussi voir dans leur quotidien des exemples précis de sexisme perpétué envers elles-mêmes ou leurs proches et donc ressentir de la colère¹⁵. Suivant T. M. Scanlon¹⁶, toute action est porteuse de sens et ce sens est partagé entre les deux partis, soit en premier lieu la personne qui commet l'acte injuste et en second lieu la personne qui subit l'acte injuste. Il y a un sens différent pour les deux parties. Les deux parties accordent à cette expérience une teneur différente de vécu. Il peut même se dégager un troisième sens, une troisième manière d'interpréter la situation, si quelqu'un assiste à un acte injuste sans le subir. Donc,

un sens associé à la personne qui commet l'acte injuste et un autre sens associé à celle qui le subit. Finalement un sens peut aussi être associé à une personne spectatrice seulement. Autrement dit, le ressentiment peut se manifester différemment entre une femme – dans ce cas autochtone – qui subit directement une injustice et une femme autochtone qui en est consciente sans en être personnellement victime. Il serait même possible qu'une femme blanche soit consciente de l'injustice subie et ressente une forme de ressentiment, dans la mesure où elle s'identifie elle aussi au groupe des femmes, bien qu'elle ne soit pas autochtone. Cependant, rappelons que c'est la femme autochtone qui vivrait l'injustice le plus personnellement, comme elle ne serait pas que spectatrice¹⁷, mais aussi la plus impliquée émotionnellement dans la situation vécue. Toutefois, il arrive que l'objet du ressentiment ne provienne pas de l'action d'un seul agent, mais plutôt d'une communauté ou d'un groupe complet. Dans l'exemple des injustices que vivent les femmes autochtones, plusieurs sources peuvent être identifiées. Le racisme systémique par exemple, provient de différentes instances, tant sociétales que gouvernementales, et le sexisme dans une société patriarcale peut être qualifié d'ambiant et provenir aussi de différentes sources. Dans les faits, cela rend plus difficile l'identification de la source du ressentiment ou de la colère.

D'ailleurs, dans une approche féministe comme celle de Stockdale et plus tard dans une approche transféministe comme celle de Paul B. Preciado, le point de vue situé est toujours très important à considérer. Le contexte altère grandement les chances que les agents ont de réagir à certaines injustices auxquelles iels font face.

Pour revenir plus spécifiquement à la colère, plusieurs chercheur.euses ont souligné que cette émotion ne se limite pas à des manifestations épisodiques. Elle peut aussi être vue comme un trait de caractère ou une disposition. Certaines personnes pensent même que cette disposition pourrait être utile, dans une perspective stratégique, pour la résistance politique. En effet, Lisa Tessman¹⁸ associe même la colère à une certaine forme de vertu difficile à porter – au sens où la colère peut être un fardeau pour l'agent. Là où il est intéressant de porter son attention est que la colère pourrait ainsi être un socle pour

l'action en contexte d'organisation de la résistance politique.

Dans un autre ordre d'idée, Macalester Bell¹⁹ défend carrément la thèse de la colère comme vertu. Elle montre que la thèse de Tessman est instrumentale et dépend de la réussite de l'action politique en cause²⁰. La thèse de Macalester Bell s'inspire plutôt des théories de la vertu chez Thomas Hurka et Robert Adams, affirmant que la personne vertueuse est une personne qui à la fois adore ce qui est bien et déteste ce qui est mal²¹.

Toutefois, Stockdale ne prend pas parti sur les théories qui font de la colère plus ou moins un trait de caractère ou une vertu, comme elle s'intéresse plutôt à la façon dont la colère se manifeste dans des cas spécifiques. Elle se sert de ces explications pour affirmer que la colère peut être stratégiquement rationnelle (Tessman) et qu'elle peut être moralement appropriée (Bell)²². Il semblerait toutefois que la colère puisse être coûteuse pour l'agent. Comme le souligne Tessman, elle peut même constituer un fardeau, bien que vertueux. Les émotions peuvent ainsi présenter un caractère contradictoire, en ce sens qu'elles peuvent être à la fois coûteuses et bénéfiques. Comme l'espoir, il se peut que la colère contribue à notre bien-être d'une certaine façon, mais semble venir distordre nos pensées d'une autre façon et possiblement les deux à la fois, ce qui complique substantiellement les choses. Dans ce cas, je penche plutôt pour la thèse de Macalester Bell qui stipule que la colère puisse être moralement appropriée et la thèse de Laura Silva qui stipule que la colère n'est pas une émotion hostile²³.

1.1. Comment la colère peut-elle être moralement appropriée ?

Les luttes féministes et anti-racistes nous montrent que la colère peut être appropriée dans certains contextes de poursuites d'un bien moral ou de politiques plus inclusives²⁴. Cependant, annoncer que la colère peut être utilisée stratégiquement ne définit pas sa valeur. L'argument de Stockdale sera repris ici pour expliquer comment la colère peut être appropriée (*fitting*) lorsqu'elle affirme « anger is fitting in terms of its shape when the emotion correctly represents its object as wrong or unjust; and anger is fitting in terms of its size when it is experienced to a degree that matches the severity of the wrong or unjust²⁵ ». En d'autres

mots, si l'agent expérimente la colère comme émotion et que l'objet de sa colère est effectivement un mal moral ou une injustice, la colère est à ce titre appropriée. Elle sera appropriée aussi selon le degré de sévérité de son objet, qui est soit un mal moral soit une injustice.

Pour donner un autre exemple que celui que Stockdale apporte, il serait approprié pour moi d'être très affecté et en colère à propos de l'annonce du meurtre d'une personne trans, commis parce qu'elle est trans, mais il serait inapproprié que je sois autant affecté et en colère si mon partenaire casse ma tasse de céramique préférée. La question qui est à se poser est la suivante : est-ce que l'émotion est appropriée dans le contexte donné ? Alors que dans le premier cas il semblerait que oui, dans le deuxième cas il semblerait que non. Comme le meurtre d'une personne trans – parce qu'elle est trans – pourrait être qualifié de moralement répréhensible, le bris d'un objet même cher à l'agent, lui, n'est pas dans ce cas précis moralement répréhensible, surtout si l'action a été commise de façon involontaire. Il peut alors être plus approprié d'être simplement déçu que d'être réellement en colère.

Il s'agit de la même chose pour l'espoir. L'espoir est moralement approprié (*fitting*) lorsqu'il révèle que l'agent est orienté vers son bien. Par exemple, l'agent peut souhaiter que le chat perdu annoncé sur une affiche retrouve son foyer, ou que cet inconnu croisé dans la rue passe une belle journée. Ceci implique que l'agent cultive certaines valeurs morales et oriente son activité, ses pensées, ses énergies vers celles-ci. Cependant, il n'y a pas d'obligation morale à cultiver des espoirs qui sont moralement appropriés. De ce fait, l'espoir serait, à l'opposé, inapproprié si l'agent n'était pas adéquatement orienté vers son bien²⁶. Par exemple, l'espoir ne serait pas approprié (*fitting*) si l'agent souhaite délibérément et égoïstement l'échec désastreux du mariage de son ex-partenaire²⁷. À ce titre, il semblerait plutôt que ce soit issu d'un vice moral et que ce ne soit pas respectueux de souhaiter ainsi le mal de quelqu'un. De la même manière, il est possible de voir que la colère est appropriée lorsque l'émotion vécue par l'agent est adéquatement orientée vers l'objet de sa colère. Ici, il est possible d'imaginer une situation dans laquelle un enfant serait en colère contre son parent qui l'empêche de faire quelque chose de non sécuritaire. Cette situation

ne cause donc pas de tort à l'enfant à première vue. Mais, si l'angle étudié est celui de l'enfant qui ne peut pas agir comme il l'entend, sa colère est tout de même appropriée, comme elle est dirigée envers son parent qui l'empêche d'effectuer son action. Dans les exemples précédemment apportés et suivant Macalester Bell, il est possible d'affirmer que : « Appropriate anger is a particular way of hating evil or being against the bad²⁸ », c'est-à-dire que la colère est *fitting* si l'objet de la colère en question est une injustice ou un mal moral vécu par un ou plusieurs agents. Dans le cas de l'enfant, celui-ci le perçoit en effet comme une injustice et est en colère.

Comme la socialisation et les différents contextes dans lesquels les agents se trouvent forment les croyances et les émotions de ceux-ci, il est facile parfois de laisser aller son jugement et de mal diriger sa colère. Mais la colère n'est pas une émotion toujours inappropriée, elle est même souvent dotée d'une valeur épistémique et il demeure pertinent de l'écouter.

2. La valeur de la colère et son risque épistémique

La colère a en effet une valeur épistémique et elle révèle les vécus importants des agents qui l'expérimentent. L'exemple de bell hooks²⁹ peut nous aider à comprendre comment la colère peut être un catalyseur de pensée critique et permettre de décoloniser nos réflexions et réactualiser nos points de vue. La colère peut servir à mieux comprendre les oppressions dont l'agent est victime et à faire comprendre à son oppresseur les violences qu'il génère à son tour.

Cependant, la valeur épistémique de la colère rencontre chez Pettigrove³⁰ six critiques majeures qui se détaillent comme suit : l'agent peut évaluer à la baisse les risques qu'entraîne l'action visée (1) ; l'attention est portée sur la partie hostile de l'environnement de l'agent (2) ; l'agent colérique peut plus facilement interpréter une situation comme étant causée par un autre agent plutôt qu'une cause générale (3) ; la colère est plus souvent interprétée comme provenant de causes personnelles au lieu d'accidents (4) ; les traits positifs sont moins facilement perçus par un agent colérique (5) ; et la confiance est plus difficile à avoir venant de quelqu'un en colère (6). C'est la raison pour laquelle

Stockdale affirme : « anger distorts, rather than enhances people's thinking. It is thus more epistemically risky than valuable³¹ ». Stockdale affirme en revanche qu'il n'est pas clair si cela s'applique à tous les types de colère de façon égale, surtout lorsque le contexte social et politique de l'agent est pris en considération³².

Prenons la première critique de Pettigrove en considération. En effet, lorsque l'agent est animé par la colère, les risques encourus peuvent sembler moins importants, ce qui peut favoriser le passage à l'action. Or, si aucun groupe ou aucune personne ne prenait jamais de tels risques, aucune avancée politique vers un monde plus juste ne serait possible puisqu'il est vrai que parfois certaines actions ou certains gestes politiques sont risqués. Même si l'agent défend une cause louable, soit dans le cas de par exemple la justice raciale ou de la défense de la diversité sexuelle et de genre (DSPG), si l'agent commet un acte répréhensible, il risque quelque chose. Dans le climat actuel, le simple fait de manifester peut être perçu comme risqué. Mais, si l'agent ou le groupe met plus de valeur dans la justice sociale que dans le reste de ses valeurs personnelles, et que la cause de la diversité sexuelle et la pluralité de genre (DSPG) lui tient énormément à cœur, peut-être que la colère améliorerait son jugement au lieu d'interférer avec celui-ci. Comme le mentionne bell hooks³³ la colère peut catalyser notre pensée critique et nous permettre d'être mieux informés sur les enjeux d'oppression que nous vivons dans nos communautés. Elle peut aussi lier, comme elle le nomme, les générations plus âgées qui luttent depuis plusieurs décennies avec les générations plus jeunes qui cherchent à se former à l'action militante telle que la lutte anti-raciste dans son cas.

3. La relation entre colère et espoir

Maintenant, une analyse de la relation entre la colère et l'espoir sera proposée. Celle-ci contribuera à une meilleure compréhension des interactions émotionnelles entre la colère et d'autres émotions en contexte d'injustice. En effet, la colère aurait une fonction communicative, celle d'envoyer un message sur ce que devrait être une réponse à l'injustice subie³⁴. Cependant, comme la colère est souvent due à

une ou plusieurs injustices systémiques, des oppressions ou d'autres circonstances complexes, il n'est pas toujours possible d'identifier une unique personne responsable de la situation. Et, si on réussit à identifier une ou des personnes responsables, il n'est pas certain qu'iels vivront de la culpabilité face à l'injustice perpétrée.

De plus, la culpabilité n'est pas la seule réaction possible face à la colère. Une attitude défensive est souvent plus fréquente, puisqu'il semble plus facile pour l'agent en tort d'adopter une posture de défense que de reconnaître son erreur. C'est ce qui permet à Stockdale de dire que nos réponses face à la colère des autres sont hautement complexes et contextuelles, qu'elles dépendent de multiples facteurs comme notre relation à la personne en colère, le temps et l'endroit dans lequel nous nous trouvons lorsque l'événement a lieu³⁵.

Par ailleurs, toutes les réponses à la colère d'autrui ne sont pas nécessaires, ni même bénéfiques, pour que la colère remplisse une fonction communicative, comme le souligne Macnamara³⁶. C'est le cas en ce qui concerne l'aspect réparation de la relation de l'agent avec la colère. Par exemple, le fait d'être sur la défensive tend à exacerber le mal causé à l'origine. Surtout lorsque cette attitude défensive provient de personnes privilégiées (dans le cas de l'ouvrage de Stockdale, il est fait mention des personnes blanches). La culpabilité pourrait même être perçue comme non-nécessaire ou contreproductive, dans le même cas – encore plus si un contexte de réparation tente d'être instauré. C'est par l'exemple de Maxime et Nox que je mettrai ces concepts en scène, c'est-à-dire ceux de colère, de culpabilité et d'espoir de réparation, pour voir comment la colère suppose un tel espoir de réparation.

3.1. L'exemple de Maxime et Nox et l'espoir de réparation

Lorsqu'il est question de micro-agressions basées sur le genre de la personne, souvent la question de la culpabilité fait surface. Ici, une micro-agression est entendue comme : « the subtle yet harmful forms of discriminatory behavior experienced by members of oppressed groups. Such behavior often results from implicit bias, leaving individual perpetrators unaware of the harm they have caused³⁷ ». Prenons quelqu'un qui refuse systématiquement d'utiliser les bons pronoms avec une per-

sonne trans ou non-binaire. Il s'agira de Maxime (elle) et Nox (il), deux collègues de travail. La personne concernée, Nox, exprime à Maxime son mécontentement quant à l'utilisation des pronoms employés pour référer à lui. L'incident se répète chaque jour. Parfois devant d'autres collègues, et Nox a déjà corrigé plusieurs fois Maxime. Nox sait aussi que c'est volontaire de la part de Maxime. Alors, un matin les deux se parlent en privé et Nox lui communique à nouveau le besoin de faire respecter ses pronoms. Maxime se met à lui dire que c'est compliqué de nos jours « les pronoms » et qu'elle se sent mal outillée pour naviguer à travers ces nouvelles modes et ces nouvelles façons de communiquer. Elle emploie un ton impatient et condescendant et son langage corporel manifeste qu'elle semble agacée. Maxime a donc une posture sur la défensive. Nox n'aura visiblement pas les excuses qu'il souhaiterait et peut-être même pas un réel changement de comportement de la part de Maxime. Il doit plutôt la consoler elle, de lui manquer de respect à lui. Comme le mentionne Stockdale dans son exemple, il est plus fréquent d'avoir une réaction sur la défensive face à la colère que de tout de suite exprimer de la culpabilité envers autrui. Mais, est-ce que la culpabilité aurait été plus efficace ou plus productive dans cet exemple ? Apparemment, non. Imaginons qu'à l'inverse Maxime se confond en excuses chaque fois qu'elle se trompe de pronom avec Nox et que c'est à Nox de prendre son malaise en charge et de consoler chaque fois la personne cisgenre pour des propos et des erreurs commises par celle-ci à son égard. Il semblerait, à l'inverse, contreproductif d'être à ce point dans la culpabilité pour Maxime, comme ses excuses ne semblent pas l'engager à modifier son comportement.

Avec Stockdale et Macnamara, il est possible d'affirmer que la colère est communicative et qu'elle cherche sincèrement, par ses réactions, la réparation. C'est ainsi que l'autrice suggère la thèse suivante : la colère comme mode de communication indique souvent la présence d'un espoir de réparation³⁸. De fait, la colère communique au moins le désir de réparation, émet certaines croyances que la réparation est possible et qu'elle va arriver et voit cette réparation possible de façon favorable, comme un processus qui pourrait en effet se produire.

En revanche, l'espoir qui accompagne la colère n'est peut-être pas

toujours consciemment ressenti. C'est comme si elle opérât plutôt en filigrane de notre esprit, permettant à la colère de s'exprimer de différentes manières aux autres. Il se pourrait, par exemple, qu'une personne ne se sente à l'aise d'exprimer sa colère que devant de quelqu'un auprès de qui elle s'attend à trouver de l'écoute, des remords et, possiblement, un changement de comportement. Si la personne n'a aucun espoir de trouver, ne serait-ce que le sentiment de compréhension chez l'autre, il se pourrait qu'elle décide de ne pas exprimer sa colère et de plutôt simplement prendre ses distances. Et, comme Stockdale³⁹ l'affirme et le développe à la fin de son ouvrage, cela peut occasionner l'amertume chez la personne opprimée.

Si je reprends l'exemple de Maxime et Nox. Il se pourrait que Nox décide de ne pas confronter Maxime sur la question des pronoms s'il n'a aucun espoir que Maxime (1) comprenne la situation, (2) ou ressente des remords et (3) soit capable de changer son comportement pour la suite. Si le cas de Nox et Maxime s'avère assez récent dans leur relation et que c'est une question d'avoir toujours connu Nox sous le pronom « elle » et que le changement de pronom est nouveau, que Maxime semble avoir de bonnes intentions et manifeste le désir de se reprendre à la suite de leur discussion, la colère aura eu l'effet escompté. Ainsi Nox aura eu raison de ressentir, de manière indirecte, l'espoir que la situation s'améliore.

Si, toutefois, la situation de Maxime et Nox est telle que Nox utilise le pronom « il » depuis longtemps et que sa collègue Maxime vient d'apprendre qu'il est trans depuis une dizaine d'années, mais choisit désormais de le mégenrer et se montre hostile à la discussion, il est possible que Nox n'ait même pas envie de la confronter. Dans ce cas Nox ne sentirait pas que Maxime peut comprendre et écouter (1), ni ressentir de remords (2), ni changer son comportement (3), et cela pourrait donc donner lieu à une distance entre eux, voire de l'amertume du côté de Nox. Cet exemple permet de mettre en relation l'espoir et la colère dans un contexte particulier et d'illustrer comment une colère orientée vers la réparation peut présupposer l'espoir que de telles réparations soient possibles. Toutefois, en l'absence de réparations, cette colère peut se transformer en amertume.

L'amertume peut être comprise comme une expérience résiduelle de la colère face à une injustice passée ou persistante, et se distingue de la simple colère par la relation particulière qu'elle entretient avec l'espoir⁴⁰. En effet, lorsqu'un agent a espoir en un autre agent, un groupe de personne ou une institution (l'espoir que ces personnes respectent certaines normes morales envers lui) Stockdale affirme que : « we tend to experience resentment or another form of anger when they fail to do so⁴¹ ». L'amertume est une réponse émotionnelle à part entière qui se manifeste dans une large gamme de contextes. Par exemple, quel qu'un peut ressentir de l'amertume dû à un mauvais traitement de la part d'un proche par le passé ou alors de l'amertume face à une opportunité ratée. Elle peut tant être passive, comme une très grande peine, qu'active, comme une vengeance, et elle peut être directement dirigée vers un objet ou plutôt partiellement dirigée envers une situation.

4. Preciado et les exemples en théorie queer

Pour poursuivre la réflexion avec d'autres exemples de la communauté queer, j'ai choisi d'aborder les écrits de Paul B. Preciado. C'est dans *Un appartement sur Uranus* que se trouvent certaines références à la colère comme levier d'action politique qui pourraient servir au propos de ce texte. Ce recueil de chroniques regroupe des textes, écrits entre 2013 et 2018, à saveur politique pour le média *Libération* en France. La ligne directrice de ces chroniques auto-théoriques est sans aucun doute sa propre transidentité et son parcours de transition de personne assignée femme à la naissance à un homme trans d'apparence binaire. Les sujets sont toutefois très variés et passent de questions concernant la diversité sexuelle et de genre à la politique européenne, aux arts et à la littérature. etc. Dans une de ces chroniques Preciado aborde le côté militant de son écriture et la colère qu'il vit en amont. C'est ainsi qu'il dira :

Même quand je suis en colère, lorsque je réponds aux militants de la Manif pour tous, ou aux représentants du régime de la différence sexuelle, même lorsque j'interviens dans les diatribes du mouvement #MeToo contre lequel les seigneurs du sexe s'efforcent pour préserver leurs privilèges techno-patriarcaux. Ces

chroniques parlent de putains et de pédés, elles ne parlent pas de « sociologie de la déviance », elles parlent de dissidents de genre et de sexualité et non de « dysphoriques de genre et transsexuels », elles parlent de stratégies de coopération entre sans-pouvoir et migrants et non de « crise grecque » ou de « crise des réfugiés », elles parlent du droit pour tous à habiter la ville et non des « tribus urbaines » ou de « quartiers périphériques ». [...] Je propose dans ces textes de penser en termes de relation et de potentiel de transformation, plutôt qu'en termes d'identité⁴².

Ici, Preciado fait un lien entre colère et stratégies de coopération et entre colère et potentiel de transformation. Il est également pertinent d'examiner une autre avenue que celle proposée par Stockdale à partir de la colère. D'un côté, nous avons une philosophie féministe plus analytique qui propose d'examiner comment de la colère peut émerger l'espoir de réparation. De l'autre côté, nous avons une philosophie française plus éclectique avec un point de vue situé trans et qui aborde le contexte des personnes opprimées pour élaborer des réflexions plus pratiques. Preciado invite son lectorat à réfléchir aux perspectives d'organisation autour du sentiment de la colère. Quels genres d'actions peut-on poser en réponse à la colère ? Quels genres d'idées peuvent-ils survenir à la suite des ressentis que produisent cette émotion ?

Hope is the greatest whore. « L'espoir est la plus belle des putes ». Alors je désire que cette pute passe la nuit avec moi. Je veux la caresser et dormir avec elle. Je veux me mettre au lit avec cette pute. Je veux m'asseoir à côté d'elle et lui laver les pieds. Parce que cette pute est tout ce qui nous reste, et qu'elle est le meilleur⁴³.

Ici Preciado, dans une autre chronique, nomme son admiration envers l'espoir de façon percutante et choquante, certes, mais avec assurance : « [L'espoir] est tout ce qui nous reste et elle est le meilleur⁴⁴ », dit-il. C'est qu'à travers les luttes qu'ils mènent, lui et la communauté queer à laquelle il s'identifie, il reste l'espoir sous toutes les couches d'indignation et de colère et peut-être même de ressentiment. Et, d'une certaine manière, pour ne pas sombrer dans l'amertume, l'espoir est tout ce qui nous reste. En reprenant la citation sur la colère, il est pro-

bable que tant pour Preciado que pour Stockdale, la colère incite à l'action politique. Il semblerait aussi que cette colère soit créatrice d'un sentiment d'urgence d'agir face à l'oppression. La colère met en action l'agent et le pousse à réfléchir à la diversité des tactiques et à créer ou mieux cocréer en communauté des façons de s'opposer à l'injustice. C'est la raison pour laquelle les écrits de Preciado invitent au passage à la révolution : « Se profile la possibilité de configurer une seconde révolution sexuelle transféministe, qui ne prend pas la forme de politiques d'identité mais se construit au travers d'alliances établies entre de multiples minorités somato-politiques face à la norme⁴⁵ ».

Ici, pour qu'il y ait effectivement une seconde révolution transféministe il doit y avoir un fond d'espoir. Dans la chronologie des chroniques du passage, dans *Un appartement sur Uranus*, la citation sur l'espoir est antérieure à celle-ci. Sans l'espoir, à quoi bon poser des actions politiques, dirait-il. Pour qu'il y ait possibilité d'organisation, pour qu'il y ait différentes avenues créatrices, pour contrer les politiques actuelles, il faut qu'il y ait de l'espoir. C'est la seule chose qui nous reste, dit-il. Il semblerait que Preciado pourrait donc accepter la thèse de Stockdale sur l'importance de l'espoir comme précondition d'une colère à valeur politique, puisque pour l'écrivain ses paroles sont ancrées dans une invitation à l'action.

5. La colère come levier d'action politique

Maintenant que la colère comme réaction a été décrite, de même que sa relation possible avec l'espoir, notamment l'espoir de réparation, et que des exemples concrets ont été présentés, une autre question se pose. Comment passer de la colère comme réaction valide à une situation ou à une oppression systémique vécue à l'action politique ? C'est la raison pour laquelle j'ai mobilisé les écrits de Paul B. Preciado. Il semblerait que la colère pousse l'agent vers plus que simplement l'espoir, mais aussi vers la créativité et la réflexion sur les actions à poser. Dans les chroniques formant *Un appartement sur Uranus*, ainsi que dans d'autres ouvrages de l'auteur, il transparait un appel à l'action, voire à la révolution, tel que mentionné précédemment.

Comme le genre, la nation n'existe pas en dehors des pratiques collectives, qui l'imaginent et la construisent. La bataille commence par la désidentification, par la désobéissance, et non par l'identité. En barrant la carte, en effaçant le prénom, pour proposer d'autres cartes et d'autres prénoms dont la condition de fiction collectivement imaginée soit mise en évidence. Des fictions permettant de fabriquer la liberté⁴⁶.

Si je reprends l'exemple en introduction et que je nous replonge dans la manifestation avec la personne militante qui scande un discours très engagé, nous pouvons l'examiner sous un autre angle. Cette même personne n'est pas arrivée dans cette manifestation la journée même en improvisant son discours. Il y a certes toute une préparation d'envergure à ces événements. Je pense à la création de pancartes, l'élaboration parfois même de certains tableaux immobiles exposés pour les manifestant.es et les passant.es, la rédaction de prises de parole, trouver les personnes qui voudront prendre parole, organiser le trajet en collaboration avec la police, organiser peut-être même des autobus provenant d'autres villes, etc. La colère vécue à la suite d'une ou plusieurs injustices peut avoir été en amont un vecteur de cette action politique et un levier pour la mise en œuvre de toute cette manifestation.

6. Colère, espoir et surtout réparation

Mais qu'en est-il de la réparation à présent? Est-ce qu'une personne peut être en droit d'exiger une certaine forme de rétribution lorsqu'elle vit une injustice? N'est-il pas impossible d'exiger une telle chose lorsque l'injustice vécue est systémique? Il semblerait ne pas y avoir de consensus sur la question. La colère peut effectivement générer chez l'agent l'espoir d'une certaine forme de rétribution, mais si la colère n'est pas dirigée vers une ou un fautif, il sera plus difficile d'appliquer cette forme de *payback*⁴⁷. Imaginons que l'injustice est systémique, justement, il est possible de voir comment l'agent peut ressentir de la colère sans exactement savoir qui blâmer. Je peux même imaginer que la personne en veuille au système judiciaire, à l'univers ou à un être spirituel dans certains cas⁴⁸. En accord avec Stockdale, lorsque la colère est vécue par une femme ou une personne issue de

la diversité sexuelle et de genre, c'est encore plus complexe. La colère étant enchevêtrée dans le système patriarcal, savoir à qui en vouloir en particulier, voire savoir si l'on veut réellement que quelqu'un souffre, ne semble pas évident non plus. Peut-être que l'agent ne souhaite même pas que quelqu'un souffre et souhaite simplement la validation de son ressenti, que les choses changent pour le mieux. La colère peut simplement indiquer mon statut moralement contre ces injustices et être un levier d'action pour s'y opposer, sans nécessairement chercher une vengeance. Sara Ahmed nous indique que la colère comprise comme une forme de protestation (*against-ness*) n'invite pas toujours à la vengeance, qui serait simplement une forme de réaction face à l'oppression⁴⁹. Se positionner contre quelque chose dépend de la façon dont la personne vit l'oppression – encore une fois le point de vue situé prend toute son importance – la question reste de savoir quelle forme d'action il est possible d'entreprendre maintenant.

Ce qu'il est possible de conclure de ces développements est que la colère génère toutes sortes de réactions valides qui passent de l'espoir à l'action et parfois à la vengeance. Certes, c'est le cas lorsque la colère est entendue et qu'il se passe réellement quelque chose en lien avec ce vécu. Dans les cas où elle n'est pas entendue, il se passe effectivement d'autres réactions qui peuvent entraîner chez la personne opprimée de l'amertume ou du ressentiment.

Conclusion

Pour concilier la colère avec l'espoir, il est possible de passer par différentes avenues et celle de l'action politique a été priorisée pour cet article. En effet, dans des cas particuliers comme ceux énoncés dans cet article, la colère communique certainement quelque chose de l'agent opprimé à son oppresseur et sert ainsi à comprendre quels genres d'actions il est possible d'imaginer et à souhaiter une réparation certaine. La colère n'est toutefois pas une émotion qui s'exprime uniquement dans une relation entre opprimé et oppresseur. Aussi, il fut question de divers exemples de la communauté LGBTQIA2+. Comme c'est une communauté à laquelle je m'identifie, les exemples sont plus près de mon expérience personnelle et de mon point de vue situé. Il fut aussi

question de la colère comme levier d'action militante et nourrissant potentiellement l'espoir. Pour contextualiser à nouveau le chapitre du livre de Katie Stockdale, qui nous intéressait dans *Hope Under Oppression*, soit celui sur la colère, il faut savoir que celui qui le suit est sur l'amertume. L'autrice y explore ce qui arrive lorsque la colère ne trouve pas de réponse satisfaisante du côté de l'opresseur ou lorsqu'il n'y a pas de possibilité de réparation pour l'agent opprimé. Dans la perspective qu'elle adopte où la colère est souvent dirigée vers un système d'oppression ou envers des politiques discriminatoires, il est plus rare de trouver réellement quelqu'un de particulier à qui en vouloir (1), à qui demander réparation (2), et, qui est prêt à prendre le blâme et effectuer la réparation (3). C'est donc une possibilité fréquente que l'agent en reste avec un sentiment d'amertume ou du moins que l'objet de sa colère ne trouve pas une réparation directe. Il serait pertinent, dans un tout autre exercice cette fois de voir en quoi la justice réparatrice pourrait peut-être venir offrir un sentiment de validation pour la personne lésée ou opprimée et parfois réconcilier deux ou plusieurs parties.

-
1. Laura Silva, « Is Anger a Hostile Emotion ? » dans *Review of Philosophy and Psychology*, 2021, p. 383-402.
 2. *Idem.*, p. 384.
 3. Katie Stockdale, « Hope and Anger » dans Katie Stockdale, *Hope Under Oppression*, Oxford University Press, 2021, p. 82.
 4. *Ibid.*, p.83.
 5. *Idem.*
 6. Joseph Butler, *Fifteen Sermons Preached at the Rolls Chapel*. London : J. and J. Knapton, 1726., citée par Katie Stockdale dans *Hope Under Oppression*, Oxford University Press, 2021, p. 83.
 7. Jean Hampton et Jeffrie G. Murphy, *Forgiveness and Mercy*. Cambridge : Cambridge University Press, 1988. Cf. Pamela Hieronymi, « Articulating an Uncompromising Forgiveness » dans *Philosophy and Phenomenological Research* 62 (3), 2001, p.529-555. Cf. Robert C., Solomon, *True to our feelings : What Our Emotions Are Really Telling Us*. New York : Oxford University Press, 2007. Cf. Peter Frederick, Strawson, *Freedom and Resentment and Other Essays*. New York : Routledge, 2008., citée par Katie Stockdale dans *Hope Under Oppression*, Oxford University Press,

- 2021, p. 83.
8. Katie Stockdale, *op. cit.*, p.83.
 9. *Idem.*
 10. Paul Woodruff, « Spectator Emotions » dans *On Emotions : Philosophical Essays*, édité par John Deigh, 59-75. New York : Oxford University Press., citée par Katie Stockdale dans *Hope Under Oppression*, Oxford University Press, 2021, p. 83.
 11. Katie Stockdale, *op. cit.*, p.84.
 12. *Idem.*
 13. Alice MacLachlan, Walker et Thomas Brudholm sont ainsi nommés par Stockdale.
 14. Katie Stockdale, *op. cit.*, p.84.
 15. Katie Stockdale, *op. cit.*, p.84.
 16. T.M. Scanlon, *Moral Dimensions : Permissibility, Meaning, Blame*. Cambridge, MA : Harvard University Press, 2008, citée par Katie Stockdale dans *Hope Under Oppression*, Oxford University Press, 2021, p. 85.
 17. Paul Woodruff, « Spectator Emotions » dans *On Emotions : Philosophical Essays*, édité par John Deigh, 59-75. New York : Oxford University Press, 2014, citée par Katie Stockdale dans *Hope Under Oppression*, Oxford University Press, 2021, p. 83.
 18. Lisa Tessman, « Expecting Bad Luck », *Hypatia* 24 (1) : 9-28, 2009, citée par Katie Stockdale dans *Hope Under Oppression*, Oxford University Press, 2021, p. 87.
 19. Macalester Bell, « A Woman Scorn : Toward a Feminist Defense of Contempt as a Moral Emotion », *Hypatia* 20 (4) : 80-93, 2005, citée par Katie Stockdale dans *Hope Under Oppression*, Oxford University Press, 2021, p. 87.
 20. Katie Stockdale, *op. cit.*, p.87.
 21. *Idem.*
 22. *Ibid.*, p.88.
 23. Laura Silva, *op. cit.*, p.383.
 24. *Ibid.*, p.89.
 25. *Ibid.*, p.81.
 26. *Idem.*
 27. *Ibid.*, p.90.
 28. *Ibid.*, p.81.

29. bell hooks, *Killing Rage : Ending Racism*. New York : Henry Holt, 1995, citée par Katie Stockdale dans *Hope Under Oppression*, Oxford University Press, 2021, p.100.
30. Katie Stockdale, *op. cit.*, p.100.
31. *Ibid.*, p.101.
32. *Idem.*
33. *Ibid.*, p.102.
34. *Ibid.*, p.104.
35. *Ibid.*, p.92.
36. *Ibid.*, p.106.
37. Christina, Friedlaender, On Microaggression : Cumulative Harm and Individual Responsibility, *Hypatia* vol. 33, no. 1 (Winter 2018) © by Hypatia, Inc, 2018.
38. Katie Stockdale, *op. cit.*, p.107.
39. Katie Stockdale, *op. cit.*, p.113.
40. Katie Stockdale, *op. cit.*, p.104.
41. *Idem.*
42. Paul B. Preciado, *Un appartement sur Uranus*, Paris, 2019, p.39.
43. *Ibid.*, p.153.
44. *Idem.*
45. *Ibid.*, p.251.
46. *Ibid.*, p.108.
47. Katie Stockdale, *op. cit.*, p.94.
48. *Idem.*
49. Sara Ahmed, *The Cultural Politics of Emotions*. New York : Routledge, 2004, citée par Katie Stockdale dans *Hope Under Oppression*, Oxford University Press, 2021, p.109.

Intentions partagées et consentement : pour des rapports interpersonnels plus égalitaires

MÉLANIE GUILLEMETTE, *Université Laval*

RÉSUMÉ : Cet article tente d'établir des liens entre les réflexions sur les rapports interpersonnels dans la philosophie du consentement et les obligations interpersonnelles dans des cas d'intentions partagées. En partant du constat que la notion d'autonomie doit être au cœur d'une conception morale des obligations interpersonnelles, ce travail propose de définir quelles sont les implications concrètes d'une conception de l'autonomie inspirée de la philosophie du consentement pour penser des actions partagées. Il est notamment question du principe d'humanité de Kant et du concept d'autonomie relationnelle. Nous défendons la thèse selon laquelle les obligations interpersonnelles qui devraient primer sont liées à l'attention portée à l'autre.

Introduction

Dans son article *Shared intention, reliance, and interpersonal obligations* de 2009, le philosophe Facundo M. Alonso brosse un portrait du débat autour de la conception de l'action collective et de ses implications morales. Alonso tente notamment de répondre à la question suivante : qu'est-ce qui engendre des obligations interpersonnelles dans des cas d'intentions partagées ? Selon l'auteur, les intentions partagées impliquent l'action de « se fier sur » (ou *reliance*), entre les agents et celle-ci engendre des obligations. Alonso affirme que certaines circonstances particulières permettraient d'annuler ces obligations. Dans son texte, il mentionne notamment la tromperie, la manipulation ou la violence comme exemples de circonstances particulières, mais il ne tente pas d'établir de critère clair pour déterminer ce qui justifie de se soustraire à ses obligations. Selon nous, ces circonstances ne prennent pas

en compte la subtilité de certaines situations d'action partagée où il existe des asymétries de pouvoir entre les deux agents qui ne sont pas nécessairement dues à une faute morale évidente de la part d'un des deux individus mais qui peuvent découler, par exemple, de structures sociales ou hiérarchiques. En ce sens, plusieurs féministes parlent du patriarcat et des relations hétérosexuelles nécessairement inégales dans ce système¹.

On peut aussi penser à la hiérarchie d'une famille ou d'une entreprise. Bref, les relations humaines sont complexes et subtiles, et la manipulation, la tromperie et les autres circonstances de ce type ne sont pas toujours conscientes et volontaires. L'une des idées que nous souhaitons défendre dans cet article est que ce qu'Alonso appelle des circonstances particulières n'ont en fait rien de particulier au sens de rare, il importe en fait de considérer les circonstances dans la plupart des cas d'action partagée.

Dans cet article, nous tenterons de montrer l'importance de circonscrire plus clairement ce qui permet d'annuler les obligations interpersonnelles qui émergeaient autrement dans des contextes d'action collective, à partir de certains arguments substantiels de la philosophie du consentement. Ainsi, nous défendons la thèse selon laquelle il peut être justifié de se soustraire à ses obligations interpersonnelles même lorsqu'il n'y a pas de faute morale d'un des deux agents ou qu'il n'y a pas de circonstances particulières du même type que celles décrites par Alonso.

En ce sens, ce qui nous intéresse dans le cadre de cet article, c'est de revoir le modèle d'Alonso afin de renverser le paradigme des obligations interpersonnelles, à l'aune de thèses provenant de la philosophie féministe. Nous croyons qu'il est possible et souhaitable de s'inspirer de la philosophie du consentement et de ses limites pour établir les conditions de maintien des obligations interpersonnelles et d'inclure des principes plus égalitaires pour penser les intentions partagées. Dans cet article, nous présenterons d'abord les grandes lignes de la philosophie du consentement notamment présentée par la philosophe féministe Manon Garcia² et le philosophe politique Robert E. Goodin³, ainsi que les limites de la notion de consentement. Nous présenterons ensuite

des arguments pour revoir la conception des intentions partagées. Finalement nous proposerons quelques pistes normatives pour définir des conditions qui permettraient de maintenir les obligations morales définies par Alonso et liées aux intentions partagées dans des cas d'action collective. Ces conditions serviront plutôt à justifier des cas où l'action partagée ne répond pas aux conditions et, par conséquent, où les obligations interpersonnelles n'existent tout simplement pas. Cette nouvelle conception permettra de voir différemment les théories de l'action collective, en y incluant notamment des principes d'autonomie de la volonté et d'attention collective. Le but principal du travail est d'offrir des réflexions pour penser des rapports interpersonnels plus égalitaires.

1. Le phénomène de reliance et les obligations interpersonnelles

Alonso s'inscrit dans un débat plus large en philosophie de l'action qui concerne les intentions partagées et les obligations qu'elles peuvent engendrer. Le philosophe situe sa théorie entre deux thèses bien connues en philosophie de l'action, soit la thèse de Margaret Gilbert⁴ et celle de Michael Bratman⁵. Gilbert conçoit l'intention partagée comme un phénomène normatif qui crée inévitablement des obligations interpersonnelles, tandis que Bratman comprend l'intention partagée comme un phénomène sociopsychologique. Dans cette conception de Bratman, les obligations interpersonnelles sont contingentes et non constitutives de l'intention partagée. Alonso propose une conception qui se situe quelque part entre ces deux approches. Selon lui, « *shared intention essentially involves important relations of mutual reliance between the participants. And these relations of mutual reliance generate, in the absence of special circumstances, interpersonal obligations between the participants.*⁶ » Dans cette conception, les intentions partagées impliquent certaines obligations interpersonnelles, mais pas nécessairement une obligation de poursuivre l'action à tout prix. Les obligations interpersonnelles, selon Alonso, sont plutôt liées au fait que l'autre personne se fit sur l'intention partagée pour se créer des attentes par rapport à l'action partagée. Ces obligations incluent le fait de communiquer clairement à l'autre agent lorsque l'agent a l'intention de mettre fin à l'action, de justifier cette décision, de minimiser

les impacts et, si des torts sont commis, de compenser l'autre agent lorsque l'on met fin à l'action collective alors que les intentions partagées étaient préalablement existantes. En ce sens, Alonso conçoit les intentions partagées comme un phénomène normatif puisqu'elles génèrent des obligations morales entre les participants⁷. En gros, il s'agit d'une part d'une obligation de se retirer de manière conforme et, d'autre part, une obligation de compenser lorsqu'il n'y a pas de circonstances particulières (manipulation, tromperie, etc.) qui pourraient justifier le retrait sans que des obligations s'appliquent.

Ces obligations sont justifiées par ce qu'Alonso appelle le *mutual reliance*. Le philosophe conçoit le concept de *reliance* comme une attitude cognitive des participants. Pour bien comprendre, il le compare à la croyance en détaillant deux similarités entre les deux phénomènes. La première similarité est que les deux attitudes jouent un rôle central dans le raisonnement des individus. La deuxième similarité est que les deux attitudes cognitives considèrent l'objet propositionnel comme vrai dans le monde actuel ou dans un monde futur⁸. Ce qui distingue toutefois la *reliance* de la croyance est d'abord la nécessité pour la *reliance* d'être activée par une action de la part de l'agent. L'autre différence est que la croyance est basée sur des preuves uniquement et la *reliance* est basée sur des considérations pragmatiques. Ces considérations pragmatiques peuvent prendre en compte les preuves, mais sont aussi basées sur d'autres facteurs comme les possibilités qui s'offrent à nous dans une situation donnée. Ce détour vers une comparaison avec la croyance nous permet de constater qu'Alonso ne place pas le consentement de l'autre personne comme un élément central sur lequel baser sa *reliance*. On peut déduire du raisonnement d'Alonso qu'il pourrait considérer le consentement de l'autre personne comme une preuve qui contribuerait à former une intention partagée, mais pas comme un critère pour le faire. Nous défendons dans cet article que des principes provenant de la philosophie du consentement devraient servir de critères pour la formation d'intentions partagées et, surtout d'obligations interpersonnelles. Selon nous, le fait d'omettre une certaine forme de consentement dans la formation d'intentions partagées peut engendrer des problèmes au niveau moral et relationnel. Ces enjeux ont déjà été

pensés par les philosophes féministes et les deux prochaines sections permettront de faire le pont entre les deux branches de la philosophie, soit la philosophie de l'action et la philosophie féministe.

2. La philosophie du consentement

Pour bien comprendre d'où proviennent les principes que nous souhaitons appliquer à la théorie sur les intentions partagées et l'action collective, il importe de bien circonscrire les théories sur le consentement, de situer leur provenance et de détailler les arguments centraux que nous souhaitons mobiliser. C'est ce que nous ferons dans cette section de l'article.

Tout d'abord, la philosophie du consentement est une branche de la philosophie féministe qui s'intéresse surtout à la spécificité du consentement sexuel et aux rapports de force, ou de pouvoir, entre les hommes et les femmes⁹. Il s'agit aussi d'une branche de la philosophie du droit qui s'intéresse au consentement conçu comme un contrat entre deux parties. En droit civil, le fait de consentir renvoie à l'action de donner son accord ou, de manière concrète, de signer le contrat. On assiste depuis quelques années, notamment grâce au mouvement de dénonciation des violences sexuelles *MeToo*, à une convergence entre les analyses féministes et les pratiques et réflexions en droit pénal. Afin de mobiliser le concept dans des cas de philosophie de l'action, il convient de bien comprendre ce qu'est réellement le consentement et ce que devrait être une bonne définition du consentement. C'est à partir de cet objectif que nous mobiliserons, dans cette partie du texte, trois conceptions distinctes du consentement : le consentement comme une attitude cognitive, le consentement comme une communication interpersonnelle et le consentement comme un acte intentionnel. Je défendrai ensuite une conception pluraliste du consentement qui inclut la spécificité du consentement sexuel. Je mobiliserai des arguments provenant de théoriciennes féministes afin de bien établir l'importance de considérer cette spécificité. Il importe de présenter les différentes conceptions du consentement, puisque la proposition d'inclure la notion de consentement à la théorie des intentions partagées et de l'action collective d'Alonso exige une compréhension globale du consentement.

De plus, il importe de comprendre comment la spécificité du consentement sexuel est apparue dans la philosophie du consentement pour bien situer sa pertinence dans des cas d'action collective. À partir de cette compréhension, il sera possible de critiquer de manière éclairée la perspective d'Alonso des obligations interpersonnelles et d'inclure à celles-ci le principe normatif d'attention particulière qui est notamment développé par les philosophes du consentement qui ont pensé la spécificité sexuelle. Dans la dernière partie de cet article je proposerai une façon d'inclure ce principe aux cas d'action collective et à la théorie des intentions partagées d'Alonso.

2.1. Le consentement comme attitude cognitive

La conception cognitiviste du consentement provient notamment du philosophe Alexander Guerrero. Il s'agit de l'approche qui conçoit le consentement, de manière ontologique, comme un état d'esprit, qu'il soit communiqué ou non.

Selon cette approche, le seul critère nécessaire au consentement est une croyance justifiée¹⁰, c'est-à-dire qu'il faut avoir des preuves suffisantes de croire que l'autre personne est dans un état consentant. La justification de la croyance ne doit pas impérativement passer par la communication interpersonnelle. Cette vision minimaliste du consentement permet une interprétation plus large de celui-ci, mais ouvre aussi la porte à une instrumentalisation de cette définition pour justifier des actions qui sont, dans les faits, non-consentantes. Il faut, selon cette conception, que le consentement passe par des manifestations externes de l'état interne de l'agent qui consent, mais la nature de ces manifestations reste floue. Pour reprendre l'un des exemples d'Alonso qui concerne les intentions partagées, on peut penser à deux danseurs de tango qui doivent prendre la décision de danser ensemble ou non. Les deux danseurs se rencontrent à la soirée de danse, sans avoir préalablement communiqué verbalement leurs intentions de danser ensemble. Par contre, Marc, le premier danseur, pense qu'il a des preuves suffisantes de croire que Julie veut danser avec lui. Ces preuves peuvent varier : Julie et Marc ont déjà dansé ensemble et avaient eu une belle soirée, Julie lui lance des regards complices et lui sourit. Selon la dé-

finition de Guerrero, Marc pourrait considérer que Julie est consentante s'il considère sa croyance comme justifiée. On peut voir par cet exemple que l'approche cognitive laisse trop de place à l'interprétation du consentement de l'autre. Les manifestations externes perçues par l'autre comme une manifestation du consentement peut en fait être complètement autre chose (de la gêne par exemple).

Pour comprendre les limites de cette conception, on peut penser à un cas où la personne qui donne son consentement ne souhaite pas nécessairement que l'action se produise, mais accepte tout de même de consentir. Goodin donne l'exemple d'un parent qui accepte, pour différentes raisons, que son fils participe à des sports dangereux, sans pour autant souhaiter qu'il y participe réellement¹¹. Ainsi, il existe des cas où notre état mental, notre attitude face à une situation et nos préférences ne reflètent pas le raisonnement qui sous-tend notre consentement. Pour considérer l'autonomie de la volonté des agents qui s'exprime dans le consentement, il faut alors considérer ces agents comme des êtres rationnels. Il s'agit de la conception kantienne de l'autonomie. Nous y reviendrons.

2.2. Le consentement comme communication interpersonnelle

Certaines conceptions du consentement sont basées sur la fonction sociale de ce-dernier¹². Selon ces conceptions, le consentement est, de manière ontologique, une communication interpersonnelle. Il n'y a pas de consentement tant que celui-ci n'est pas communiqué. Le consentement est donc, par définition, une action interpersonnelle. Parmi les défenseurs de cette approche, on trouve des auteurs qui proposent différents degrés d'implication de l'approche cognitive. Il est ainsi possible de penser le consentement de manière hybride comme une communication interpersonnelle d'une attitude interne ou d'un état d'esprit.

2.3. Le consentement comme acte intentionnel

Goodin propose de dépasser les deux approches en considérant le consentement comme une action mentale (*mental act*) plutôt que comme un simple état d'esprit ou un acte de communication. Cette conception permet d'introduire la place de l'intention :

An act (mental or otherwise) must be done intentionally, in order to be an “act” at all [...] To perform a mental act is to decide, resolve or settle something mentally; it is to put to an end (at least for now) internal deliberation on that matter... And it is to do so with some particular intention in mind - in the case of “permissive consent”, the intention to give the consent-receiver permission to something that would be wrong got him to do without permission¹³

Selon cette définition, pour que le consentement soit valide, il faut que l’agent qui le donne ait l’intention de le donner. Cette intention vient d’une délibération interne et personnelle et ne peut donc pas être ontologiquement interpersonnelle. Par contre, il importe de considérer l’aspect interpersonnel du consentement pour penser la fonction sociale de ce-dernier : «[...] while communication of consent is not ontologically required for the sheer existence of consent, it most definitely is required for consent to successfully discharge its social function¹⁴ ».

En bref, selon cette approche, le consentement est composé de trois éléments ou étapes : le raisonnement personnel et interne, l’intention qui en découle et la communication de cette intention à autrui. Si l’intention ou la communication est absente ou défailante, le consentement ne peut pas être valide. Cette incorporation de l’action permet de mieux penser l’agentivité, l’autonomie de la volonté et la responsabilité des individus dans des contextes d’actions et d’intentions partagées, mais comporte certaines limites que nous verrons un peu plus loin.

2.4. Le principe kantien d’autonomie de la volonté

Afin de bien comprendre comment le consentement peut être intégré à une théorie sur les intentions partagées, il importe de s’intéresser plus attentivement à l’un des principes sur lequel est fondé l’idée même du consentement : l’expression de l’autonomie de la volonté de l’agent qui consent¹⁵. Dans son ouvrage *Fondements de la métaphysique des mœurs*, Kant tente d’établir des critères pour juger de la moralité d’une action. Le principe kantien de la volonté stipule que la moralité d’une action ne devrait pas être évaluée à partir du résultat de cette action, mais plutôt à partir de la volonté qui s’exprime à travers l’action : « Le

but de l'action ne permet pas d'évaluer sa valeur morale, seule l'intention à l'œuvre dans l'action permet d'évaluer moralement cette action¹⁶ ». Sans s'attarder sur tous les éléments de la philosophie morale de Kant, il est intéressant de comprendre le principe d'humanité sur lequel se base la conception de l'autonomie de la volonté : « Agis de telle sorte que tu traites l'humanité aussi bien dans ta personne que dans la personne de tout autre toujours en même temps comme une fin, et jamais seulement comme un moyen¹⁷ ». Ainsi, selon Kant, il est immoral de considérer les autres êtres humains comme des moyens pour arriver à ses buts personnels plutôt que des fins en soi. Manon Garcia explique cette notion kantienne d'humanité et la notion d'autonomie sous-jacente à celle-ci comme suit :

Les êtres rationnels reconnaissent qu'ils ont en commun d'être des êtres rationnels, que cela explique qu'ils possèdent en commun une loi morale universelle et que cela les oblige à reconnaître en eux-mêmes et chez les autres cette humanité qu'ils ont en commun et qui leur donne une dignité qu'il faut respecter [...] Kant montre que ce qui rend la volonté *bonne*, c'est-à-dire morale, c'est la propriété qu'elle a d'être sa propre loi □ en grec *auto-nomos*. À la différence d'une volonté qui se laisserait guider par ses désirs, par des pressions extérieures, la volonté qui agit par devoir produit la loi morale et, en même temps, s'y soumet¹⁸.

Il existe, dans la loi morale de Kant, deux principes qui nous intéressent pour établir des principes normatifs en lien avec les intentions partagées : l'impératif de considérer les autres comme des fins en soi et non des moyens et l'importance de l'autonomie de la volonté, qui ne devrait pas répondre à des pressions extérieures. Ainsi, l'autonomie kantienne se manifeste de la manière suivante : « on engage notre humanité dans chaque mouvement de sa volonté et on s'engage soi-même comme fin dans chaque choix que l'on fait¹⁹ ». Nous reviendrons sur ces deux principes à la fin de cet article.

2.5. *La spécificité du consentement sexuel*

Afin de penser le ou les critères qui permettraient de dépasser les obligations interpersonnelles, il est intéressant de se pencher sur la manière dont la spécificité du consentement sexuel a été pensée. En effet, cette spécificité semble accorder à la sexualité des considérations particulières relatives aux obligations. De manière intuitive, il semble que les situations d'intimité sexuelle donnent lieu à des moments où les agents sont justifiés de se retirer de l'action, sans pour autant être considérés comme ayant commis des torts à l'autre personne. On peut se demander s'il est possible de comprendre cette intuition et de la justifier, ce qui confère au consentement sexuel cette spécificité, si cette caractéristique est propre à la sexualité ou si elle peut s'appliquer à d'autres situations. Plusieurs pistes peuvent être explorées pour répondre à ces interrogations. On peut penser que la spécificité du consentement sexuel vient de la possibilité de causer des torts physiques et psychologiques en poursuivant une action sexuelle non consentante. La thèse à laquelle nous adhérons est celle selon laquelle la spécificité du consentement sexuel découle de l'atteinte possible à l'intégrité corporelle et sexuelle des agents. Cette thèse est notamment inspirée des travaux en phénoménologie sur le désir et la subjectivité corporelle. La philosophe Marie-Anne Perreault s'inspire de Maurice Merleau-Ponty pour décrire la spécificité sexuelle : « Merleau-Ponty propose [...] que la particularité du désir sexuel réside dans le type d'intentionnalité qu'il implique. Plutôt que d'être une relation du sujet à l'objet, suivant une structure intentionnelle proprement cognitive, le désir agit essentiellement comme *corporel*²⁰ ».

L'intention en contexte sexuel est donc d'un corps vers un autre corps. Cette conception justifie le fait que les règles morales liées à la sexualité sont plus exigeantes, mais permet aussi d'élargir cette exigence à d'autres situations où l'intention des agents est en partie liée au corps, ce qui signifie que des torts à l'intégrité corporelle peuvent être possibles.

Pour bien comprendre la spécificité du consentement sexuel, il faut aussi s'intéresser aux structures qui sous-tendent les rapports sexuels. La philosophe Manon Garcia explique bien en quoi les pratiques et

les normes sexuelles sont construites à partir d'un système dans lequel l'égalité des partenaires n'est pas constitutive ou centrale. Selon elle, les systèmes capitalistes et patriarcaux participent à la construction et au maintien de ces normes :

le rapport sexuel apparaît comme un échange quasi marchand, il n'est plus question d'amour, ni de désir, simplement d'une sorte d'échanges de services sexuels dans lequel on minimise les risques et les surprises. Le consentement est comme pris entre un modèle sexiste de l'amour à l'ancienne et un modèle capitaliste de la rencontre entre individus absolument indépendants entre lesquels sentiments et amours semblent invraisemblables²¹.

Autrement dit, le scénario le plus répandu de la sexualité en est un qui s'inspire de structures sociales qui reconduisent des rapports de pouvoir. La spécificité du consentement sexuel tient peut-être au fait que les dés sont truqués, au sens où, lorsque l'on consent au sexe, on consent à un scénario dont les grandes lignes sont déjà écrites. La philosophe s'inspire de Nicola Gavey pour définir ces grandes lignes : « Ce scénario [...] est sous-tendu par trois thèses majeures : l'idée d'une libido masculine toute-puissante, l'idée que les femmes ne désirent pas le sexe en lui-même mais pour ce qu'il leur permet d'obtenir, [...] et l'idée que le rapport sexuel est la pénétration du corps d'une femme par le pénis d'un homme²² ».

Il s'agit ainsi d'une injustice herméneutique²³ au sens où les ressources utilisées pour comprendre la sexualité ne permettent pas nécessairement d'inclure des pratiques qui divergent de la norme et que cette norme est définie par des rapports inégalitaires. Ainsi, selon Perreault, « considérer les gens comme des agents rationnels ayant des désirs transparents qu'ils peuvent communiquer librement consiste à oublier que les choix, les sentiments et les comportements sont ancrés dans des scénarios sociaux oppressifs et des relations de pouvoir asymétriques, des normes sociales et des expériences personnelles passées²⁴ ».

À la lumière de ces arguments, on peut penser que si on ouvrait la porte à déconstruire ce scénario et à penser des formes de sexualité plus adaptées au désir réel et à l'autonomie des agents, sans se baser sur

le scénario dominant, l'obligation d'être plus attentif à l'autre pourrait émerger. Pour ce faire, il faudrait d'abord reconnaître l'influence des relations de pouvoir, des normes sociales et des expériences passées dans la constitution des intentions.

Le problème normatif avec le fait que le scénario est en quelques sortes écrit d'avance, réside dans le fait que le principe d'autonomie de la volonté n'est pas pleinement respecté. Pour qu'il soit pleinement respecté, nous pensons que les personnes qui participent à une action partagée doivent se sentir auteurs et autrices du scénario qu'ils et elles vont vivre. C'est par ce souci d'être attentif à l'autre que cette co-écriture du scénario est possible, puisque les éléments de l'action partagée sur lesquels les agents ont un certain contrôle doivent être décidés ensemble. On peut penser cette question du scénario dans des situations qui ne concernent pas nécessairement la sexualité à proprement parler. Pour illustrer cette idée, on peut penser à deux danseurs qui ont l'intention de danser ensemble à une soirée de danse latine. Marc a l'idée de danser la salsa puisqu'il s'agit de la danse qu'il a dansé avec Julie à la dernière soirée et qu'il avait bien aimé l'expérience. Julie, par contre, préférerait danser la rumba, mais elle ne veut pas contrarier Marc, simplement parce qu'elle a une personnalité complaisante et qu'elle n'aime pas la confrontation. Marc serait très ouvert à danser la rumba, mais il ne remet pas en question son scénario initial puisqu'il n'est pas attentif à ce que Julie désire réellement faire. Ce manque d'attention entre les deux agents fait en sorte qu'ils finissent par danser la salsa, ce qui n'est pas très grave en soi. Par contre, si la situation avait été différente et que les deux avaient été attentifs à l'autre, en considérant l'autonomie de l'autre dans l'écriture du scénario de leur action partagée, la situation aurait été plus appréciable pour les deux agents.

En somme, on peut comprendre cet intérêt spécifique pour le consentement sexuel par le fait que la sexualité peut affecter de manière significative l'intégrité des personnes impliquées. Cette spécificité rend névralgique l'importance de s'intéresser au consentement sexuel. Ainsi, selon Marie-Anne Perreault «[...] la prépondérance du consentement dans les discours sur la sexualité a produit des avancées majeures, tout en étant un rappel, malheureusement encore nécessaire,

que la sexualité est un choix et non une obligation²⁵ ».

Ces réflexions de plus en plus présentes dans l'espace public et la recherche, sur la notion de consentement, permettent aussi de penser des principes normatifs qui peuvent s'appliquer à d'autres situations d'actions partagées où les conséquences pour les agents sont peut-être moins graves, mais qui méritent tout de même une certaine attention. Il ne s'agit pas ici de nier la spécificité du consentement sexuel, mais plutôt de s'inspirer de la richesse des réflexions sur cet objet de recherche pour repenser d'autres schémas d'action partagée.

Avec toutes ces considérations et ces arguments en tête, nous proposons d'inclure, dans la conception sur les intentions partagées, le principe normatif suivant : une attention particulière à l'autre au moment de déterminer le scénario de l'action partagée et tout au long de l'action afin de rester ouvert à la possibilité de réviser ce scénario. Ce principe est notamment inspiré de la philosophe Ellie Anderson²⁶ qui propose de concevoir le consentement comme une forme d'empathie, «[...] une attention accrue au langage verbal et corporel d'autrui²⁷ ». Cette idée fait d'ailleurs écho à l'étymologie même du mot consentement qui signifie « sentir ensemble ». Ce principe d'attention particulière peut sembler particulièrement exigeant, mais nous croyons qu'il peut s'appliquer à différents degrés, selon les conséquences et les torts possibles de l'action ou de la poursuite de l'action sur les agents concernés.

2.6. Les limites du consentement

Selon Perreault, sans évacuer complètement la notion de consentement, dont la pertinence et l'utilité demeurent, notamment pour l'interprétation des fautes en droit pénal, il faut plutôt reconnaître les limites de la notion de consentement pour penser les relations intimes et se concentrer sur les notions d'autonomie et d'agentivité²⁸. Elle s'inspire des travaux de Sarah Clark Miller²⁹ pour montrer en quoi l'hyperfocalisation sur la notion de consentement nuit à l'instauration de solutions pour véritablement repenser les rapports : « accorder une place prioritaire au consentement dans nos analyses de violences sexuelles entrave notre capacité à imaginer de meilleures conditions futures, c'est-à-dire

que le consentement est une barre extrêmement basse qui est loin de nous porter vers une égalité sexuelle réelle³⁰ ».

Dans son article, Perreault se concentre sur la notion de consentement sexuel, mais nous croyons que ces analyses sur les rapports sexuels servent aussi pour penser d'autres types de rapports et d'actions interpersonnelles. Ainsi, pour les mêmes raisons qui nous poussent à vouloir améliorer les outils d'analyse pour comprendre et améliorer les rapports sexuels, respecter l'autonomie et penser des rapports égaux, nous sommes d'avis qu'il est pertinent de le faire pour tous les rapports interpersonnels et que l'exigence qui découle du respect réel de l'autonomie des agents est nécessaire d'un point de vue moral.

3. Repenser le modèle des intentions partagées

En considérant les différents apports théoriques de la philosophie du consentement ainsi que ses limites, nous souhaitons maintenant revoir le modèle des intentions partagées d'Alonso en s'attardant plus particulièrement sur les obligations interpersonnelles. L'idée ici est de proposer un renversement de point de vue. Au lieu de déterminer ce qui crée des obligations interpersonnelles, nous tenterons de déterminer dans quelles circonstances les obligations doivent ou peuvent être annulées ou dépassées. Il importe de rappeler qu'Alonso propose entre autres que les torts subis par l'une des parties lorsque l'autre partie ne remplit pas ses obligations doivent être compensés d'une manière ou d'une autre, il s'agit du principe de *loss prevention* : « If one has intentionally or negligently [...] led someone to expect that one is going to follow course of action X, and one has reason to believe that that person will suffer significant loss as a result of this expectation if one does not follow X, then one must take reasonable steps to prevent that loss³¹ ».

À la lumière des arguments que nous avons présentés dans ce travail, ce principe semble particulièrement problématique pour deux raisons. Premièrement, il ne prend pas du tout en compte les torts qui peuvent être causés par la poursuite de l'action. Deuxièmement, Alonso reste vague et subjectif sur ce que constitue réellement un *significant loss*, ce flou rend le principe particulièrement instrumentali-

sable. Prenons l'exemple d'une relation sexuelle. Marc et Julie se sont donnés rendez-vous au restaurant. Ils ont soupé ensemble, ont passé un bon moment, ce sont échangés plusieurs sourires et compliments. Ils sont prêts à rentrer et Julie décide de suivre Marc chez lui, en sachant que cette décision signifie probablement qu'ils auront une relation sexuelle. Arrivés chez Marc, les deux partenaires s'embrassent sur le divan et finissent dans la chambre de Marc, sur le lit. Tout au long de l'échange, les deux partenaires éprouvent beaucoup de plaisir et Julie accepte l'invitation de Marc à avoir une relation sexuelle. On pourrait donc dire qu'ils ont une intention partagée d'avoir une relation sexuelle consentante. Cependant, au cours de la relation, Julie ressent un malaise puisque l'une des pratiques sexuelles lui rappelle une très mauvaise expérience qu'elle a eu dans son passé. Elle décide donc de mettre fin à la relation sexuelle. Selon le modèle d'Alonso, il n'y a pas eu de considérations particulières qui constitueraient une faute de la part de Marc (tromperie, manipulation, etc.), puisque l'intention de départ était réellement partagée. En ce sens, on pourrait penser que les deux partenaires ont des obligations de poursuivre l'activité. À partir du modèle d'Alonso, il serait possible de déterminer que Julie a causé un tort à Marc, qui se sent insatisfait et confus. Il faudrait donc que Julie offre une compensation à Marc.

On voit bien avec cet exemple en quoi ce principe peut être problématique et quelles sont les limites de la conception des considérations particulières d'Alonso. Une des objections possibles à notre exemple est qu'il s'agit d'une situation particulière de sexualité. En revanche, bien que l'utilisation d'une situation sexuelle soit voulue et réfléchie pour montrer l'évidence des limites du principe, il est aussi possible de penser ces limites pour d'autres situations. De plus, si Alonso avait réellement pensé à une certaine spécificité sexuelle dans les intentions partagées, il aurait fallu qu'il le mentionne dans son texte, ce qu'il n'a pas fait.

Pour remédier à ce problème, nous proposons l'idée selon laquelle les torts possiblement subis par l'une des parties lorsqu'elle poursuit l'action par obligation doivent être pris en considération et que l'évaluation de ceux-ci doit pouvoir lui permettre de cesser sa participation

à l'action. En considérant cette possibilité, nous proposons un renversement des obligations interpersonnelles. En effet, les obligations interpersonnelles dans des contextes d'action partagée, devrait être des obligations relatives à l'attention donnée à l'autre et au contexte. Ce principe d'attention prend son ancrage dans le principe d'humanité de Kant et dans une conception de l'autonomie conçue comme fondamentalement relationnelle. On retrouve notamment cette idée d'attention à l'autre dans les éthiques du *care*³².

3.1. Inclure le principe d'humanité de Kant

Le principe d'humanité de Kant dont nous avons discuté plus haut implique un devoir négatif qui exige des agents de ne pas considérer les autres comme des moyens, ainsi qu'un devoir positif qui demande de considérer les autres comme des fins en soi, ce qui signifie entre autres de reconnaître l'autonomie de leur volonté. Ce devoir positif fait écho au principe d'attention particulière à l'autre et aux circonstances dans des cas d'action partagée. Ainsi selon Onara O'Neill, que Manon Garcia mobilise dans son livre sur le consentement,

l'aspect positif de la formule d'humanité demande non seulement d'agir en fonction de maximes que les autres peuvent partager, mais aussi selon des maximes dont le but est de poursuivre les fins des autres [...] il faut prêter attention aux particularités des personnes, prendre au sérieux le fait qu'elles ne sont pas des êtres autonomes abstraits mais des individus qui ont leur propres limitations cognitives et une autonomie partielle qui affectent leur capacité à consentir dans différentes situations³³.

Il est possible selon nous de mobiliser ce principe kantien en considérant l'autonomie comme une notion fondamentalement relationnelle. Ce faisant, si l'on souhaite maintenir le principe d'humanité de Kant et respecter l'autonomie de l'autre, il faut impérativement que notre attention particulière soit portée sur la ou les relations impliquées dans l'action partagée.

3.2. *L'autonomie relationnelle*

Afin d'appliquer une conception plus actuelle de l'autonomie aux cas d'intentions partagées, il est intéressant de s'attarder sur une conception de l'autonomie dite relationnelle, développée entre autres par les philosophes Joan Tronto, Marie Garrau et Sarah Clark Miller. Dans son livre *The ethics of need : Agency, dignity, and obligation*³⁴, Miller critique les conceptions traditionnelles de l'autonomie qui tendent selon elle à valoriser l'indépendance individuelle, souvent au détriment des relations interpersonnelles et de la reconnaissance des besoins des autres. L'autrice met en avant la notion d'autonomie relationnelle, qui souligne que la capacité d'une personne à faire des choix autonomes est façonnée par ses relations sociales. Ainsi, selon cette conception, l'autonomie ne peut se construire seule puisque la dépendance aux autres est un élément fondamental de l'expérience humaine.

Ce court détour par la conception de l'autonomie relationnelle nous permet de penser que dans des contextes d'action partagée, l'autonomie d'un agent dépend aussi de sa relation avec l'autre agent. Il s'agit entre autres du principe de dépendance fondamentale développé par Marie Garrau et Alice Le Goff :

Elle évoque à la fois la précarité de la vie corporelle. Et biologique [...] le caractère fondamental des besoins à satisfaire pour que la vie se maintienne ; la fragilité d'identités qui se constituent au travers d'attachements formés entre les individus ; mais aussi et inversement l'emprise et le pouvoir qu'ont sur nous un environnement naturel, social et relationnel dont nous ne pouvons jamais nous extraire absolument, que nous ne pouvons jamais non plus maîtriser absolument³⁵.

Selon ces autrices, tous les êtres humains sont fondamentalement vulnérables et dépendants aux autres et à l'environnement. L'autonomie complètement individuelle ne peut donc pas exister. Bien que l'autonomie relationnelle ait été pensée comme une alternative à l'autonomie kantienne, nous croyons qu'elle est tout de même compatible avec le principe d'humanité. En effet, il est possible et souhaitable de penser une autonomie basée sur les relations humaines, tout en maintenant la

conception des autres comme des fins en soi.

3.3. Les conditions aux obligations morales

À la lumière des différents arguments présentés et défendus dans ce texte il importe maintenant de répondre à la question suivante : Comment penser une codétermination continue et attentive de l'action partagée ? Il est impossible pour nous de statuer sur un seul critère précis qui permettrait de conserver le modèle d'Alonso tout en y ajoutant une étape qui prend en compte l'autonomie relationnelle, l'attention particulière et le principe d'humanité de Kant et en permettant de déterminer clairement ce qui permet de se soustraire aux obligations. Devant cette difficulté, nous proposons plutôt d'établir des conditions qui s'appliquent dans des cas d'intentions partagées afin d'établir la présence d'obligations interpersonnelles. Nous sommes d'avis que les obligations interpersonnelles au sens moral du terme sont présentes dans des cas particuliers. Ainsi, la plupart des cas d'actions partagées peuvent avoir lieu sans que des obligations morales et interpersonnelles soient impliquées. Les motivations de poursuivre dans des actions partagées peuvent être plutôt liées à des raisons pratiques ou des désirs personnels.

En reconnaissant les limites de cet article, nous proposons de penser de manière exploratoire des conditions minimales pour que des obligations interpersonnelles de poursuivre dans l'action partagée ou de prendre des mesures pour diminuer les torts en cas d'interruption de l'action soient présentes. Ces conditions découlent des différents arguments discutés dans cet article.

Voici les conditions minimales que nous proposons :

- (C1) Les agents doivent être attentifs aux structures sociales et aux asymétries de pouvoir qui sous-tendent l'action, notamment en matière de dépendance à l'autre et prendre des moyens pour reconnaître et égaliser le rapport.
- (C2) Les agents doivent être attentifs à la nature de leur relation et à son rôle sur l'autonomie de l'autre pour déterminer ses intentions dans l'action partagée.
- (C3) Les agents doivent respecter le principe d'humanité de Kant

et considérer l'autre comme une fin en soi et non comme un moyen.

Selon nous, si ces conditions ne sont pas respectées, il peut être justifié pour l'un des deux agents de se soustraire à ses obligations interpersonnelles. Nous croyons en fait que les obligations interpersonnelles ne peuvent tout simplement pas surgir d'une situation où ces conditions ne sont pas respectées. Il revient aux agents de faire preuve d'une attention particulière à soi-même, à l'autre et aux circonstances externes pour déterminer si ces conditions sont remplies. Il est possible de penser à des cas d'actions partagées où l'une ou l'autre des conditions n'est pas respectée et au cours de laquelle les deux agents poursuivent l'action jusqu'au bout, mais dans un tel cas, on ne peut pas dire qu'ils l'ont fait par obligation morale envers l'autre. On peut aussi penser à des cas où l'un des deux agents n'est pas en mesure de reconnaître la présence ou non de ces conditions. Par exemple, on peut prendre l'exemple d'une action partagée entre un parent et son enfant. Il revient alors au parent de reconnaître que l'enfant n'est pas en mesure d'avoir des obligations morales envers son parent. Nous croyons que dans la plupart des cas, les actions partagées peuvent avoir cours de manière normale sans que des obligations morales soient en jeu. En revanche, ces conditions permettent de justifier que, dans des cas où l'un des deux agents souhaite cesser l'action et que l'une de ces conditions n'est pas remplie, l'agent qui cesse l'action ne commet pas de faute morale. Bien que ces conditions semblent être particulièrement exigeantes, nous croyons qu'il est possible de penser des situations où les obligations interpersonnelles sont bien réelles. Par exemple, mon amie Jade et moi avons prévu d'aller en ski de fond vendredi, nous nous engageons à y aller de sorte que nous évitons toutes les deux de planifier autre chose. En considérant que (C1) il n'y pas d'asymétrie de pouvoir dans la situation, (C2) notre relation est égalitaire et (C3) le but personnel de Jade et moi est d'aller en ski de fond ; en considérant aussi qu'aucune circonstance extérieure ne nous empêche d'y aller, nous avons l'obligation envers l'autre de poursuivre l'action ou de prendre des mesures pour informer l'autre si des circonstances externes à notre volonté nous empêchent de nous

présenter au rendez-vous.

Conclusion

En conclusion, en proposant une conception maximaliste des critères permettant de se soustraire à nos obligations interpersonnelles, il est possible de retourner le questionnement et de se demander ce qui justifie que des obligations interpersonnelles subsistent. Selon nous, pour maintenir des obligations personnelles, l'action partagée doit répondre à trois conditions minimales qui relèvent d'une attention particulière au contexte et à l'autre. De plus, pour être en mesure de considérer les situations d'intentions partagées comme réellement égalitaires, il faut que les deux agents impliqués dans l'action se sentent tous les deux auteurs du scénario de l'action.

Nous avons également ouvert des pistes de réflexions pour penser des situations d'intentions partagées plus égalitaires qui doivent passer selon nous par une attention particulière, une reconnaissance véritable et un souci de l'autre. Si on reconnaît l'importance de ces attitudes pour des rapports plus égalitaires, il importe de trouver des solutions pour véritablement développer la capacité d'attention à autrui des individus. En ce sens, Marie Garrau (2018) considère que les institutions sociales doivent trouver des manières concrètes de développer cette attention particulière aux autres, afin de tendre vers une société plus égalitaire et des rapports interpersonnels basés sur le *prendre soin*.

Si la thèse que nous avons présentée semble particulièrement exigeante, nous croyons que c'est parce que nous sommes loin d'être en mesure d'imaginer de manière réaliste l'avènement de rapports interpersonnels réellement égalitaires. Selon nous, ce constat en dit plus sur la prépondérance des rapports de pouvoir dans nos relations humaines que sur notre démarche dans le cadre de cet article.

-
1. Andrea Dworkin, *Right-wing women*, Californie, Perigee Books, 1983.
 2. Manon Garcia, *La conversation des sexes*, Paris, Flammarion, 2021.
 3. Robert E. Goodin, *Consent matters*, Oxford, Oxford University Press, 2024.
 4. Margaret Gilbert, *Living together : Rationality, sociality, and obligation*,

- Lanham, Rowman & Littlefield Publishers, 1996.
5. Michael Bratman, *Faces of intention : Selected essays on intention and agency*, Cambridge, Cambridge University Press, 1999.
 6. Facundo M. Alonso, « Shared intention, reliance, and interpersonal obligations » dans *Ethics*, vol. 119 n°3 (2009), p. 446.
 7. *Ibid*, p. 446.
 8. *Ibid*, p. 454
 9. Geneviève Fraisse, *Du consentement : essai*, Paris, Éditions Points, 2017.
 10. *Ibid*.
 11. Robert E. Goodin, *Consent matters*, Oxford, Oxford University Press, 2024, p. 9.
 12. Ben Saunders, « Normative consent and opt-out organ donation » dans *Journal of Medical Ethics*, vol. 36, n°2, 2010.
 13. Robert E. Goodin, *Consent matters*, Oxford, Oxford University Press, 2024, p. 12.
 14. *Ibid*, p. 7.
 15. Manon Garcia, *La conversation des sexes*, Paris, Flammarion, 2021, p. 70.
 16. *Ibid*, p. 70.
 17. Emmanuel Kant, *Fondements de la métaphysique des mœurs*, SHS Éditions, 1785/2024, p. 295.
 18. Manon Garcia, *La conversation des sexes*, Paris, Flammarion, 2021, p. 72-73.
 19. *Ibid*, p. 74.
 20. Marie-Anne Perreault, « Du consentement à l'autonomie sexuelle : un changement de paradigme ? » dans *Recherches féministes*, vol. 37, n°2, 2024 p. 85.
 21. Manon Garcia, *La conversation des sexes*, Paris, Flammarion, 2021, p. 224.
 22. *Ibid*, p. 225.
 23. Miranda Fricker, « Epistemic injustice and the preservation of ignorance » dans Rik Peels & Martjin Blaauw (dir), *The epistemic dimensions of ignorance*, Cambridge, Cambridge University Press, 2016.
 24. Marie-Anne Perreault, « Du consentement à l'autonomie sexuelle : un changement de paradigme ? » dans *Recherches féministes*, vol. 37, n°2, 2024 p. 86.
 25. *Ibid*, p. 80.

26. Ellie Anderson, « A phenomenological approach to sexual consent », dans *Feminist Philosophy Quarterly*, vol. 8, n°2, 2022.
27. Marie-Anne Perreault, « Du consentement à l'autonomie sexuelle : un changement de paradigme ? » dans *Recherches féministes*, vol. 37, n°2, 2024 p. 86.
28. *Ibid*, p. 80.
29. Sarah Clark Miller, « Criticizing consent : A reply to Susan Brison », dans *Social Philosophy Today*, vol. 37, 2021.
30. Marie-Anne Perreault, « Du consentement à l'autonomie sexuelle : un changement de paradigme ? » dans *Recherches féministes*, vol. 37, n°2, p. 81.
31. Facundo M. Alonso, « Shared intention, reliance, and interpersonal obligations » dans *Ethics*, vol. 119 n°3 (2009), p. 466-467.
32. Marie Garau, *Politiques de la vulnérabilité*, Paris, CNRS Editions, 2018.
Joan C. Tronto, *Un monde vulnérable. Pour une politique du care*, trad. Hervé Maury, Paris, La Découverte, 2009.
33. Manon Garcia, *La conversation des sexes*, Paris, Flammarion, 2021, p. 75.
34. Sarah Clark Miller, *The ethics of need : Agency, dignity, and obligation*, New York, Routledge, 2012.
35. Marie Garrau & Alice Le Goff, « Care », *justice et dépendance introduction aux théories du care*, Paris, Presses universitaires de France, 2010, p. 11.

Les obligations interpersonnelles dans l'action commune selon Facundo Alonso : le problème du consentement sexuel

ANNA LOTTE, *Université Laval*

RÉSUMÉ : Facundo Alonso dans « Shared Intention, Reliance, and Interpersonal Obligations » (2015), propose une théorie des obligations interpersonnelles fondée sur le renforcement intentionnel ou négligé de la confiance, appuyée sur les principes moraux D* et L*. Cependant, elle présuppose une symétrie dans l'agentivité des participants alors que l'oppression (notamment genrée) limite la liberté réelle de choix et cela a des conséquences néfastes sur le consentement sexuel. Les comportements des femmes, interprétés à travers des normes sexistes, génèrent des obligations interpersonnelles disproportionnées. Les « circonstances particulières » (coercition, manipulation, etc.) sont donc insuffisantes, car elles ne libèrent des obligations, seulement lorsque l'agent ne vit pas de contrainte sociale oppressive. Pour remédier à ces limites, nous proposerons un principe moral, le principe N, stipulant qu'aucune obligation interpersonnelle ne peut découler du retrait d'une intention dans une action commune à caractère sexuel, même en cas de renforcement de la confiance.

Introduction

Une action commune n'est pas juste un agrégat d'individus faisant la même action séparément ; l'action commune repose sur le fait que les participants ont une intention commune, une intention partagée d'agir de telle façon. Si l'action commune ne se réduit pas à une juxtaposition d'actions individuelles, cela implique qu'elle repose sur certaines attitudes cognitives qui permettent à plusieurs agents d'agir ensemble.

Dans son article s'intitulant « Shared Intention, Reliance, and Interpersonal Obligations », paru en 2015, Facundo Alonso explore le débat central au sujet de l'action commune, un débat concernant la relation entre une intention partagée et les obligations interpersonnelles dans l'action commune. Alonso va tenter de répondre à la question de savoir ce qu'est une intention partagée, quelle est la structure d'attitude cognitive qui la sous-tend et d'où naissent les obligations interpersonnelles dans l'action commune. La visée de l'auteur est de démontrer que les obligations interpersonnelles qui émergent dans l'action commune ne découlent pas intrinsèquement du fait de partager une intention, mais du renforcement de la confiance des participants, lorsqu'ils reconnaissent publiquement qu'ils ont l'intention de faire quelque chose ensemble ; c'est-à-dire, lorsque l'intention d'agir ensemble devient une connaissance partagée entre les agents. Selon lui, ce renforcement intentionnel ou négligent de la confiance génère des attentes, qui, en l'absence de circonstances particulières (coercition, manipulation, danger imminent, etc.) donne lieu à des responsabilités morales. En effet, persister ou se retirer d'une intention partagée de faire sa part dans l'action commune génère des obligations morales envers l'autre, qu'Alonso articule au travers de deux principes moraux : le principe D* (« due care ») et le principe L* (« Loss prevention¹ »).

Néanmoins, cette approche présuppose une symétrie dans l'agentivité des participants de l'action commune, ce qui omet l'existence de rapports de pouvoirs qui structurent les relations interpersonnelles. Ceci, en particulier dans des contextes marqués par l'oppression genrée. En effet, les obligations interpersonnelles peuvent avoir des conséquences inégalitaires sur les agents dépendamment de leurs positions sociales. La thèse d'Alonso soulève des difficultés lorsqu'elle est appliquée au consentement sexuel, en reproduisant une répartition asymétrique de la responsabilité morale en faisant porter les coûts de manière disproportionnée sur le dos des femmes. La thèse de l'auteur a des conséquences normatives importantes du point de vue de la philosophie politique féministe, des conséquences qui révèlent des failles dans sa conception des obligations interpersonnelles et c'est ce qui sera présenté tout au long de cet article. La thèse de Alonso n'est pas elle-

même empreinte d'un jugement normatif portant sur des cas de consentement sexuel, mais nous pouvons raisonnablement remettre en question sa théorie à la lumière de la philosophie politique, et nous allons voir comment des écrits de Catharine Mackinnon et de Manon Garcia nous permettent d'éclaircir cette problématique.

Pour commencer, nous expliquerons la thèse de l'auteur. Ensuite, nous défendrons une prise de position selon laquelle les obligations interpersonnelles fondées sur le renforcement de la confiance omettent l'existence de rapports de pouvoir. En premier lieu, nous nous attarderons à la manière dont le renforcement négligé de la confiance selon l'auteur donne place à des interprétations genrées, étant donné que les femmes subissent la pression de normes sexistes, que ce soit sur leur apparence, leur comportement, leur manière de parler, etc., les obligations morales seront imposés de manière disproportionnée entre les hommes et les femmes. En second lieu, nous expliquerons comment les principes D* et L* reproduisent une répartition inégalitaire de la responsabilité morale. En effet, que les coûts du non-renforcement sont plus importants pour les femmes que pour les hommes. Pour finir, nous exposerons les limites des circonstances particulières (manipulation, coercition, danger imminent, etc.) dans lesquelles les principes moraux ne s'appliquent pas.

1. Thèse de Facundo Alonso

Facundo Alonso propose un compromis entre deux positions existantes au sujet des obligations interpersonnelles dans l'action commune, ces deux positions s'opposent : celle de Margaret Gilbert dans son ouvrage *On Social Facts* (1989)² et celle de Michael Bratman dans son article « Shared Intention » (1993)³. Selon Gilbert, lorsque nous partageons l'intention d'agir ensemble, nous acquérons un statut particulier vis-à-vis des actions de l'autre. En effet, chacun de nous contracte une obligation envers l'autre, une obligation de faire sa part dans l'action commune. Selon elle, il y a une connexion entre une intention partagée et les obligations interpersonnelles, et cette connexion est nécessaire. Pour l'autrice, l'intention partagée doit être comprise comme étant un phénomène intrinsèquement normatif,

c'est-à-dire que le simple fait d'avoir une intention partagée crée par essence des obligations entre les participants⁴. Michael Bratman, au contraire, estime que même si les obligations interpersonnelles sont présentes dans l'intention partagée, elles ne sont pas constitutives de celles-ci, la connexion entre l'intention partagée et les obligations interpersonnelles est contingente. Selon lui, l'intention partagée n'est pas un phénomène normatif, mais sociopsychologique. En effet, pour qu'une intention soit partagée, il faut que les états mentaux de chacun des agents se coordonnent en vue d'une action commune. Ainsi, il défend que si une personne se retire de l'intention partagée et ne fait pas sa part dans l'activité commune, elle ne viole pas d'obligation interpersonnelle⁵. Alonso propose un compromis entre ces deux positions, sa thèse se présente ainsi : l'intention partagée implique essentiellement d'importantes relations de confiance mutuelle (*reliance*) entre les participants, et ces relations de confiance mutuelle engendrent, en l'absence de circonstances particulières, des obligations interpersonnelles entre les participants. Cette thèse lui permet d'offrir une nouvelle conception du caractère normatif de l'intention partagée, en invoquant que les obligations s'annulent dans des circonstances particulières telles que la tromperie, la manipulation, lorsque l'acte en question est immoral, lorsque l'action est faite sous contrainte, etc.

Pour en arriver à prendre position quant aux obligations interpersonnelles, Alonso commence par identifier une structure d'attitudes cognitives qui sont au cœur de l'intention partagée. Ensuite, il démontre que cette structure d'attitudes génère, en l'absence de circonstances particulières, une base pour les obligations interpersonnelles. De plus, l'auteur met en lumière deux exigences cognitives à satisfaire pour une intention partagée. Premièrement, les participants doivent avoir confiance en les autres participants (en leur intention de participer à l'action commune, ainsi qu'en leurs actions futures). Deuxièmement, les attitudes cognitives pertinentes doivent être une « connaissance publique », c'est-à-dire que les attitudes cognitives telles que la confiance doivent être un savoir partagé entre les participants : « It is reasonable to think that if we have a shared intention to, say, dance the tango, each of us must be in a position to plan

and act on the commonly known assumption that we have a shared intention to dance the tango⁶ ». Par ailleurs, l'auteur distingue deux manières d'influencer la confiance d'une autre personne, par induction ou par renforcement. Influencer la confiance de l'autre par induction signifie faire en sorte que la personne a confiance, une confiance qu'elle n'avait pas avant. De plus, influencer la confiance de l'autre par renforcement signifie apporter du soutien épistémique (*epistemic support*) à la confiance déjà existante de la personne. De cette façon, elle continue à avoir confiance. L'auteur donne l'exemple de la soirée tango : il explique que Maria et moi ne communiquons pas nos intentions de danser avec l'autre avant la soirée. Chacun de nous prend individuellement et unilatéralement la décision de se rendre à la soirée et de danser le tango, en supposant que l'autre fera la même chose. Lorsque nous arrivons à la soirée et que nous nous retrouvons sur la piste de danse, nous « réalisons » que nos intentions coïncident, parce que Maria rougit, moi je souris, et nous commençons à danser, sans rien se dire. À ce moment, nos attitudes cognitives pertinentes deviennent publiques et nous avons réellement une intention partagée. Cette distinction entre l'induction et le renforcement, appliqué à cette version de l'exemple de la soirée tango permet de mettre en lumière que la confiance mutuelle entre Maria et moi n'a pas été induite réciproquement, mais a été renforcée réciproquement : quand Maria rougit et que je souris. De plus, le renforcement de la confiance a lieu au moment où nous arrivons à une intention partagée, c'est-à-dire quand les attitudes cognitives pertinentes sont rendues publiques. C'est donc à ce stade, selon Alonso, que se fonde une base réelle pour les obligations interpersonnelles, car persister dans l'intention, quand l'intention est un savoir commun entre nous, implique une responsabilité morale envers l'autre⁷. De cette façon, tant que l'intention n'est pas publiquement connue, elle ne crée pas de responsabilité, mais dès que chacun des agents sait que l'intention est mutuelle, persister dans celle-ci implique de répondre aux attentes que l'on a contribué à faire naître. Selon lui, les obligations interpersonnelles dans une intention partagée découlent donc précisément de ce renforcement intentionnel ou négligent de la confiance une fois l'intention partagée établie.

L'idée est que, à ce moment-là, persister dans l'intention ou y renoncer fait naître des obligations.

Alonso justifie ces obligations interpersonnelles en se basant sur des principes moraux conceptualisés par Thomas Scanlon, mais il les reformule pour y ajouter le renforcement de la confiance et pas seulement l'induction de la confiance⁸. Il justifie cette reprise des principes en énonçant qu'il y aurait une symétrie morale entre les effets de l'induction de confiance et les effets du renforcement de la confiance : en effet, si le fait d'induire la confiance de quelqu'un puis de le décevoir constitue un manque de respect flagrant envers cette personne, alors le fait de renforcer la confiance de quelqu'un puis de le décevoir doit également constituer un manque de respect envers cette personne⁹. Voici les concepts reformulés par Alonso, incluant le renforcement de la confiance : le principe D* (*Due care*) : il oblige à faire preuve de vigilance (*due care*) pour ne pas amener quelqu'un à se former de fausses attentes sur nos actions, mais aussi pour ne pas renforcer à tort les attentes existantes, lorsqu'il pourrait en subir un préjudice important, des pertes importantes¹⁰. De plus, le principe D* n'exige pas d'action précise, il exige seulement que nous fassions attention à ne pas causer de tort à qui que ce soit en créant de fausses attentes. Par ailleurs, le deuxième principe, le principe L* (*Loss prevention*) impose de prendre des mesures raisonnables pour éviter ou compenser un préjudice lorsque nous avons induit ou renforcé la confiance de quelqu'un, intentionnellement ou par négligence, à s'attendre à ce que nous accomplissions une action *P*, lorsqu'il y a des raisons de croire que cette personne va subir un préjudice ou des pertes considérables¹¹.

Néanmoins, il y a des circonstances spéciales dans lesquelles les principes moraux peuvent ne pas s'appliquer, selon Alonso. Ces circonstances comprennent la coercition, un danger imminent, de la manipulation, de la tromperie, etc. Dans son article, il donne cet exemple : si après avoir rendu explicite mon intention de danser le tango avec quelqu'un, je découvre que cette personne prévoit de kidnapper ma fille pendant la soirée, alors je peux ne pas respecter les principes D* et L*¹². Dans le cas du kidnapping, par exemple, la personne qui pourrait être lésée par mes « fausses attentes » prépare une action immorale

(kidnapper mon enfant) et il existe un danger immédiat. Dans une situation comme celle-ci, il est moralement justifié de ne pas respecter les principes D* et L* : nous pouvons tromper ou ne pas prévenir cette personne sans faute morale, car les circonstances sont exceptionnelles. De cette façon, nous pouvons remarquer que ces deux principes n'exigent pas de faire l'action *P* ; ils exigent de réparer si des fausses attentes ont causé un tort, à adopter un degré de vigilance. Ainsi, les obligations interpersonnelles selon Alonso ne concernent pas l'obligation de faire sa part. Les principes ne « forcent » pas à accomplir l'action *X*, mais seulement à agir de manière prudente et responsable pour limiter le préjudice potentiel ou réel. Il n'y a donc pas de connexion nécessaire entre intention partagée et obligations interpersonnelles : « [...] as social and interdependent beings, we can hardly avoid relying on reinforced assumptions about other people's conduct, so being able to rely on those reinforced assumptions without incurring reliance losses is something that we value or care about¹³ ». Pour Alonso, nous pouvons raisonnablement conclure qu'en partageant l'intention de danser le tango en l'absence de circonstances particulières, Maria et moi avons contracté des obligations interpersonnelles du type énoncé dans le Principe L*. Plus précisément, puisque dans ces circonstances nous avons réciproquement renforcé la confiance de l'autre, de manière intentionnelle ou par négligence, et puisque chacun de nous avait, dans ce contexte, de bonnes raisons de croire que l'autre subirait un « préjudice important » si l'un de nous ne remplissait pas sa part, nous avons contracté des obligations l'un envers l'autre de prendre des « mesures raisonnables » pour prévenir ce préjudice¹⁴. Cette thèse lui permet d'offrir une nouvelle conception du caractère normatif de l'intention partagée, en invoquant que les obligations s'annulent dans des circonstances particulières telles que la tromperie, la manipulation, lorsque l'acte en question est immoral, lorsque c'est fait sous contrainte, etc.

2. *Prise de position : obligations interpersonnelles fondées sur le renforcement de la confiance omettent l'existence de rapports de pouvoir.*
2.1. *Renforcement négligé de la confiance et interprétations genrées.*

Selon Alonso, les obligations interpersonnelles dans une intention partagée naissent du renforcement intentionnel ou négligent de la confiance une fois l'intention partagée établie. Comme nous l'avons explicité précédemment, persister dans l'intention ou y renoncer fait naître des obligations. Pour l'auteur, renforcer la confiance signifie apporter du soutien épistémique (*epistemic support*) à la confiance déjà existante de la personne¹⁵. Dans l'exemple de la soirée tango, lorsque Maria rougit et que je lui souris, nous avons mutuellement renforcé la confiance de l'autre. Or, il est possible de critiquer l'idée selon laquelle le renforcement de la confiance, manifesté par des signes tels qu'un sourire ou un rougissement des joues puissent créer une responsabilité chez l'agent. En effet, ces signaux corporels sont faibles épistémiquement, car ils sont implicites et peuvent être facilement interprétés comme un renforcement de la confiance même lorsque ce n'est pas le cas et générer une obligation morale injustifiée. Il se peut qu'une personne sourie par politesse, par amitié, ou bien, qu'une personne rougisse par timidité et ces raisons ne concernent pas l'intention de faire sa part dans l'action commune. En effet, il semble y avoir un saut épistémique trop important. Cette possibilité d'interprétations erronées du comportement de Maria démontre une faille dans la thèse de Alonso, et se révèle problématique en contexte de consentement sexuel. Effectivement, les comportements, les paroles et les vêtements (un décolleté, une jupe courte, etc.) en raison de normes patriarcales et sexistes, ont souvent été interprétés comme des signes de disponibilité sexuelle, et utilisés pour justifier des violences sexuelles. En appliquant la thèse de l'auteur, nous serions conduits à accepter l'idée selon laquelle une femme renforce la confiance d'un partenaire simplement par son apparence ou son attitude, et qu'elle est redevable à celui-ci vis-à-vis des attentes qu'elle a créées. Nous pourrions effectivement affirmer qu'en portant une jupe courte ou un décolleté, une femme a renforcé la confiance d'une personne, mais cette logique contribue à la culpabilisation des victimes de violences

sexuelles, en ce qu'elles seraient responsables des crimes qui leur sont arrivés. Afin de définir en quoi consiste le renforcement de la confiance, Alonso affirme que renforcer la confiance revient à offrir du « soutien épistémique ». Cependant, des signaux implicites et faibles épistémiquement comme le sont un vêtement, un sourire, un rougissement des joues, ne peuvent justifier rationnellement la création d'attentes. Ces attentes peuvent être produites par des normes sociales que l'agent ne contrôle pas, donc celui-ci ne devrait pas en être tenu responsable. Par exemple, les normes sexistes peuvent mener à une interprétation erronée d'une tenue vestimentaire comme étant un symbole de consentement sexuel. Les femmes sont surreprésentées parmi les victimes d'agressions sexuelles, et cela est en partie à cause du manque de légitimité accordé à leur agentivité. Ce qu'elles disent, font et portent est instrumentalisé par ce système oppressif.

Par ailleurs, Alonso explique que le renforcement de la confiance peut se faire de manière intentionnelle ou négligée, et que dans les deux cas, il y a des obligations interpersonnelles qui en découlent. La responsabilité morale de l'agent ne dépend donc pas uniquement de son intention, car il peut être tenu responsable de la création de fausses attentes et du tort qui en est causé, même s'il n'avait pas pour but conscient et volontaire de renforcer la confiance de la personne. La position d'Alonso repose sur l'idée que ce qui importe n'est pas seulement l'état mental de l'agent, mais l'impact de ses actions sur les autres¹⁶. En revanche, il articule une nuance dans le principe L* : les mesures prises pour la réparation du préjudice causé par la génération de fausses attentes doivent être proportionnelles au tort commis. L'auteur explique que lorsque l'agent n'avait pas conscience qu'il était en train de renforcer la confiance d'une personne, il peut avoir des mesures de réparation moindres à prendre, car le degré de responsabilité est moindre. Alonso s'avance peu sur cette question et il n'est pas explicite quant aux critères qui permettraient de déterminer ce qui qualifie cette proportionnalité. De plus, il n'explique pas pourquoi une obligation de prendre des mesures de réparation ou de compensation subsiste tout court dans les cas où le renforcement est fait de manière négligée. Or, il est possible de remettre en question cette obligation, car si un agent n'avait pas

conscience qu'il était en train de renforcer la confiance d'autrui, nous pouvons raisonnablement se demander s'il est justifié de lui imputer la responsabilité du tort qui en a été causé. Cela semble être une conception exigeante de la responsabilité morale, qui pose particulièrement problème en cas de consentement sexuel. Nous pouvons défendre que si une femme renforce la confiance d'une personne de manière négligée, c'est-à-dire sans avoir conscience de l'impact épistémique de ses comportements, gestes ou paroles sur la confiance de l'autre, elle ne devrait pas être tenue responsable ni au titre du principe D^* (exigence de *due care* visant à prévenir la formation de fausses attentes), ni au titre du principe L^* (obligation de réparation). Une telle logique est problématique dans la mesure où elle objectifie les femmes en transformant leurs corps en objets épistémiques dont la signification est hors de leur contrôle, et en réalité aux mains des normes genrées qui les dictent (par exemple : porter une jupe courte et un décolleté comme signe de disponibilité sexuelle). Étant donné que les normes genrées peuvent créer des interprétations erronées du comportement des femmes, nous pouvons nous demander s'il est raisonnable de leur imputer la responsabilité des effets d'un renforcement négligé de la confiance.

2.2. Les principes D^ et L^* reproduisent une répartition inégale de la responsabilité morale – les coûts du non-renforcement sont plus importants pour les femmes que pour les hommes.*

Les obligations interpersonnelles naissent du renforcement de la confiance selon Alonso. Néanmoins, il est primordial de prendre en compte comment un contexte d'oppression limite la possibilité réelle de choix des personnes qui font l'expérience de cette situation, de considérer les conditions sociales dans lesquelles le renforcement de la confiance s'inscrit. Bien que la thèse de l'auteur ne repose pas explicitement sur des cas de consentement sexuel, sa théorie sur les obligations morales dans l'action commune peut légitimement être remise en question à la lumière de la philosophie politique féministe.

Selon l'auteur, bien que l'action P n'est pas obligatoire, les principes D^* et L^* imposent des coûts moraux à la non-action (prévenir, réparer, etc.), donc une personne qui renforce la confiance de son par-

tenaire, puis retire son intention de faire sa part dans l'action commune par la suite, n'agit pas de manière moralement neutre¹⁷. Il est possible de défendre que les coûts moraux que constituent ces obligations interpersonnelles (qui se traduisent au moyen des principes D* et L*) ne sont pas distribués de manière égalitaire dans une société patriarcale. En effet, les coûts sont genrés, car les normes sociales font peser sur les femmes une responsabilité morale accrue. Notamment, l'exigence de *due care* (principe D*) risque alors de fonctionner comme un devoir de vigilance asymétrique, en reproduisant une répartition inégalitaire de la responsabilité morale et en imposant davantage aux femmes une attention constante quant à la manière dont leurs actions pourraient être interprétées. Ainsi, nous pouvons comprendre que les « fausses attentes » causées par le retrait d'une personne dans l'action commune ne sont pas socialement neutres ; elles peuvent être le fruit d'une discrimination basée sur le genre qui impose aux femmes certaines attentes, sous la forme d'agissements, de comportements, d'attitudes, d'actions qui sont attendus d'elles. Ainsi, le « due care » exigé par l'auteur est un devoir asymétrique, les femmes vivent une oppression genrée et cette oppression inflige des contraintes socialement exigeantes. En effet, le non-renforcement de la confiance, par exemple, le retrait du consentement après une phase de rapprochement physique, expose les femmes de manière disproportionnée à des conséquences morales, notamment, être perçues comme « manipulatrices » et de devoir réparer ou compenser pour avoir « manipulé » en créant de « fausses attentes ». La crainte des coûts associés à la non-action suite au renforcement intentionnel ou négligé de la confiance, peut inciter certaines femmes à consentir, à donner leur accord et poursuivre dans l'action commune, même si elles auraient refusé s'il n'y avait pas la menace des sanctions. Comme le souligne la philosophe politique Manon Garcia, un accord peut être donné sous la pression des conséquences anticipées, et ne reflète pas forcément la volonté réelle de l'agent¹⁸. En effet, pour ce qui est du consentement sexuel, une femme peut donner son consentement pour éviter d'être perçue comme une « allumeuse », à la lumière des normes sexistes. Ainsi, un accord qui est donné dans la crainte des représailles ne peut constituer un consentement libre : « D'abord, l'idée même du

consentement comme « accord » attire le soupçon : accepter une interaction sexuelle par politesse, est-ce consentir¹⁹ ? ». Nous pouvons défendre que le consentement sexuel ne consiste pas seulement à donner un accord volontaire à une interaction sexuelle, mais nécessite des conditions dans lesquelles le refus est une option libre de repréailles. La possibilité du retrait du consentement sans coût doit être constitutive du consentement lui-même. Si nous appliquons les écrits de Garcia à la lumière de l'article d'Alonso, des obligations interpersonnelles comme les principes D* et L* peuvent constituer une contrainte sur l'agent et peut l'inciter à modifier son comportement antérieurement par peur des conséquences morales. Ainsi, les obligations interpersonnelles ne rendent pas compte des normes genrées qui font peser de manière asymétrique la responsabilité morale.

Effectivement, les coûts du non-renforcement sont plus importants pour les femmes que pour les hommes et les principes moraux D* et L* ne prennent pas en compte les rapports de pouvoir qui façonnent l'agentivité réelle des personnes. Pour comprendre davantage ce point, nous pouvons nous pencher sur un des écrits de Catharine MacKinnon, dans lequel elle énonce que l'État et le droit sont construits à partir du point de vue masculin, tout en prétendant à la neutralité²⁰. Sa critique se fonde sur l'idée que l'État libéral universalise des principes de justice, supposant ainsi une égalité réelle entre les genres, qui, en pratique, n'existe pas. En ignorant la réalité des injustices basées sur le genre, le droit, entre autres, perpétue la domination masculine et le statut quo patriarcal. De plus, MacKinnon développe une conception radicale du « consentement » ; sans pour autant endosser entièrement sa théorie, il est possible d'en faire ressortir des éléments pertinents. L'autrice énonce que le consentement est un concept intrinsèquement inégalitaire²¹. Selon elle, les approches qui sont centrées sur le concept du consentement, entre autres en droit pénal, focalise toute l'attention sur la victime, si celle-ci a donné son accord ou non. Cependant, cela fait porter le poids de la responsabilité sur le dos des victimes, en questionnant leurs dires et leurs gestes ; si un accord a été donné, alors la qualification de « viol » ou de « agression sexuelle » ne sera pas forcément identifié. Cela pose problème pour MacKinnon, car même si

l'accord a été donné, le recours exclusif au « consentement » omet la structure oppressive dans laquelle une femme a donné son accord²². En effet, les contraintes sociales et les rapports de pouvoir inégaux font que le recours au « consentement » comme critère d'évaluation morale ou juridique contribue à invisibiliser l'oppression vécue²³. Pour l'autrice, le consentement sexuel advient toujours dans des conditions sociales et structurelles marquées par des rapports de pouvoirs.

Ne porter son attention que sur l'état d'esprit, les paroles et les gestes de B, comme si B était indépendant de A, de son pouvoir et de sa manière d'en user. Le consentement n'est rien d'autre [...] que l'adaptation multiforme des femmes à l'inégalité – celles-ci se résignant fréquemment à des rapports sexuels non désirés, parce que la résistance est impossible, inutile, voire dangereuse²⁴.

La thèse de Alonso, de la même manière, en fondant des obligations interpersonnelles sur le renforcement de la confiance, présuppose une symétrie dans l'agentivité des participants, une symétrie inexistante dans les contextes de domination de genre. En focalisant l'analyse normative sur celui qui renforce ou non la confiance tout en invisibilisant l'oppression vécue par certains groupes de personnes, nous déplaçons la responsabilité morale et nous risquons de la faire peser de manière inégalitaire sur le dos de la personne opprimée. Si nous admettons la thèse défendue par MacKinnon, le problème n'est pas seulement, comme nous l'avions présenté dans la section plus haut, que le renforcement négligé de la confiance peut être une interprétation erronée qui découle de normes genrées, mais que toute tentative de fonder des obligations interpersonnelles dans l'action commune sur le renforcement ou non de la confiance, présuppose une égalité en termes de pouvoir qui est absente en contexte d'oppression. Ainsi, le cas du consentement sexuel met en lumière une limite à la thèse de Facundo Alonso. Même si l'auteur n'affirme pas explicitement que sa thèse est universalisable, le fait qu'il ne tienne pas compte du contexte social dans lequel s'inscrivent les relations interpersonnelles, omet que ces dernières sont traversées par des rapports de pouvoir et que les obligations morales qu'il présente n'en sont pas exemptes. Si les obligations

interpersonnelles qu'il propose au moyen des principes D* et L* ne peuvent s'appliquer de manière juste et égalitaire dans ce cas, nous pouvons légitimement nous demander si les obligations interpersonnelles s'annulent seulement en cas de circonstances particulières, telles que le danger imminent, la coercition, la manipulation, etc.

2.3. Limites des circonstances particulières (manipulation, coercition, danger imminent, etc.)

Cela nous mène à une autre faille dans l'article de Alonso, celle de la portée trop limitée des circonstances particulières qui autorisent le non-respect des principes moraux D* et L*. Selon Alonso, les circonstances spéciales (manipulation, coercition, danger imminent, etc.) rendent le désengagement vers l'action commune par l'agent légitime et justifié²⁵. Cependant, la liberté réelle de se désengager n'est pas égale pour tous. En effet, les coûts du désengagement peuvent être supérieurs aux coûts de la persistance dans l'intention partagée et dans l'action commune. Une personne peut vivre de la coercition, et tout en sachant que cette coercition justifie moralement son désengagement, prendre la décision de poursuivre dans l'action commune en toute connaissance de cause (en ayant conscience de la coercition vécue, par exemple), en raison du fait que son désengagement aurait des conséquences néfastes sur elle, qu'elles soient réputationnelles, économiques, etc. Les personnes opprimées, dont la liberté réelle de choix est déjà limitée par des rapports de pouvoir, ne sont pas véritablement libérées de la contrainte de poursuivre dans l'action commune, même en cas de circonstances particulières, qui sont pourtant censées annuler les obligations morales. Pour ces personnes, reconnaître qu'une situation est injuste (coercition, manipulation, etc.) ne suffit pas à leur donner les moyens concrets d'y échapper.

Afin de démontrer cela, nous pouvons présenter une mise en situation décrite par Catharine MacKinnon : les cas de coercition dans le milieu du travail, entre des employeurs qui sont des hommes et des employées qui sont des femmes²⁶. Un de ses exemples porte plus précisément sur un employeur qui exige des rapports sexuels en échange d'avantages professionnels, etc. Dans ce cas, la coercition est explicite,

car l'employeur exerce une contrainte sur la salariée, elle peut craindre les conséquences matérielles si elle ne se conforme pas à ses attentes et se sentir contrainte de céder à l'action commune. D'autre part, même si l'employée refuse les avances de son employeur, ce dernier peut instrumentaliser certains de ses comportements, comme un sourire, le fait de rigoler à ses blagues, des compliments platoniques, comme étant un renforcement de sa confiance. En effet, à la suite du refus de l'employée de faire sa part dans l'action commune, ici un rapport sexuel, il pourrait exiger des réparations pour les fausses attentes qu'il considère qu'elle a créées de par ces agissements : « Women's most common response [...] letting the man's ego off the hook skillfully by appearing flattered in the hope he will be satisfied and stop. These responses may be interpreted as encouragement or even as provocation²⁷ ». Comme l'énonce MacKinnon dans cette citation, l'employée peut avoir agi poliment et respectueusement pour tenter de détourner ou minimiser les avances de son employeur. Pourtant, ces gestes qui étaient destinés à ce qu'elle se protège de la situation, ont été interprétés comme un encouragement, un renforcement de la confiance de l'employeur et ce dernier peut la tenir responsable d'avoir généré de fausses attentes. Selon Alonso, dans des circonstances particulières comme celles-ci, les principes moraux D* et L* sont annulés, car il s'agit de coercition. Or, même si l'employée peut légitimement ne pas s'engager dans des mesures de réparation et de compensation prévues par le principe L*, car il s'agit de circonstances particulières (coercition), les conséquences matérielles qui feraient suite à la non-réparation des fausses attentes, comme celle de vivre une situation de précarité financière, de ne pas réussir à nourrir ses enfants, etc., peut venir contraindre, empêcher l'employée au point où elle va compenser le tort quand même. Cet exemple de MacKinnon démontre les limites de l'exemption des devoirs moraux en contexte de coercition, car les rapports de pouvoirs structurés par l'oppression genrée limite la liberté réelle des femmes de s'extraire de situations d'injustice. Alonso ne prend pas en compte les contextes dans lesquels se retirer de l'action commune ou ne pas respecter les principes D* et L* est plus coûteux, même quand il s'agit de « circonstances particulières » (coercition, manipulation, danger imminent, etc.). Ainsi, même

lorsqu'il est possible d'annuler les obligations interpersonnelles, cela ne permet pas d'échapper aux contraintes réelles de l'oppression patriarcale.

De cette façon, il paraît nécessaire d'élargir la catégorie des circonstances particulières prévue par Alonso. Les cas de coercition, manipulation, danger imminent, etc., sont trop limités et ne permettent pas de rendre justice aux situations dans lesquelles les rapports de pouvoir structurent l'agentivité des individus et limitent la possibilité réelle de se retirer d'une action commune. Ainsi, nous proposons l'introduction d'un troisième principe moral, qui s'ajouterait aux principes D* et L* : le principe N (le principe de « neutralité morale »). Le principe N affirme que lorsqu'une action commune concerne une activité à caractère sexuel, le retrait de l'intention, autrement dit, le retrait du consentement, doit être considéré comme moralement neutre, indépendamment du fait qu'il y a eu un renforcement de la confiance. Ainsi, lorsqu'il s'agit d'activités à caractère sexuel, le maintien ou le retrait du consentement ne peut jamais être soumis aux obligations interpersonnelles mises de l'avant par Alonso, car ils risquent de reproduire ou d'accentuer des injustices structurelles. Par ailleurs, bien qu'il soit possible d'envisager que le principe de neutralité morale (N) puisse s'appliquer à des types d'activités autres que des activités à caractère sexuel, il s'agissait, dans le cadre de cet article, de traiter précisément du problème que la thèse de Facundo Alonso pose sur le consentement sexuel. Celui-ci constituant un enjeu spécifique au sein de la philosophie politique féministe.

Conclusion

L'analyse de la thèse de Facundo Alonso à la lumière des travaux féministes révèle que fonder les obligations interpersonnelles sur le renforcement de la confiance, sans prendre en compte les rapports de pouvoir et les contextes d'oppression, reproduit une inégalité de genre et une inégalité face à la responsabilité morale. Les principes D* et L*, conçus pour encadrer les obligations liées à l'action commune, imposent des coûts plus lourds aux femmes, en particulier dans des situations de consentement sexuel, où les normes sociales et sexistes

interprètent et instrumentalisent leurs comportements. Les « circonstances particulières » prévues par Alonso, telles que la coercition, la manipulation ou le danger imminent, restent trop limitées pour protéger réellement les agents opprimés, car elles ne tiennent pas compte de l'influence des rapports de pouvoir structurels. En effet, il n'est pas possible de se libérer de l'oppression simplement en refusant de respecter certains principes moraux, puisque ce refus ne fait pas disparaître les structures de pouvoirs qui pèsent sur certains agents. Limiter la possibilité de s'extraire des obligations morales seulement dans des cas « extrêmes » revient à invisibiliser les injustices structurelles vécues au quotidien par des personnes opprimées, comme les femmes. L'existence même d'oppression patriarcale constitue à priori un contexte non-idéal, celui d'injustices basées sur le genre et celles-ci existent en dehors des sphères de danger imminent, de manipulation, de coercition, etc., l'oppression s'articule aussi au travers des impératifs latents et constants qui pèsent sur les femmes et limitent leur agentivité.

Enfin, pour rendre justice à la rigueur argumentative de la thèse de Alonso, nous avons proposé une solution aux problèmes soulevés tout au long de cet article. Alonso affirme que les obligations interpersonnelles ne sont pas intrinsèques à l'intention partagée. Selon lui, l'intention partagée implique essentiellement d'importantes relations de confiance mutuelle (*reliance*) entre les participants, et ces relations de confiance mutuelle engendrent, en l'absence de circonstances particulières, des obligations interpersonnelles entre les participants²⁸. Toutefois, il est primordial d'élargir les circonstances particulières. En effet, en ajoutant un troisième principe moral (en plus du principe L* et du principe D*) : le principe N de « neutralité morale » qui stipule la neutralité morale du retrait du consentement sexuel, que dans les cas où l'action commune est une activité à caractère sexuel, il n'y a jamais d'obligations morales à la non-persistance d'une intention, même à la suite du renforcement de la confiance de son ou sa partenaire.

1. Facundo Alonso, « Shared Intention, Reliance, and Interpersonal Obligations ». (2015).

2. Margaret Gilbert, *On Social Facts*. Princeton University Press, (1989).

3. Michael Bratman, « Shared Intention ». *Ethics*, vol. 104, no. 1, (1993), p. 97-113.
4. Margaret Gilbert, *On Social Facts*. Princeton University Press, (1989).
5. Michael Bratman, « Shared Intention ». *Ethics*, vol. 104, no. 1, (1993), p. 97-113.
6. Facundo Alonso, « Shared Intention, Reliance, and Interpersonal Obligations ». (2015), p. 458.
7. *Ibid.*
8. Thomas Scanlon, *What We Owe to Each Other*. Harvard University Press. (1998).
9. Facundo Alonso, « Shared Intention, Reliance, and Interpersonal Obligations ». (2015), p. 470.
10. *Ibid.*, p. 446.
11. *Ibid.*
12. *Ibid.*
13. *Ibid.*, p. 470.
14. *Ibid.*
15. *Ibid.*
16. *Ibid.*
17. *Ibid.*
18. Manon Garcia, *La conversation des sexes. Philosophie du consentement*. Paris : Climats (2021)
19. Maxime Tremblay, « Manon Garcia, La conversation des sexes. Philosophie du consentement. Paris, Climats, 2021, 309 p ». *Laval théologique et philosophique*, volume 78, numéro 1. (2022); p. 191.
20. Catharine Mackinnon, « The Liberal State » dans *Towards a feminist theory of the state*. (1989).
21. Catharine Mackinnon, *Le viol redéfinit. Vers l'égalité, contre le consentement*. Paris, Flammarion, Climats. (2023).
22. *Ibid.*
23. Johanna Lenne-Cornuez, « Le consentement, un concept nocif? À propos de : Catharine A. MacKinnon, *Le viol redéfinit. Vers l'égalité, contre le consentement*, Flammarion ». (2024).
24. *Ibid.*
25. Facundo Alonso, « Shared Intention, Reliance, and Interpersonal Obligations ». (2015).
26. Catharine Mackinnon, *Sexual Harrasment on Working Women – A Case of Sex Discrimination*. (1978).

27. *Ibid.*, p. 48.

28. Facundo Alonso, « Shared Intention, Reliance, and Interpersonal Obligations ». (2015).

Dépasser la résilience épistémique : une solution collective au piège du pessimisme

PIERRE-OLIVIER FORTIN, *Université Laval*

RÉSUMÉ : De nombreux auteurs ont souligné l'importance du caractère autoréalisateur de plusieurs forces d'oppression. Un exemple de ce phénomène est le piège du pessimisme. Ce dernier est un cercle vicieux au sein duquel l'agent est détourné de s'engager dans des objectifs longs et difficiles en raison du pessimisme qu'il adopte face aux preuves épistémiques. Par pessimisme, on entend l'attitude par laquelle on conclut en la défaveur de notre réussite. Or, en renonçant à ses buts, l'agent renforce les preuves à l'origine de son pessimisme. Jennifer Morton propose qu'il soit possible de sortir du piège du pessimisme par l'optimisme, comprise comme la disposition à croire en son succès malgré la présence de preuves contraires. Mais comment justifier l'optimisme ? Morton justifie son adoption par l'approche de la résilience épistémique. Dans cet article, nous revenons sur sa position afin de démontrer que la résilience épistémique ne permet pas de justifier adéquatement l'optimisme pour une personne opprimée. Nous soutenons toutefois que l'intuition de Morton selon laquelle il faudrait se tourner vers le collectif pour justifier adéquatement l'optimisme est juste. Pour donner suite à cette intuition, nous défendons qu'adapter la perspective sartrienne de la croyance de Berislav Marušić au niveau collectif permette d'y justifier l'optimisme.

Introduction

Que ce soit par le prisme de forces économiques, psychologiques ou matérielles, l'oppression est susceptible d'investir tous les aspects de la vie de ceux et celles qui en sont victimes¹. Nombre de ces forces

peuvent être difficiles à déceler puisqu'elles limitent les choix des individus tout en laissant croire qu'elles sont le fruit du libre arbitre. Cela se manifeste entre autres par le phénomène de prise en étau (*double bind*). Marilyn Frye le définit comme une situation dans laquelle tous les choix qui s'offrent à l'individu lui sont dommageables². Par exemple, dans de nombreuses situations, les intérêts personnels des individus opprimés coïncident avec la nécessité de se conformer aux normes oppressives. Ils doivent donc choisir entre faire avancer leurs intérêts personnels et endosser des normes oppressives ou bien refuser de les endosser et passer à côté de l'opportunité de faire avancer leurs intérêts³. Il existe une autre manifestation de l'oppression au niveau de la décision des agents qui n'a pas encore fait l'objet d'une attention suffisante de la part de la communauté philosophique : le piège du pessimisme (*pessimism trap*).

Le piège du pessimisme, théorisé par Jennifer Morton dans son article *Resisting Pessimism Traps : The Limits of Believing in Oneself*, trouve sa genèse dans la prise en compte d'une donnée importante des sciences sociales⁴. Selon certains psychologues et économistes, le pessimisme est autoréalisateur et tient un rôle important dans le maintien et le renforcement de l'oppression. Par pessimisme, on entend l'attitude par laquelle on conclut en défaveur de notre réussite ou de celle des autres. L'exemple le plus évocateur est celui de la menace du stéréotype (*Stereotypical threat*). Lorsqu'une personne opprimée performe, elle peut être habitée par la peur de confirmer les stéréotypes à l'encontre de son groupe. Or, cette peur affecte négativement sa performance de sorte qu'elle a de meilleures chances d'échouer⁵. En cas d'échec, la confiance en soi de l'agent est diminuée et le stéréotype qu'il essayait d'éviter est renforcé. La prochaine fois qu'il devra atteindre un but similaire, les stéréotypes à son encontre seront renforcés et il aura encore moins confiance en ses chances de réussite. Il risque donc de moins bien performer et ainsi de suite⁶.

Le piège du pessimisme, en tant que manifestation du caractère autoréalisateur du pessimisme, est très proche du phénomène de menace du stéréotype expliqué à l'instant. Toutefois, contrairement à ce dernier, le piège du pessimisme influe sur la capacité à choisir un objectif plutôt que sur la capacité à performer dans l'atteinte d'un objectif.

Supposons qu'un agent opprimé (*A₀*) doit choisir entre entreprendre un but long, de grande valeur et dont les chances de réussite sont basses (*B₁*), et un but relativement facile, d'une plus petite valeur et dont les chances de réussites sont élevées (*B₂*). Supposons également que parmi les preuves qui dictent ses chances d'atteindre *B₁* se trouve l'observation que les personnes de son groupe social n'atteignent généralement pas cet objectif. Dans cette situation, une personne tombe dans le piège du pessimisme lorsqu'elle adopte une vision pessimiste de ses chances d'atteindre *B₁* en raison de preuves créées par le contexte oppressif et choisit plutôt l'option *B₂*. Ce faisant, elle confirme et renforce à ses yeux et à ceux des membres de son groupe les preuves selon lesquelles les personnes de son groupe social échouent dans l'atteinte de *B₂*.

Trouver une échappatoire au piège du pessimisme est d'une importance capitale pour les personnes opprimées pour deux raisons. Tout d'abord, entreprendre des buts longs et difficiles peut, en cas de réussite, changer significativement les conditions de vie des individus. Ensuite, l'atteinte d'un but long et difficile fournit une preuve aux autres membres du groupe social opprimé que l'atteinte de tels objectifs leur est possible. Malheureusement, il est difficile d'expliquer comment ce dernier pourrait être combattu. Constatant que de nombreuses études et personnes influentes soutiennent que l'optimisme est bénéfique pour surpasser les conséquences de l'oppression, Morton propose qu'elle pourrait bien être la solution. Comprise comme la disposition à croire en son succès malgré la présence de preuves indiquant l'inverse⁷, l'optimisme permettrait aux personnes opprimées de surmonter le piège du pessimisme en leur permettant de poursuivre des objectifs longs et difficiles bien que les preuves soient contre elles. Or, comment justifier l'optimisme dans des situations sujettes au piège du pessimisme ? Afin de répondre à la question, nous partirons de l'article de Morton afin d'en faire la critique et la dépasser. Dans la première partie de cet article, nous exposons les théories morales et pragmatiques justifiant l'optimisme que Morton rejette et la justification de l'optimisme qu'elle propose. Dans la seconde section, nous développons deux critiques à l'égard de la théorie de Morton. Nous en concluons qu'il ne semble pas possible de surmonter individuellement le piège du pessi-

misme par l'optimisme. Dans la troisième section, nous nous tournons vers l'action collective afin d'examiner si l'optimisme y est justifiable. Il nous apparaît que la perspective sartrienne de Marušić permet de justifier l'optimisme au niveau collectif.

1. Les justifications morales, pragmatiques et la résilience épistémique

1.1. Les limites de l'optimisme

Malgré les promesses quant aux vertus de l'optimisme, Morton arrive à l'évidence qu'il n'y a en réalité aucune raison pragmatique ou morale satisfaisante qui justifierait qu'un individu opprimé pris dans le piège du pessimisme soit optimiste en ses chances d'atteindre *BI* lorsque les preuves sont contre lui. Elle arrive à cette conclusion en analysant et en rejetant les diverses théories soutenant l'inverse.

Pour ce qui est des théories basées sur des arguments moraux, l'autrice leur reproche principalement trois choses. Premièrement, certaines d'entre elles placent le fardeau de lutter contre l'oppression sur ses victimes plutôt que sur ses instigateurs. Or, non seulement ne sont-elles pas responsables de l'état des choses, mais il est également déraisonnable de faire reposer les risques qu'implique la lutte sur les personnes les plus vulnérables⁸. Par la suite, certaines ne prennent pas au sérieux que le coût de l'échec peut être beaucoup plus grand pour une personne vulnérable⁹. Finalement, certaines théories ont tort d'attribuer une faute morale à l'individu opprimé en raison de sa prise en compte de stéréotypes comme preuves de ses chances de réussite. Morton reconnaît qu'en réfléchissant aux chances de réussite d'une autre personne, nous serions moralement condamnables de penser qu'elle ne réussira pas du fait de son appartenance à un groupe. Toutefois, du point de vue des personnes opprimées, ce stéréotype est bien plus qu'une croyance condamnable, c'est un fait. À leurs yeux, ces stéréotypes sont une preuve que des forces externes réduisent leur capacité d'agir et de réussir. En ce sens, prendre en compte ces données n'est pas une faute morale pour l'individu opprimé¹⁰.

Pour ce qui est des théories basées sur des arguments pragmatiques, Morton leur reproche principalement deux choses. Dans un premier temps, elles ne prennent pas en compte le coût d'opportunité (*opportu-*

nity cost) que représente le choix de *BI* pour une personne opprimée¹¹. Par coût d'opportunité, l'auteur entend les opportunités qui ne pourront être poursuivies du fait de la décision d'entreprendre un certain objectif. Deuxièmement, comme certaines théories qui avancent des arguments moraux, certaines théories pragmatiques négligent le coût de l'échec dans l'atteinte d'un but long et difficile pour une personne opprimée¹².

1.2. La résilience épistémique

Considérant qu'il est impossible de justifier un optimisme contre les évidences afin de surmonter le piège du pessimisme, faut-il abandonner tout recours à l'optimisme? Morton affirme qu'il serait dommage d'abandonner l'optimisme en raison des nombreux avantages qui lui sont attribués. Elle propose donc sa propre théorie. À l'inverse de celles abordées précédemment, celle-ci prend en compte l'évidentialisme dans son explication de la possibilité pour *Ao* de faire preuve d'optimisme. Par évidentialisme, Morton entend « the theory that in forming beliefs about *p* one should only be responsive to the evidence concerning the truth of *p*¹³ ». En d'autres mots, la théorie de Morton rend compte des conditions au sein desquelles *Ao* peut faire preuve d'optimisme, sans que son attitude soit en contradiction avec les preuves qui lui sont disponibles. Ce que propose la philosophe consiste en une adaptation du modèle de la résilience épistémique développé avec Sarah Paul dans *Grit*¹⁴. Toutefois, comme nous le verrons dans la section suivante, la solution proposée est peu convaincante.

1.3. Justifier la détermination

Dans leur texte commun, Morton et Paul s'intéressent au concept de détermination (*Grit*). Par celui-ci, elles entendent la capacité de persister dans l'atteinte d'un but long et difficile lorsque les preuves sont contre nous. Elles s'intéressent au concept puisqu'il est pratique pour l'agent, mais également difficilement justifiable au niveau épistémique. Les autrices proposent une théorie qui permettrait de persévérer malgré les preuves tout en respectant l'évidentialisme.

Avant de survoler la proposition, il nous faut rapidement expliciter

pour quelles raisons il est difficile de justifier épistémiquement la détermination lorsque les preuves sont contre nous. La source de cette difficulté réside au sein du modèle de construction des préférences auquel Morton et Paul souscrivent. Selon elles, la préférence pour un objectif est composée par la valeur attribuée à l'objectif ainsi qu'aux chances de l'atteindre. Il en résulte que nous sommes parfois rationnellement obligés de changer d'objectif lorsqu'un autre s'offrant à nous a moins de valeur, mais de bien meilleures chances de réussite. Or, si tel est le cas, il est difficile de s'imaginer que qui que ce soit fait preuve de détermination et atteint des objectifs difficiles. En effet, sachant que nous ne sommes jamais absolument obligés de poursuivre un objectif et qu'il y aura toujours à notre portée d'autres objectifs ayant une moindre valeur, mais des chances de réussite supérieures, il semblerait que nous ne serions jamais justifiés de poursuivre des objectifs malgré les preuves d'échec¹⁵.

Afin que l'agent reste sensible aux preuves sans pour autant abandonner la détermination, les autrices avancent que nous devons la comprendre sous la forme de la résilience épistémique. Par résilience épistémique, elles entendent une certaine inertie face aux preuves. Les limites de cette dernière sont dictées par un seuil de preuve (*evidential threshold*). Celui-ci représente le niveau de preuve d'échec au-delà duquel il est nécessaire de reconsidérer ses buts et au-dessous duquel nous sommes justifiés de persévérer¹⁶. Les autrices nous mettent toutefois en garde qu'il n'est pas question d'uniquement considérer les preuves lorsque celles-ci dépassent le seuil. Lorsque nos preuves d'échecs sont en dessous du seuil, nous devrions tout de même les considérer afin qu'ils nous outillent quant aux moyens à adopter pour atteindre notre objectif. Ce qui guide l'emplacement de notre seuil de preuve ce sont nos politiques de preuves (*evidentials policies*)¹⁷. Lorsque nos politiques de preuves sont compatibles avec la détermination (*grit-friendly*), notre seuil de preuve sera élevé et nous ferons preuve de résilience épistémique.

Par le concept de seuil de preuve, le modèle de la résilience épistémique permet d'atteindre un point d'équilibre entre la nécessité épistémologique de considérer les preuves et les avantages pratiques de la

détermination. Davantage aurait à être dit sur cette proposition. Toutefois, puisque nous abordons la théorie élaborée dans *Grit* pour mieux comprendre son adaptation au problème du piège du pessimisme, il est suffisant de l'avoir rapidement résumé.

1.4. Adaptation

Alors que la théorie de la détermination s'intéressait aux conditions dans lesquelles nous sommes justifiés de persévérer dans l'atteinte d'un objectif difficile, le piège du pessimisme se situe à une étape antérieure. En effet, il se manifeste au niveau de la décision de l'objectif à poursuivre. Malgré cette différence, Morton croit que la théorie de la résilience épistémique pourrait être adaptée au piège du pessimisme puisqu'elle respecte l'évidentialisme tout en permettant d'aller à l'encontre des preuves.

Comme mentionné précédemment, il semble impossible de justifier l'optimisme en allant à l'encontre de l'évidentialisme. Pour que ce soit possible, il faudrait avoir une situation dans laquelle les preuves de réussite sont à la fois positives et négatives. Pour Morton, de telles situations existent. En effet, parfois, l'interprétation des preuves tombe dans le seuil de désaccord raisonnable (*threshold of reasonable disagreement*). C'est-à-dire, une situation où deux observateurs raisonnables pourraient interpréter les preuves de façons opposées. Dans de telles situations, Morton affirme qu'un agent serait épistémiquement justifié d'agir comme si les chances étaient pour ou contre lui. Un agent étant dans une telle situation pourrait donc légitimement adopter un seuil de preuve élevé et être optimiste quant à ses chances de réussite. Inversement, il pourrait également adopter un seuil de preuve bas et être pessimiste quant à ses chances de réussite. En d'autres mots, Morton affirme que, dans une situation où deux observateurs désintéressés peuvent différer quant à savoir si A_0 a de grandes chances d'atteindre B_1 , A_0 est justifié d'agir en accord avec une interprétation optimiste de ses chances de succès¹⁸.

La conclusion de l'autrice est donc qu'il est possible de faire preuve d'optimisme malgré le piège du pessimisme, à condition que deux observateurs puissent différer quant à l'interprétation des preuves indi-

quant la possibilité d'atteindre *BI*. Si les avantages conférés à l'optimisme sont vrais, de nombreuses personnes atteindront leur objectif et par le fait même, augmenteront leur confiance en soi et fourniront une preuve aux personnes de leur groupe sociale que de tels projets leur sont accessibles. Toutefois, comme le reconnaît Morton, les conditions justifiant l'optimisme sont rarement réunies. De sorte qu'il est peu probable que le piège du pessimisme soit affaibli de façon importante.

2. Les failles de la résilience épistémique

Malgré la rigueur de la position défendue par Morton, plusieurs critiques peuvent lui être adressées. Premièrement, l'appel aux témoins désintéressés pose problème, et cela encore plus en situation d'oppression. Deuxièmement, la situation décrite par Morton dans laquelle l'agent est justifié de faire preuve d'optimisme le pousse à agir de façon téméraire, ce qui peut être particulièrement dommageable pour une personne opprimée. Comme nous le verrons, ces deux critiques nous mènent à rejeter les conditions établies par Morton justifiant l'optimisme et nous poussent à conclure qu'il est, jusqu'à preuve du contraire, impossible pour un agent confronté au piège du pessimisme de faire preuve d'optimisme.

2.1. Se désintéresser des désintéressés

Morton affirme qu'il est légitime pour une personne opprimée d'être optimiste et d'agir comme tel lorsque nos preuves de réussite dans l'atteinte de *BI* sont ambiguës. Le critère qui permet de déterminer une telle situation est la possibilité pour deux observateurs désintéressés de tirer des conclusions raisonnables, mais différentes quant à nos chances de réussite dans l'atteinte de *BI*. Cette édification de l'observateur désintéressé comme source de légitimation de l'optimisme nous apparaît problématique pour deux raisons. Premièrement, le recours aux témoins désintéressés est impossible. Deuxièmement, quand bien même il serait possible, il serait particulièrement problématique pour des agents opprimés.

Afin de comprendre pourquoi l'appel au raisonnement d'un observateur désintéressé est impossible, il faut exposer ce que sous-entend

le concept. Dans le sens fort du terme, une personne désintéressée n'a aucun intérêt direct et indirect envers la situation, de sorte qu'elle est objective vis-à-vis de celle-ci. Pour que cela soit possible, il faut qu'elle adopte un point de vue de nulle part. C'est-à-dire, un point de vue non situé, dépourvu de toute influence géographique, politique ou culturelle. Or nous considérons qu'il est impossible d'avoir accès aux jugements d'un tel observateur puisque nous pensons toujours à partir de notre situation et de ses influences sur notre cognition. De plus, quand bien même il serait possible d'outrepasser sa situation, cela serait beaucoup trop exigeant pour l'agent. En effet, il faudrait que celui-ci ait conscience de l'ensemble des influences de sa situation pour les nier.

On pourrait toutefois nous faire remarquer qu'une interprétation faible du terme « désintéressé » se limitant à l'absence d'intérêt direct permettrait l'application du critère proposé. En effet, de cette façon, les exigences sont beaucoup moins élevées et le point de vue de nulle part n'est pas requis. Il faudrait tout simplement s'imaginer ou demander l'avis d'un inconnu observant notre situation. Toutefois, même avec cette interprétation, la proposition reste problématique puisque les observateurs désintéressés ne pourraient pas être du même groupe social que l'agent. Le piège du pessimisme dont il est question dans l'article de Morton est celui subi par les personnes opprimées. Le surpasser est présenté comme un moyen de lutter contre l'oppression puisqu'en réussissant des objectifs difficiles par les bienfaits de l'optimisme, l'agent fournit une preuve à soi-même ainsi qu'aux membres de son groupe que de tels objectifs leur sont possibles. De ce fait, une personne du même groupe social que l'agent a un intérêt direct à ce qu'il surpasse le piège du pessimisme lorsqu'il le peut. Il en découle que, quand bien même nous acceptons une conception faible de la personne désintéressée, cette dernière ne peut pas être du même groupe social que l'agent puisqu'elle aurait un intérêt direct à sa réussite. Mais pourquoi est-ce problématique que l'observateur désintéressé ne soit pas du même groupe social ? Puisque cela a un impact important sur la qualité de son interprétation des preuves. Nous avons affirmé que ce qu'il nous est possible de savoir est influencé par notre situation. Or, dans une société qui est traversée par des forces oppressives, ce que nous avons

la capacité de connaître est influencé par celles-ci. De sorte que notre situation sociale est « une condition de la possibilité et une limite à ce que l'on peut connaître¹⁹ ». En accord avec cela, de nombreuses féministes telles que Patricia Hill-Collins²⁰ ont affirmé que les opprimées ont un savoir qui leur est propre. Si l'observateur désintéressé n'a pas vécu le contexte d'oppression de l'agent pris dans le piège du pessimisme, il n'aura pas accès à ce savoir. N'y ayant pas accès, il n'est pas exagéré de croire que l'observateur désintéressé sous-évaluera certaines preuves et en passera d'autres sous silence. Pas parce qu'il est de mauvaise foi, mais parce que n'ayant pas la connaissance propre d'un opprimé concernant les façons dont l'oppression se manifeste, il peut très bien passer à côté de certaines preuves. L'appel à un observateur désintéressé apparaît alors paradoxal puisque le point de vue le plus approprié apparaît plutôt être celui de l'intéressé, dans la mesure où celui-ci aurait fait l'expérience de la même oppression que l'agent pris au sein du piège du pessimisme.

On pourrait nous objecter que, bien que les opprimés possèdent un accès privilégié à certaines connaissances, on ne peut en déduire qu'un témoin désintéressé serait nécessairement moins fiable lorsqu'il est question de déterminer si un objectif est viable pour une personne opprimée. Il est possible que les connaissances auxquelles les opprimés ont un accès privilégié ne se rapportent pas nécessairement aux projets qui leur sont raisonnables d'entreprendre. En d'autres mots, leurs connaissances particulières pourraient n'être d'aucune utilité quant à l'évaluation des preuves relatives à certains objectifs. Cette remarque est recevable pour les situations au sein desquelles les preuves de réussite de *Ao* dans l'atteinte de *BI* n'ont aucun lien avec sa situation d'oppression. Dans ces cas, les connaissances particulières d'un témoin partageant la même situation que *Ao* ne seraient pas à privilégier vis-à-vis de celles d'un témoin désintéressé. Toutefois, cette objection néglige l'élément central du piège du pessimisme. Ce qui empêche celui qui en est prisonnier de s'engager dans des objectifs qui lui permettraient d'améliorer sa situation et celle de son groupe, ce n'est pas la présence de n'importe quelle preuve indiquant une haute probabilité d'échec. Si telle était le cas, il n'y aurait tout simplement pas de piège du pes-

simisme tel que théorisé par Morton. Comme dit précédemment, ce dernier survient lorsque Ao se détourne de $B1$ pour $B2$ en raison de preuves relatives aux chances de succès de son groupe d'appartenance, ces preuves étant le résultat de forces oppressives. De ce fait, si nous reconnaissons que les personnes opprimées ont un savoir privilégié vis-à-vis des façons dont s'exprime leur oppression, et que les preuves menant au piège du pessimisme font nécessairement partie de celles-ci, un témoin étant dans la même situation que Ao sera toujours plus précis dans l'évaluation des preuves qu'un témoin désintéressé.

En conclusion, il nous est apparu que le recours à des observateurs désintéressés, que l'on comprenne « désintéressé » dans un sens fort ou faible, ne permet pas à l'agent de déterminer si sa situation tombe dans *l'evidential threshold of reasonable disagreement*. À nos yeux, pour améliorer la théorie, il faudrait enlever la notion d'observateur désintéressé. Au contraire, il faudrait que l'observateur soit intéressé dans la mesure où il est opprimé de la même façon que l'agent pris dans le piège du pessimisme. De cette façon, l'agent pourrait être autorisé à faire preuve d'optimisme si deux personnes étant dans la même situation que lui sont en désaccord quant à ses chances d'atteindre $B1$. Bien qu'elle permette d'amender la théorie de Morton, la nécessité d'un désaccord, entre deux témoins étant dans la même situation d'oppression que Ao , rend les conditions au sein desquelles une sortie du piège du pessimisme est possible d'autant plus rare. Si nos connaissances dépendent en partie de notre situation sociale et que les deux témoins partagent la même, il est probable que leurs évaluations des preuves soient bien plus souvent en accords que celles de deux témoins désintéressés. En d'autres termes, le recours aux témoins partageant la situation de l'agent rend *l'evidential threshold of reasonable disagreement* encore plus étroit.

2.2. *La prudence est de mise*

Admettons que nous passions outre les critiques adressées à l'instant et que nous acceptions le critère d'observateur désintéressé, nous pensons que ce que propose Morton est tout de même problématique. En effet, nous affirmons que dans la situation décrite par Morton, il

est préférable pour l'agent opprimé d'être pessimiste, malgré qu'il soit épistémiquement justifié d'être optimiste.

Ayant proposé dans la section précédente des modifications de la théorie de Morton que nous ne prendrons pas en compte ici, commençons par rappeler rapidement ce qu'est le piège du pessimisme ainsi que la situation dans laquelle Morton justifie l'optimisme chez une personne opprimée. Cela nous permettra d'avoir à l'esprit une vision nette de la position de Morton, afin de mieux saisir la critique que nous lui adressons. Le piège du pessimisme est une situation dans laquelle un agent opprimé (*Ao*) doit choisir entre un but long, risqué et de haute valeur (*B1*) et un autre moins risqué et de moindre valeur (*B2*). Les preuves qui lui sont disponibles, par exemple que les membres de son groupe n'atteignent jamais *B1*, l'amènent à être pessimiste quant à ses chances d'atteindre *B1*. Il choisit donc de poursuivre *B2*. Or, ce faisant, il confirme et renforce les preuves l'ayant amené à être pessimiste quant à *B1*. Acceptant que l'optimisme est une façon de se sortir de ce cercle vicieux, mais ne voulant pas aller à l'encontre de la thèse évidentialiste, Morton affirme que dans une situation particulière, il est justifié pour *Ao* d'être optimiste vis-à-vis de ses chances d'atteindre *B1*. *Ao* pourrait faire preuve d'optimisme sans enfreindre la thèse évidentialiste lorsque deux observateurs désintéressés pourraient être en désaccord quant à l'évaluation de ses chances d'atteindre *B1*.

Nous admettons avec Morton qu'il est épistémiquement justifié, lorsque deux choix s'offrent à nous et que les preuves disponibles pointent vers deux directions opposées, d'adopter l'une ou l'autre des deux interprétations. En effet, n'étant pas plus convaincantes l'une que l'autre, les deux ont une valeur égale. Prenons un exemple simple pour le démontrer. Supposons qu'une personne se soit perdue en forêt en suivant des sentiers. Elle arrive soudainement à un embranchement et doit choisir entre deux chemins. En examinant l'environnement qui l'entoure, elle arrive à la conclusion que les preuves qui lui sont disponibles peuvent tout aussi bien pointer vers un chemin plutôt que l'autre. Elle choisit donc un chemin au hasard. Dans cet exemple, il serait illégitime de reprocher à la personne d'avoir choisi un chemin plutôt que l'autre, quand bien même elle aurait pris le mauvais, puisque

les preuves à sa disposition étaient toutes aussi convaincantes pour un comme pour l'autre. Or, bien que nous acceptions ce principe, le piège du pessimisme est plus complexe que l'exemple donné à l'instant, de sorte que nous ne pouvons pas nous limiter à ce principe pour justifier l'optimisme de *Ao* envers *B1*. Dans le piège du pessimisme, l'agent hésite entre deux interprétations des preuves d'un seul objectif qu'il sait être plus risqué que le deuxième qui lui est possible d'adopter. Considérant cette différence, nous affirmons qu'il est plus avantageux pour un agent opprimé d'opter pour la prudence lorsque deux interprétations lui sont possibles, ce qui implique de considérer avec pessimisme ses chances d'atteindre *B1* et de se tourner vers *B2*.

Lorsque l'agent peut légitimement décider de l'interprétation des preuves à adopter, Morton met de l'avant qu'adopter une posture optimiste et s'engager dans *B1* est à privilégier en raison des avantages pratiques que cela aura sur sa situation et celle des membres de son groupe. Or, considérant que 1) *B1* est un objectif long et risqué qui, en cas d'échec, pourrait avoir des retombées drastiques sur l'agent en raison de sa situation précaire, et que 2) ce dernier n'a aucune idée claire de ses chances de réussite, alors, bien que les gains potentiels soient importants, il nous semble préférable pour l'agent de faire preuve de prudence et d'adopter un point de vue pessimiste qui le dirigera vers *B2*. En d'autres mots, nous affirmons que les raisons pratiques d'adopter une attitude optimiste vis-à-vis de *B1* ne sont pas suffisantes lorsque nous les mettons en balance avec l'absence de preuves équivoques et l'ampleur des conséquences en cas d'échec.

Si ce que nous avançons est exact et que même dans la situation décrite par Morton il est préférable pour une personne opprimée de faire preuve de pessimisme, alors il semblerait qu'il n'est pas possible pour un individu de se sortir du piège du pessimisme tout en respectant la thèse évidentialiste. Cela peut sembler vouer les personnes opprimées au piège du pessimisme, et donc, à une détérioration progressive de leur condition. Or, nous croyons le contraire. En effet, une piste ouverte par Morton à la fin de son texte semble être une voie de secours prometteuse.

3. *Un premier pas vers la solution*

Reconnaissant que l'approche de la résilience épistémique permet seulement de justifier l'optimisme dans très peu de cas, Morton propose une autre piste de solution²¹. Alors qu'elle abordait jusqu'ici de quelles façons un agent peut se sortir du piège du pessimisme par l'optimisme, elle propose à la fin de son article que la solution pourrait se trouver au niveau collectif plutôt qu'individuel. La philosophe arrive à cette conclusion en portant attention à la nature des preuves incitant au pessimisme. Comme mentionné précédemment, le pessimisme à l'encontre de *BI* est le produit de preuves indiquant à *Ao* que les personnes de son groupe social ont peu de chances de réussir. Parmi ces preuves se trouvent les échecs des personnes ayant essayé, mais également l'absence de semblables ayant réussi. Les preuves amenant au pessimisme chez l'agent sont donc relatives aux performances du groupe et non de l'individu. En ce sens, peut-être serait-il plus approprié de lutter contre elles par l'action collective. Morton donne comme exemple d'action collective la discrimination positive à l'embauche dans les universités²². Ce moyen permettrait de fournir par l'action collective des preuves de la possibilité pour certains groupes d'atteindre certains objectifs. En participant à des actions collectives, Morton affirme que la confiance des agents serait renforcée par la solidarité qu'ils développent, mais également par leurs réussites partagées. De sorte que l'action collective pourrait permettre un optimisme qui ne dépend plus des chances individuelles de succès, mais plutôt des chances collectives : « This might give rise to a kind of optimism whose basis extends far beyond evidence about how likely I am to succeed but how likely we are to succeed²³ ».

Il n'est pas expliqué en profondeur dans le texte de Morton pourquoi l'action collective permettrait davantage d'encourager l'optimisme. Nous pourrions de ce fait lui rétorquer que ce n'est que reporter le piège du pessimisme à un autre niveau. En effet, il pourrait être soutenu qu'afin de créer des preuves de réussites qui permettent l'optimisme au niveau individuel, les groupes devront réaliser des objectifs longs, difficiles et risqués. De ce fait, ils seront tous aussi sujets au piège du pessimisme que l'individu. Malgré

cela, nous sommes sensibles à l'appel lancé par Morton et voulons y répondre. Afin de vérifier si l'optimisme est possible au niveau de l'action collective, il nous semble qu'un bon point de départ est de tester si les théories rejetées au niveau individuel pourraient expliquer l'optimisme au niveau collectif. Afin de nous insérer dans cette méthode, nous aimerions ouvrir la voie en tentant d'appliquer la perspective sartrienne de la rationalité de la croyance de Marušić au niveau collectif²⁴. Pour se faire, il nous faudra revenir dans un premier temps sur l'argument développé par Marušić ainsi que les raisons qui ont poussé Morton à le rejeter au niveau individuel. Dans un second temps, nous essaierons de déterminer de quelles façons la théorie peut être appliquée à l'action collective tout en évitant les reproches qui lui ont été adressés par Morton au niveau individuel.

3.1. La perspective sartrienne de Marušić

À notre connaissance, Marušić n'aborde pas le piège du pessimisme. Toutefois, il élabore une théorie quant à l'attitude que l'on doit adopter face aux preuves lorsqu'on s'engage dans un objectif. Selon lui, nous pouvons adopter deux attitudes lorsque nous considérons un objectif dans lequel s'engager. Le premier est le raisonnement théorique. Lorsque ce dernier est mobilisé, nous choisissons nos objectifs selon les preuves relatives à nos chances de réussite. La seconde attitude que l'on peut adopter est le raisonnement pratique. Lorsque ce dernier est mobilisé, nous prenons en compte nos raisons non épistémiques dans le choix de l'objectif à atteindre. Ce second type de raisonnement ne laisse pas pour autant de côté les preuves de réussites, toutefois, elles n'occupent plus les mêmes rôles. Alors qu'elles servaient dans le raisonnement théorique à prédire nos actions, elles servent maintenant à pondérer nos raisons pratiques et déterminer les moyens à entreprendre dans l'atteinte de l'objectif choisi²⁵.

Ces deux raisonnements peuvent être appropriés. Toutefois, dans certaines situations, adopter un raisonnement théorique peut être dangereux. Lorsque la situation ne dépend pas de nous, Marušić affirme que nous sommes justifiés d'adopter un raisonnement théorique²⁶. Par

exemple, un individu pourrait décider de participer à un tirage puisqu'il considère que les probabilités qu'il gagne sont élevées²⁷. En revanche, lorsque la situation dépend de nous (*up to us*), c'est-à-dire que nos actions peuvent potentiellement mener à la réalisation de l'objectif, il serait dommageable d'adopter un raisonnement théorique puisque nous nierions par le fait même notre agentivité. En essayant de prévoir nos actions, nous les considérons comme entièrement déterminées par les probabilités et non par notre volonté. Ce faisant, nous ferions preuve de mauvaise foi au sens sartrien du terme puisque nous nous identifierions à un objet dépourvu de la capacité à transcender la facticité. Cette mauvaise foi par le recours unique aux preuves épistémiques est définie chez Marušić par le concept d'évasion épistémique²⁸. Éviter cet écueil est primordial pour le philosophe puisqu'en l'absence d'agentivité, la responsabilité ne peut jamais être reconnue²⁹. Afin d'assumer sa liberté dans une situation qui dépend de nous, il faudrait plutôt décider ce que l'on va faire plutôt que d'essayer de le prévoir. En d'autres mots, il faut adopter un raisonnement pratique.

3.2. Le rejet de la perspective sartrienne de Marušić

La théorie de Marušić semble à première vue permettre aux personnes opprimées de sortir du piège du pessimisme. En effet, à partir du moment où l'atteinte de *BI* dépend de leurs actions, les personnes opprimées sont justifiées de s'y engager sans prendre en compte les preuves selon lesquelles les membres de leur groupe social n'atteignent généralement pas *BI*. Malgré tout, Morton rejette la théorie de Marušić au niveau individuel pour deux raisons.

Premièrement, elle lui reproche d'ignorer *le coût d'opportunité* en reléguant sa prise en compte à de l'évasion épistémique³⁰. Selon la perspective sartrienne de Marušić, quelqu'un qui déciderait de ne pas poursuivre un but avec de faibles chances de réussite puisqu'il ne souhaite pas prendre le risque de payer le coût d'opportunité en vain ferait preuve d'évasion épistémique. Or, selon Morton, quelqu'un qui adopterait ce raisonnement n'est aucunement en train de nier son agentivité. Au contraire, il l'assume en choisissant un but dans lequel il pourra plus efficacement l'investir. Ce faisant, l'agent prendrait non seulement

la responsabilité de ce qu'il fait, mais également de ce qu'il aurait pu faire³¹. Une partie de ce qu'affirme Morton est vraie. En effet, il est exact que quelqu'un qui mettrait en relation le coût d'opportunité d'un objectif et ses chances de l'atteindre dans le but de déterminer l'objectif à poursuivre ferait preuve d'évasion épistémique selon la théorie de Marušić. Malgré tout, le reste de son argumentation pose problème pour deux raisons. D'abord, Morton soutient que la prise en compte du coût d'opportunité dans le choix d'un objectif n'est pas une preuve de négation de l'agentivité. Or, l'argument qu'elle met de l'avant pour soutenir sa position ne permet pas de la justifier. Voici le cœur argumentatif de son propos :

If Julio decides not to pursue higher education because he thinks that someone from his circumstances is unlikely to succeed at doing so, he need not be denying his own agency. He might be thinking that he could more effectively use his agency in the pursuit of other ends that are more likely to yield value³².

Dans ce passage, il ne nous est pas expliqué pourquoi, puisque Julio change d'objectif en raison du coût d'opportunité, il ne nie pas son agentivité. Affirmer qu'il change d'objectif par volonté d'utiliser plus efficacement son agentivité ne prouve aucunement qu'il assume son agentivité puisqu'en fin de compte, ce sont les probabilités qui ont dicté son choix. La perspective sartrienne de Marušić ne nie pas que les personnes peuvent choisir consciemment de prendre en compte les probabilités pour déterminer l'objectif à poursuivre. Ce qu'elle affirme, c'est que le faire revient à nier son agentivité en la reléguant dans les mains des preuves. Ensuite, Morton fait l'erreur de sauter trop rapidement aux conclusions en affirmant que la théorie de Marušić ignore totalement le coût d'opportunité. Il semble qu'au contraire, il est possible de soutenir qu'un argument inspiré de la théorie de Marušić peut le prendre en compte, mais d'une manière différente. Comme mentionné, le raisonnement pratique nous amène à choisir nos buts en fonction de motivations non épistémiques. De ce fait, il peut prendre en compte le coût d'opportunité sans se reposer sur les probabilités de réussite. Par exemple, quelqu'un qui déciderait de ne pas poursuivre un but ambitieux puisque les moyens nécessaires à son obtention ne lui laisseraient

pas le temps d'accomplir d'autres objectifs qu'il valorise également raisonnerait pratiquement sans faire preuve d'évasion épistémique.

Bien que sa première critique ne nous apparaisse pas légitime, sa seconde semble tout à fait juste. Morton reproche à la théorie de Marušić qu'elle ne puisse rendre compte adéquatement de la situation des personnes opprimées³³. Le philosophe affirme que nous devrions être dans le raisonnement pratique quand la situation dépend de nous. Lorsque nous voulons nous engager dans une situation qui ne dépend pas de nous, ou lorsqu'il nous est difficile de le déterminer, nous pouvons l'approcher de deux façons distinctes. Premièrement, nous sommes justifiés d'approcher la situation comme si elle relevait du hasard. Deuxièmement, nous pouvons l'approcher comme si elle dépendait de nous et nous reposer sur l'espoir que le monde coopère. Ces solutions sont problématiques selon Morton puisqu'il est courant qu'il soit difficile de savoir si l'atteinte d'un objectif dépend de nous puisque des facteurs extérieurs au-delà de notre contrôle influent sur le résultat de nos actions. Pour une personne opprimée, cela reviendrait à lui demander d'abandonner une partie importante de ses domaines d'actions aux mains du hasard et à l'espoir que le monde coopère. Or, cela lui serait dommageable. Tout d'abord, il lui serait dangereux de se reposer sur la coopération du monde puisque ce dernier lui est généralement hostile. Ensuite, se fier au hasard peut être extrêmement risqué pour une personne vulnérable puisqu'en cas d'échec, les conséquences peuvent être beaucoup plus grandes.

3.3. Adaptation de la théorie au niveau collectif

Notre objectif est de tester si, en se situant au niveau de l'action collective, la théorie de Marušić permettrait aux personnes opprimées d'être optimistes malgré les preuves au moment de choisir un objectif à atteindre collectivement. Si la réponse est affirmative, alors nous pourrions affirmer que le piège du pessimisme peut être combattu au niveau collectif. Nous comprendrions la théorie de Marušić en situation d'action collective de la même façon qu'au niveau individuel à l'exception près que l'objectif sera atteint par l'action collective. De ce fait, des membres d'un groupe qui déterminent l'objectif qu'ils doivent

atteindre selon les preuves font de l'évasion épistémique. Au contraire, ils assument leur agentivité lorsqu'ils choisissent leur objectif selon des raisons non épistémiques. Afin de mettre au défi la nouvelle forme de la théorie, nous la soumettrons à la critique qui nous avait amenés à la rejeter au niveau individuel. Si elle y résiste, nous pourrions affirmer que la théorie de Marušić permet aux personnes opprimées de faire preuve d'optimisme au niveau collectif. Sinon, il nous faudra la mettre définitivement de côté.

L'argument à l'encontre de la position sartrienne de Marušić affirmait qu'il est difficile de savoir lorsque l'atteinte d'un objectif dépend de nous et que les attitudes à adopter dans une telle situation sont particulièrement dommageables pour les personnes opprimées. De ce fait, quand bien même la théorie de Marušić permettrait l'optimisme, il est très difficile de savoir quand cela est possible. Cette critique tient-elle toujours la route au niveau collectif? Est-il aussi difficile de savoir lorsque l'atteinte d'un objectif dépend de nous au niveau collectif? Une façon de répondre serait d'affirmer que de nombreuses situations qui étaient ambiguës ou qui ne dépendaient manifestement pas de nous au niveau individuel apparaissent clairement comme dépendantes de nos actions en contexte d'actions collectives. Par exemple, il ne dépend pas de moi de faire changer les conditions de travail au sein de l'entrepôt au sein duquel je travaille. Mes actions individuelles n'y changeront rien, je me ferai tout simplement mettre à la porte. Or, si l'ensemble des travailleurs de l'entrepôt décide d'agir collectivement pour changer leurs conditions de travail, quand bien même les probabilités de réussite seraient contre eux, il est possible que la situation change par leurs actions. Le groupe n'a d'ailleurs pas besoin d'être très grand pour que l'atteinte d'une multitude d'objectifs devienne dépendante de ses actions. Par exemple, bien que la foule ayant pris momentanément contrôle du Capitole le 6 janvier 2021 n'était pas très grande et que les probabilités étaient manifestement contre elle, l'atteinte de son objectif pouvait légitimement lui apparaître comme dépendante de ses actions. Le choix de cet exemple n'a en aucun cas l'intention de le justifier ou de l'ériger en modèle. D'autant plus qu'il ne met pas en scènes des opprimés, mais des militants pour le maintien et le renforcement des

systèmes d'oppression basés sur le genre, la classe et la race. Toutefois, c'est un exemple contemporain marquant permettant de mettre en lumière l'élargissement de ce qui est *up to us* lorsque nous agissons collectivement. Si l'argument se tient, et qu'il y a effectivement un ensemble d'objectifs dont l'atteinte devient manifestement dépendante de nos actions lorsqu'on agit collectivement, alors la critique qu'adresse Morton à la théorie de Marušić perd beaucoup de sa puissance.

Pour résumer, il semblerait qu'à première vue, il est possible d'affirmer que la perspective sartrienne de Marušić permet aux personnes opprimées qui s'engagent dans l'action collective de faire preuve d'optimisme dans le choix d'objectifs qui dépendent de leurs actions. Il nous apparaît justifié de le croire puisque la critique ayant amené Morton à rejeter la position de Marušić au niveau individuel fait mouche au niveau collectif. Si ce que nous avançons est exact, alors la perspective sartrienne de Marušić permet de lutter collectivement contre le piège du pessimisme puisqu'il légitime l'optimisme chez les groupes opprimés lorsque les preuves sont contre eux.

Conclusion

Nous avons démontré dans cet article que l'approche de la résilience épistémique ne peut être appliquée et qu'elle ne permet pas de justifier l'optimisme pour un individu sujet au piège du pessimisme. En effet, nous avons remis en cause la possibilité de l'utilisation des observateurs désintéressés comme critère légitimant l'optimisme. Il a ensuite été démontré comment, même si nous passons outre la remarque précédente, la situation épistémique décrite par Morton pour justifier l'optimisme n'est pas une situation dans laquelle il est préférable pour une personne opprimée de faire preuve d'optimisme. Puisque Morton a rejeté les autres théories justifiant l'optimisme au niveau individuel et que nous avons rejeté sa théorie, nous nous sommes tournés vers l'action collective afin de proposer que la perspective sartrienne de Marušić permettrait l'optimisme dans l'action collective. Notre proposition mériterait davantage d'attention pour qu'elle soit convaincante. Le but de notre démonstration était avant tout de tester de façon préliminaire une hypothèse. Dans de futurs travaux impliquant l'application de la théo-

rie de Marušić au niveau collectif, il pourrait être intéressant d'intégrer différentes façons de comprendre le groupe. Dans notre analyse, nous avons présupposé qu'un groupe n'est que la somme de ses parties. Nous avons donc parlé de l'agentivité des individus constituant le groupe. Or, certains défendent que les groupes puissent avoir une agentivité qui leur est propre et qui n'est pas seulement l'agrégat de l'agentivité de ses membres³⁴. Si nous acceptons ce postulat, adapter la théorie de Marušić devient beaucoup plus difficile. En effet, si nier son agentivité est une manifestation de mauvaise foi, un groupe en tant qu'agent peut-il nier son agentivité ? Si oui, serait-il possible que le groupe nie son agentivité alors que l'ensemble de ses membres l'assume ? Ou au contraire, serait-il possible que l'ensemble des membres d'un groupe nie son agentivité, mais que le groupe ne fasse pas preuve de mauvaise foi pour autant ? Il pourrait être intéressant de répondre à ces questions et d'examiner dans quelle mesure leurs réponses influent sur la possibilité des individus de faire preuve d'optimisme dans l'action collective.

-
1. Ann Cudd, *Analyzing oppression*, New York, Oxford University Press, 2006, p. 26.
 2. Marilyn Frye, « Oppression » dans Mon Garcia (dir.), *Philosophie féministe : Patriarcat, savoir, justice*, Paris, Vrin, [1983] 2021, p. 325.
 3. Serene J. Khader, « Self-respect under conditions of oppression » dans Richard Dean et Oliver Sensen (dir.), *Respect : philosophical essays*, Oxford, Oxford University Press, 2021, p. 232.
 4. Jennifer Morton, « Resisting pessimism traps : the limits of believing in oneself », *Philosophy and phenomenological research*, vol. 104, n°3 (2022), p. 729.
 5. Clause M. Steele et Joshua Aronson, « Stereotype threat and the intellectual test performance of African Americans » dans *Journal of personality and social psychology*, vol. 69, n°5 (1995), p. 797– 811.
 6. Cohen, G. L., Garcia, J., Purdie- Vaughns, V., Apfel, N., & Brzustoski, P. « Recursive processes in self- affirmation : Intervening to close the minority achievement gap » *Science*, vol. 324(2009), p. 400– 403.
 7. J. Morton, *loc. cit.*, p. 730.
 8. *Ibid.*, p. 737-738.
 9. *Ibid.*, p. 739.

10. *Ibid.*, p. 739-740.
11. *Ibid.*, p. 735-736.
12. *Ibid.*, p. 736.
13. *Ibid.*, p. 735.
14. Jennifer Morton et Sarah K. Paul, « Grit », *Ethics*, vol.129 (2019), pages 175-203.
15. *Ibid.*, p. 183-184.
16. *Ibid.*, p. 190-191.
17. *Ibid.*, p. 191.
18. J. Morton, *loc. cit.*, p. 741-742.
19. Sandra Harding, « Qu'est-ce que l'objectivité forte ? », dans Manon Garcia (dir.), *Philosophie féministe : Patriarcat, savoir, justice*, Paris, Vrin, [1993] 2021, p. 145.
20. Patricia Hill Collins, « The social construction of black feminist thought », *Signs*, vol. 14, n°4 (1989), p. 745-773.
21. J. Morton, *loc. cit.*, p. 743.
22. *Ibid.*, p. 743.
23. *Ibid.*, p. 743.
24. Berislav Marušić, « Promising Against the Evidence » *Ethics*, vol. 123, n°2, p. 292-317.
25. *Ibid.*, p. 310.
26. *Ibid.*, p. 309.
27. J. Morton, *loc. cit.*, p. 736.
28. B. Marušić, *loc. cit.*, p. 307.
29. *Ibid.*, p. 311.
30. J. Morton, *loc. cit.*, p. 735.
31. *Ibid.*, p. 736.
32. *Ibid.*, p. 735-736.
33. *Ibid.*, p. 726.
34. Cf. Christian List et Philip Petit, *Group agency : the possibility, design, and status of corporate agents*, New York, Oxford University Press, 2011, 238 pages.

Varia

Éducation et fiction chez Lucien de Samosate : la vue d'en haut dans les voyages lunaires

MARC-OLIVIER TREMBLAY, *Université Laval*

RÉSUMÉ : Cet article examine les voyages lunaires dans l'œuvre de Lucien de Samosate afin de montrer qu'ils servent un double objectif : d'une part, exercer la « liberté pure » du poète et, d'autre part, à partir de ce nouvel espace fictionnel, réévaluer la tradition littéraire dont Lucien est issu dans le but d'éduquer ses lecteurs à travers l'imitation et la création. J'argumente que Lucien utilise le *pseudos* (le faux, le mensonge) comme une méthode complémentaire permettant de parvenir à la vérité. L'analyse de *Comment écrire l'histoire* permet de relever quelques principes distinguant l'histoire de la poésie (le « vrai » du « faux »). Le voyage lunaire de *Icaroménippe* permet d'acquérir une vue perçante sur les affaires humaines et d'exercer son jugement plus sagement grâce au recul conféré par la distance. Finalement, à l'aide des *Histoires vraies*, je montre comment la fiction et le *pseudos* sont utilisés comme de véritables lieux d'éducation par Lucien.

Introduction

Les deux voyages lunaires présentés par Lucien de Samosate dans les *Histoires vraies* et dans *Icaroménippe* ont exercé une influence considérable sur toute une tradition littéraire, qui passa par J. Kepler (*Somnium astronomicum*; 1634), F. Godwin (*The man in the Moone*; 1638), puis Cyrano de Bergerac (*L'autre monde ou Histoire Comique des États et Empires de la Lune*; 1657). Premier auteur à envoyer quelqu'un sur l'orbe blanc, Lucien a comme inspiration *De la face qui paraît sur la Lune* de Plutarque¹. Textes de fiction, les *Histoires vraies*

et l'*Icaroménippe* sont à l'origine d'une importante tradition littéraire de voyages lunaires et interplanétaires qui s'étend jusqu'aux auteurs modernes et contemporains. Mais d'où viennent ces voyages lunaires ? Pourquoi avoir choisi un tel lieu comme espace fictionnel ? Finalement, quelle utilité ont les voyages lunaires dans les récits de fiction de Lucien ? Selon moi, les voyages lunaires poursuivent un double objectif : tout d'abord, ils servent à exercer la « pure liberté » du poète afin de créer un espace fictionnel, dont Lucien se sert ensuite pour réévaluer la tradition littéraire qui l'a nourri, dans le but d'éduquer ses lecteurs par les deux mouvements de l'imitation et de la création. Pour atteindre ces objectifs, Lucien donne droit de cité au *pseudos*. Le *pseudos* correspond au faux, au mensonge (j'utiliserai les trois termes de façon interchangeable). J'argumenterai que le *pseudos* et la fiction chez Lucien sont une facette de la raison (*logos*)² que l'on peut utiliser comme une méthode pour s'éduquer et chercher la vérité, au sens où dire le faux met l'être humain en face de son rapport à la vérité et l'interroge, ce qui constitue une remise en question que ne pratiquaient pas les philosophes que Lucien s'applique à critiquer. Dans un premier temps, par l'analyse de *Comment il faut écrire l'histoire*, je confronterai la poésie et l'histoire dans l'œuvre de Lucien, ce qui fournira quelques principes pour mieux comprendre les voyages lunaires. Dans un deuxième temps, j'analyserai le voyage épistémologique qu'est l'*Icaroménippe*. Finalement, je montrerai comment les *Histoires vraies* sont l'occasion pour Lucien d'exercer encore plus radicalement sa liberté de création, mais toujours en ayant en vue la réappropriation de son bagage culturel à des fins éducatives.

1. Histoire, fiction et philosophie

Conteur d'histoire, Lucien n'a jamais écrit de traités d'histoire outre *Comment il faut écrire l'histoire*. Ce traité méthodologique est à la fois un libellé contre les historiens de l'époque de Lucien et un effort théorique extraordinaire pour distinguer l'histoire de la poésie et de la fiction³. L'étude de cet ouvrage permettra de mieux comprendre la spécificité de l'*Icaroménippe* et des *Histoires vraies*, qui sont des récits de fiction, au sein desquels ce n'est pas la vérité qui se déploie,

mais des espaces fictionnels dans lesquels la liberté de l'auteur est exercée sans mélange. L'ouvrage est divisé en deux grandes sections : la première (1-32) traite des défauts des historiens et de la distinction entre l'histoire et la poésie, et la deuxième (33-63), s'appuyant sur les conclusions de la première, caractérise la manière dont l'historien doit écrire l'histoire et décrit les qualités du bon historien.

Lucien raconte que plusieurs de ses contemporains qui s'étaient récemment mis à écrire de l'histoire ont été touchés par une curieuse fièvre affectant leur jugement : au lieu de s'en tenir aux faits et de montrer leur enchaînement, ils ornaient leurs créations d'éloges et de flatteries. Les historiens que Lucien critique dans son opuscule ont confondu les deux genres littéraires que sont l'histoire et la poésie d'une manière qui dessert le but de la première par les ornements de la seconde, appauvrissant par le fait même leurs créations. En outre, leurs excès de courtisanerie à l'égard des personnalités influentes du présent les rendent partiaux (c'est le premier grand défaut) et les empêchent d'écrire avec la distance et la froideur nécessaires à l'historien qui souhaite écrire un « trésor pour toujours [ἐς ἀεὶ κτήμα]⁴ ». Cela les fait mentir et les éloigne de la vérité, car pour louer les auteurs sont souvent amenés à enjoliver, ce qui les fait verser dans le mensonge et donc les éloignent de la visée de l'histoire. Cette dernière n'est pas faite pour plaire, et « c'est un énorme défaut de ne pas savoir séparer les attributions de l'histoire et celles de la poésie, et d'introduire dans l'histoire les ornements de la poésie, la fable, l'éloge et les exagérations propre à l'une et à l'autre⁵ ». Il faut noter que le thème de l'éloge est fondamental, car c'est lui qui conduit à la réflexion sur la poésie⁶ : l'histoire ne supporte pas l'éloge (*enkômion*), alors que la poésie, elle, peut l'utiliser à son gré. En affirmant que l'éloge est le premier genre qui s'oppose à l'histoire, Lucien montre l'erreur des historiens qui, à son époque, faisaient l'éloge des Romains pour leur victoire sur les Parthes, tout en distinguant l'histoire de la poésie : « l'histoire ne peut pas inclure l'*enkômion*, car l'éloge peut renfermer du *pseudos* ; la poésie peut inclure l'*enkômion*, car elle peut renfermer du *pseudos*⁷ ».

L'histoire a comme principe la *publication de la vérité* (τῆς ἀληθείας δῆλωσις)⁸ et en conséquence sa fin est l'utile, que l'on

obtient par le dévoilement des faits dans un enchaînement clair. Les deux qualités requises pour être un bon historien sont l'intelligence politique et la netteté de l'expression : « La première ne s'enseigne pas, c'est un don de la nature ; le don de l'expression doit être perfectionné à force d'exercice, par un travail assidu et par l'imitation des anciens⁹ ». Seuls les faits doivent intéresser l'historien, qui doit mettre la vérité au-dessus de ses amours et de ses haines, de ses intérêts personnels et de sa patrie. Il doit être un « juge impartial, bienveillant pour tous, qu'il n'accorde à personne plus qu'il ne lui est dû, qu'il soit étranger dans ses livres et sans patrie, indépendant, sans roi ; qu'il n'ait nul souci de ce que pensera tel ou tel, mais raconte ce qui s'est fait¹⁰ ». Lucien prend comme modèles Xénophon et Thucydide. Il soutient que ce dernier a eu raison de déclarer qu'il fallait avoir comme but d'élever un monument éternel et non pas une pièce d'apparat pour le moment présent : qui veut laisser à la postérité le récit véritable des événements doit pour ce faire répudier les fables¹¹.

La poésie, quant à elle, a comme fin le plaisir ou l'agrément produits par la beauté des vers, la justesse du rythme et de la métrique et la magnificence du langage. Lucien affirme que « la poésie jouit d'une liberté absolue et ne connaît qu'une loi, la fantaisie du poète¹² ». L'expression « liberté absolue » ou « liberté pure » apparaît en *République* 562c-e¹³, passage dans lequel Platon construit une métaphore avec le vin : la liberté peut être servie mélangée (*krasis*) ou pure (*akratos*), et la soif de la liberté dans une démocratie peut mener à la tyrannie, la pire des servitudes (569b-c). La recherche de la vérité est le principe directeur qui vient mélanger et tempérer la liberté pure dont jouit le poète et permet à l'historien de faire œuvre utile¹⁴. En outre, la liberté pure suggère un rapprochement entre le poète et le tyran, car l'écriture du premier a un aspect tyrannique, le lecteur étant entraîné de force dans des lieux merveilleux. Cette liberté pure permet à Lucien de délimiter le discours de l'historien par rapport au poète, mais aussi celui du philosophe et de l'orateur, qui doivent, à leur manière, poursuivre ou avoir en vue la vérité. Ainsi, la poésie se trouve être la toile de fond contre laquelle se définit ce que doit être l'histoire, par une espèce de réduction ou de délimitation ; l'histoire est ainsi définie par la négative en ce

qu'elle est ce qui ne peut pas obéir à la *doxa* de l'historien¹⁵. L'historien doit cependant travailler comme un démiurge, « faisant » ainsi de la poésie, en ce qu'il doit sélectionner soigneusement les faits dont il traitera, les agencer, y mettre de l'ordre, puis y ajouter de la beauté, de la couleur et du rythme, tout en maintenant une vue surplombante lui permettant de prioriser les événements principaux et qui font avancer la trame de l'histoire¹⁶.

Dans *Comment il faut écrire l'histoire*, Lucien fait œuvre de philosophe, se plaçant en porte-à-faux avec ses contemporains. Cette fonction de philosophe lui permet de formuler des conclusions : premièrement, il diagnostique que la ruée de ses contemporains vers l'écriture d'histoires n'est rien d'autre qu'un *pathos*, à vrai dire « une maladie qui affecte leur jugement, leur intelligence, leur bon sens et leur compréhension des faits ; en conséquence de cela, il définit la diatribe comme remède, un genre au service de l'idéal cynique de libérer les hommes par la franchise et la vérité¹⁷ ». Nous verrons que la quête de savoir de Ménippe arrive sensiblement aux mêmes conclusions dans *Icaroménippe*.

2. *Icaroménippe ou le voyage au-dessus des nuages*

Parodie explicite de la légende de Dédale et d'Icare et satire ménippée (inspirée de Ménippe de Gadara, cynique du III^e siècle avant J.-C., et d'Aristophane), *Icaroménippe* met en scène Ménippe, de retour à Athènes, racontant à un ami son fantastique voyage dans les cieux. Le récit raconte les préparatifs du voyage de Ménippe, la cause qui le poussa à chercher un point de vue plus élevé, une rencontre avec Empédocle, un entretien avec la Lune (qui se plaint d'être constamment scrutée et mesurée par les philosophes) et un séjour chez les dieux comprenant une écoute des prières, un banquet et un discours de Zeus. Lucien décrit dans cette œuvre l'aventure d'un héros satyrique qui incarne à merveille le mélange des genres (ici, le dialogue et la comédie) dans l'œuvre lucianienne.

La longueur de l'explication des préparatifs et du motif du voyage est semblable à celle que l'on trouve dans *Ménippe ou la Nécymancie*, qui est le pendant de *Icaroménippe* : tantôt Ménippe enquête au

ciel et assiste à l'assemblée des dieux, tantôt il enquête dans l'Hadès et assiste à l'assemblée des morts. Selon Jacques Bompaire, « dans les deux cas ce sont les contradictions et les écarts de conduite des philosophes qui motivent l'entreprise de Ménippe¹⁸ ». À vrai dire, la cause première est la curiosité intellectuelle, qui mène Ménippe, dans la première œuvre, à interroger les philosophes sur la nature des cieux. C'est en fait l'acte même de philosopher, de « réfléchir sur la vie¹⁹ », qui fit naître chez lui un dégoût devant la poursuite des hautes charges, des richesses et du pouvoir et qui l'amena à vouloir connaître la nature du monde pour s'en inspirer. En considérant ce qu'était l'univers, il tomba rapidement dans un grand embarras (πολλήν ἀπορίαν), qui le poussa à trouver des réponses chez les philosophes ; dans la deuxième œuvre, ce n'est pas à proprement parler la curiosité qui motiva son enquête mais plutôt un grand embarras (μεγάλη ἀμφιβολία²⁰) devant la contradiction entre, d'un côté, les récits des poètes et, de l'autre côté, les prescriptions et les ordres du législateur. Les deux voyages, l'un une anabase (une montée vers le ciel) et l'autre une catabase (une descente vers l'Hadès), aboutissent tous les deux à une conclusion cynique : le savoir des philosophes vaut peu et la vie humaine est pleine de vanités. Ainsi, Ménippe « revient sur terre sans avoir découvert un ordre du monde rassurant et caché, mais plus que jamais persuadé du règne universel du désordre et de la comédie. Le récit de ses voyages est donc aussi une parodie de la quête du savoir qui les a inspirés²¹ ». Nous verrons cependant que ce n'est pas le dernier mot de Lucien.

Comme c'est à travers le prisme de l'opposition entre l'histoire et la fiction que j'étudie ici les voyages lunaires chez Lucien, il convient de souligner que la Lune, dans l'*Icaroménippe*, se trouve être le seuil entre le réel et l'irréel ; elle n'est pas un lieu de ce monde (qui se trouve en corrélation avec le domaine de l'*historia*, celui des récits de faits), sans être pour autant un lieu entièrement imaginaire, comme la cité des Lampes ou l'île des Rêves dans les *Histoires vraies* (lieux qui sont en corrélation avec le domaine du *muthos*, celui des récits imaginaires). La Lune constitue en vérité un monde en corrélation avec « le domaine plus nébuleux du *plasma*, le récit non factuel, mais qui n'en est pas moins vraisemblable, une catégorie vers laquelle tend Lucien dans

les *Histoires vraies*²² ». Ce haut lieu, qui avait déjà été « ouvert » par Ésope²³, ne permet pas à lui seul de voir la Terre et ce qui s'y passe avec précision. L'ascension seule ne permet pas de bien voir, il faut en plus *avoir appris à voir*. La mobilité ascendante dépend entièrement de notre point de vue²⁴, mais le meilleur point de vue, c'est celui procuré par la *vue perçante*, qui permet de juger sainement des hommes et du monde grâce à la hauteur de vue qu'elle procure. Sur la Lune, Ménippe obtient, par un étonnant procédé conseillé par Empédocle, la vue perçante de l'aigle, contenue en puissance dans l'aile d'aigle qu'il portait sur son dos. Empédocle est parmi les seuls philosophes à ne pas être critiqué par Lucien, peut-être parce que le caractère mystique de sa pensée était admiré par Lucien, en tant qu'il dévoilerait, comme le *pseudos*, une autre facette du *logos* devant être prise en compte dans le dévoilement de la vérité. Que Ménippe n'ait pas pensé qu'il ne pourrait rien discerner de ce qui se passe sur Terre une fois sur la Lune doit être interprété comme un rappel de l'importance de l'éducation : seul, on ne parvient à voir ni très loin ni très haut, voilà pourquoi il faut se cultiver auprès des grandes œuvres pour ainsi se jucher sur des épaules de géants²⁵.

On retrouve cette vue perçante dans d'autres œuvres de Lucien²⁶, mais dans l'*Icaroménippe*, cette vue d'en haut (*kataskopia*) devient une *selenoskopia*, une « vue depuis la Lune », qui permet à Lucien de s'affranchir de l'héritage littéraire qu'il a reçu tout en entretenant un dialogue avec lui²⁷. La mise à distance à l'égard du lieu où l'on habite, que l'on retrouve dans nombre de ses œuvres mais qui est particulièrement marquante dans les voyages lunaires des *Histoires vraies* et de l'*Icaroménippe*, rend possible un regard critique sur la littérature du passé ainsi que sur les opinions présentes des philosophes. Autant dans les *Histoires vraies* que dans l'*Icaroménippe*, les protagonistes se sentent obligés de regarder vers la Terre, qui représente l'endroit d'où ils viennent, autant physiquement que culturellement. Grâce aux lieux atypiques de ces deux récits, qui séduisent l'imagination, à la critique des grandes figures de la culture et à son ironie, qui étonnent et forcent le lecteur à penser, Lucien arrive à s'émanciper de la littérature du passé tout en insistant sur le fait qu'il s'en est nourri pour créer ses

propres œuvres. Ainsi s'effectue le double mouvement d'imitation et de création par lequel J. Bompaire caractérisa son œuvre²⁸. La figure d'Icare en est un excellent exemple. Le vol aérien de Ménéippe constitue non seulement une vue d'en haut des activités humaines permettant un meilleur jugement que celui que l'on peut faire à partir de la terre, mais permet également d'identifier Ménéippe à Icare, dont l'audace, qui l'avait fait voler trop près du soleil, entraîna sa mort. Lucien choisit de ne pas identifier Ménéippe à Dédale, le père d'Icare, qui connut le succès par son invention, mais à Icare. Ainsi, le succès de la mission aérienne de Ménéippe transforme en triomphe l'échec d'Icare, réécrivant ainsi l'histoire de la chute du fils²⁹.

Puisqu'il ne répudie pas les fables et envoie Ménéippe sur la Lune puis chez les dieux, voyages impossibles s'il en est, Lucien ne fait clairement pas œuvre d'historien dans *Icaroménéippe*. Il utilise de nombreux éléments poétiques et mythologiques pour peindre un conte philosophique dans lequel il exhorte le lecteur, il me semble, à deux choses : tout d'abord, à l'imitation et au dépassement par la création de l'héritage culturel et littéraire reçu et à la libération des dogmes auxquels les philosophes s'attachent en choisissant une école philosophique. L'aporie au sein de laquelle se trouve Ménéippe et le voyage aérien qui en constitue la solution sont une tentative de la part de Lucien d'ouvrir les bornes de la réflexion philosophique en y incorporant l'imaginaire, geste que reprendra Kepler (pour la réflexion scientifique) dans son *Somnium astronomicum*. C'est par la distance qu'il conserve avec la philosophie et les critiques qu'il lui adresse que Lucien tire profit de ses connaissances philosophiques, transformant ses connaissances techniques et dépassant l'art de l'historien et des poètes afin de construire une *paideia* qui dirige sa vie³⁰. Comme dira Montaigne plus tard, ce qui compte pour Lucien, au final, ce n'est pas tant la vérité que de « faire bien l'homme, et comme il faut³¹ ». Ce qu'il faut comprendre ici, c'est que Lucien reconnaît l'importance de la tradition philosophique et littéraire dont il est issu, mais qu'il ne se borne ni à la reproduire ni à choisir une école philosophique afin de s'y camper. Cette façon de faire est antiphilosophique puisqu'elle empêche l'honnête exploration des thèses et des arguments extérieurs

à ceux de l'école. De plus, la véritable éducation doit pour Lucien nous apprendre à vivre et non à produire de beaux discours sur des problèmes de philosophie naturelle. Le jugement négatif que la Lune exprime à propos des philosophes, qui passent leurs journées à la mesurer et à essayer de déterminer sa nature, en est la preuve. Ce jugement se trouve entériné par Zeus dans sa longue diatribe contre les philosophes, qu'il prononce devant Ménippe et les autres dieux³². À mon sens, Lucien utilise ici aussi la fiction pour mettre en perspective les débats parfois stériles des écoles de philosophie et pointer vers un autre type de philosophie, qui inclut la fiction dans la recherche de la vérité. Bien qu'il ne semble pas rejeter totalement la pertinence des questions de philosophie naturelle³³, la critique des philosophes, de même que la prise de parole et le discours de la Lune, sont des moyens que Lucien utilise sérieusement pour réfléchir à la pratique et à la pertinence de la philosophie (et, par extension, à l'éducation de l'être humain) dans sa fiction. Voilà pourquoi la diatribe sert à Lucien de remède contre les inconséquences et le manque de méthode des philosophes, tout comme elle était le remède aux défauts des historiens dans *Comment il faut écrire l'histoire*.

Les lieux fictifs permettent de surcroît à Lucien de donner une leçon importante en dévoilant la vérité à propos de la pratique de la philosophie comme vocation. De nombreux philosophes prennent plaisir à se contredire, à se chercher des poux et, ultimement, à ne rien faire qui « contribue au bien de la société³⁴ ». Ils ne travaillent pas et sont heureux de pouvoir proclamer que leur activité est entièrement justifiée par la recherche de la sagesse, cet idéal élevé qui leur donne le droit d'être impolis, sales, et de dénoncer les actions des autres sans être pour autant irréprochables. Lucien suggère que ces philosophes ne se sont pas suffisamment examinés, que leur vue s'est arrêtée avant de prendre leur propre conduite comme objet d'examen. Le discours de Zeus à propos des philosophes laisse en effet entendre que la véritable sagesse est d'utiliser la philosophie comme un moyen pour mieux vivre et non comme un prétexte pour être dispensé des devoirs sociaux et civiques. Autrement dit, pour Lucien, le philosophe de profession qui n'a aucun autre travail vit mal, tandis que le philosophe qui exerce une autre pro-

fession et qui, en parallèle, fait de la philosophie, a très bien compris comment il fallait vivre³⁵. Les deux conclusions que Lucien applique aux historiens dans *Comment il faut écrire l'histoire* s'appliquent aussi ici³⁶ : premièrement, les philosophes sont affectés d'une passion pour la vérité si forte qu'elle les fait parfois aveugles à leur propre conduite, tout tournés qu'ils sont vers la vérité. Deuxièmement, la diatribe est le remède nécessaire pour leur faire ouvrir les yeux. *L'Icaroménippe*, en somme, est un véritable voyage épistémologique au sens où il insiste sur la portée limitée de la vue humaine, qui a besoin de prendre du recul et de la hauteur pour pouvoir voir correctement. Ménippe pense au départ que les choses humaines sont ridicules et méprisables et que l'étude de la nature du monde, elle, est quelque chose de sérieux. Après ses aventures, il est toujours d'avis que le savoir des philosophes vaut peu et que la vie humaine est pleine de vanités, mais il a appris qu'on pouvait obtenir une vue perçante permettant de mieux évaluer les activités humaines. Posséder cette vue perçante équivaut à une condition épistémologique supérieure. Le récit du voyage de Ménippe, en conséquence, montre que la fiction est un excellent moyen de surmonter l'étroitesse de notre vue et d'atteindre la vérité. Tournons-nous maintenant vers l'utilisation de la fiction et du mensonge dans les *Histoires vraies* afin de voir comment elles sont un lieu d'éducation à la fois puissant et original.

3. La fiction dans les *Histoires vraies*

3.1. Les quatre types de pseudos

Lucien, dans le proème des *Histoires vraies*, confie d'emblée que ses histoires seront fausses :

Poussé par la vaine gloire et jaloux de léguer quelque chose à la postérité, j'ai voulu profiter, moi aussi, de la liberté de feindre, et, parce que je n'avais rien de vrai à raconter, n'ayant jamais eu d'aventure digne d'intérêt, je me suis rabattu sur le mensonge ; mais ma manière de mentir est beaucoup plus honnête que la leur [celle de Ctésias et d'Homère] ; car il y a du moins un point où je serai véridique, c'est en avouant que je suis un menteur. Je pense ainsi échapper à la censure du monde en confessant moi-

même que je ne dis rien de vrai. Je vais donc raconter des choses que je n'ai ni vues, ni éprouvées, ni entendues de la bouche d'autrui, des choses qui n'existent en aucune manière et ne peuvent absolument pas exister. Par conséquent, mes lecteurs ne doivent y ajouter aucune foi³⁷.

Pourquoi Lucien avoue-t-il qu'il ne dira rien de vrai? Quel peut bien être le but de cette stratégie? Le prologue des *Histoires vraies* gagne à être lu à la lumière de l'œuvre intitulée *Les Amis du Mensonge ou l'Incrédule* (en grec *Philopseudeis*), qui est justement consacrée au problème du *pseudos*, auquel Lucien s'est vivement intéressé. Il s'y demande « quel peut bien être le motif qui pousse la plupart des hommes à aimer le mensonge jusqu'à ce point qu'ils se plaisent à tenir des discours qui n'ont plus le sens commun et à prêter toute leur attention à ceux qui en débitent de semblables³⁸ ». Le *pseudos*, on le voit, plaît beaucoup aux hommes. Comment expliquer un tel intérêt universel? Lucien n'offre pas à proprement parler de solution conceptuelle à ce problème; il distingue néanmoins trois types de *pseudos*³⁹.

Le premier est le mensonge pour l'utilité, excusable en ce que parfois la nécessité contraint l'être humain à mentir dans son intérêt, « et même il faut louer ceux d'entre eux qui ont trompé les ennemis ou ont usé de ce remède pour se sauver du danger, comme le fit Ulysse en vue de conserver sa vie et de ménager le retour de ses compagnons⁴⁰ ». Le but de ce type de mensonge le rapproche dangereusement de l'histoire, dont le but est aussi l'utilité⁴¹. Le deuxième type de mensonge est ce qu'on pourrait appeler le mensonge esthétique. Son existence est plus difficile à justifier, car elle ne dépend pas de la contrainte qu'exerce l'utilité. La première excuse avancée, la sottise (*anoia*), est écartée d'emblée, puisque « grand nombre d'hommes d'ailleurs sensés et d'un jugement admirable » l'ont utilisé. Il fut le fait d'anciens auteurs illustres, autant des historiens tels Hérodote et Ctésias de Cnide que des poètes, tel Homère lui-même, « qui ont employé le mensonge dans leurs écrits, en sorte qu'ils n'ont pas seulement trompé ceux qui les écoutaient alors, mais que leurs mensonges sont venus jusqu'à nous de génération en génération, conservés par l'éminente beauté des vers et des mètres⁴² ». Les historiens sont dans ce passage à nouveau rappro-

chés des poètes. Il existe un troisième type de mensonge, créé et partagé par des peuples et des nations entières, qui mentent unanimement et officiellement : « ainsi les Crétois montrent sans rougir le tombeau de Zeus, et les Athéniens affirment qu'Érichthonios est né de la terre et que les premiers hommes ont poussé du sol de l'Attique, comme les légumes⁴³ ». Ces histoires ridicules ne méritent pas qu'on leur accorde créance, cependant les Athéniens, les Crétois et les autres peuples sont excusés parce qu'ils « rendent leur patrie plus respectable par de pareilles fictions⁴⁴ ». Lucien ajoute que si « on ôtait à la Grèce toutes ces fables [τὰ μῦθῶδη], rien n'empêcherait les guides qui les expliquent de mourir de faim ; car les étrangers ne se soucieraient pas d'entendre la vérité, même gratuitement⁴⁵ ».

Lucien trouve donc une justification pour chacun des trois types de *pseudos*. On peut mentir pour sauver ses amis, sa patrie ou sa propre personne en invoquant une raison utilitaire ; le *pseudos* des poètes est justifié par une raison esthétique, incarnée dans la beauté de leurs vers ; pour les mythes, Lucien fournit une raison anthropologique, puisqu'ils concernent l'identité des cités de la Grèce tout entière. Or les récits en prose que le protagoniste va entendre dans la maison d'Eucratès n'appartiennent à aucun de ces trois types de mensonge⁴⁶. Quelle est donc cette autre catégorie de *pseudos*, qui inclut la fiction de Lucien lui-même ? La dernière catégorie de *pseudos* est celle dans laquelle la liberté du poète est pure, et où la seule loi qui règne est sa fantaisie⁴⁷. À cet égard, dire que l'on ment, comme le fait Lucien dans le proème des *Histoires vraies*, en se distinguant par là des autres l'ayant précédé, c'est poser un principe des plus radicaux « puisqu'il configure la liberté la plus pure dont un diégète puisse jouir⁴⁸ ». Cet aveu de Lucien coïncide, selon J. Brandão, avec la découverte de la fiction en Grèce, « la définition d'un cadre qui lui est propre, [...] la distinguant à la fois du mythe et de l'histoire⁴⁹ ».

3.2. La fiction et le pseudos comme lieux d'éducation

La fiction et le mensonge sont utilisés par Lucien comme des moyens de s'éduquer et de parvenir à la vérité. Un des problèmes philosophiques qui est partagé par *Comment il faut écrire l'histoire*,

l'*Icaroménippe* et les *Histoires vraies* est celui de la valeur de la tradition pour l'éducation d'une personne. Lucien cherche à éduquer son lecteur par la fiction et le mensonge au sens où il souhaite à la fois leur montrer, par la fiction, la puissance de l'imaginaire dans la construction du savoir et, par le mensonge, l'importance du faux dans la quête philosophique de la vérité. Lucien veut que l'on puisse apprécier à sa juste valeur la tradition littéraire et philosophique qui le précède, ce qui requiert de comprendre qu'elle est truffée de mensonges qui, bien que faux, ne sont pas pour autant stupides ou dépourvus d'utilité éducative. Comprendre ceci va de pair avec l'esprit critique qui permet de dépasser l'imitation servile afin de pouvoir créer soi-même des œuvres qui réinvestissent les bons côtés de la tradition tout en critiquant ses insuffisances et ses contradictions. À cet effet, Lucien reprend à son compte de nombreux éléments d'une tradition littéraire qui remonte jusqu'à Homère, écrivant lui aussi une *Odyssée*. Tout comme Homère et d'autres, il utilise le *pseudos* pour faire voir et éduquer. L'espace fictionnel dans lequel Lucien emporte son lectorat constitue une instance de *paideia* tout d'abord parce que les *Histoires vraies* (mais cela est aussi vrai de ses autres œuvres) sont imprégnées de références à la culture grecque et à la doctrine de certains philosophes. Ensuite, par la façon dont il présente ou raille ces philosophes et leurs doctrines, Lucien force ses lecteurs à voir ce qui est caché derrière les déguisements, présentant ces critiques à demi-mots ou à mots couverts. Les oreilles des Sélénites, qui sont des feuilles de platane⁵⁰, sont par exemple une allusion à la fameuse scène du *Phèdre* de Platon, et cette combinaison de chair et de plante peut aussi être une référence à Empédocle, qui ne distinguait pas fondamentalement les formes de vie animales et végétales⁵¹. Dans cette optique, l'imitation des Anciens, nécessaire pour perfectionner la netteté de l'expression indispensable au bon historien⁵², refait surface ici : le poète connaît aussi les grandes œuvres de la tradition et sait les mettre à profit, il joue avec elles dans un mouvement créatif⁵³. Lucien exerce sa liberté pure de poète pour peupler la Lune de Sélénites aux caractéristiques farfelues. Comme le formule Karin ní Mheallaigh, « dans les *Histoires vraies*, la Lune est un endroit où Lucien peut

tout permettre à son imagination. Il le peuple d'hybrides qu'il crée lui-même parce que la poétique plus rigide de sa culture littéraire terrestre n'y a pas cours⁵⁴ ».

Lucien va au-delà de la distinction aristotélicienne entre l'histoire, qui traite de ce qui est arrivé, et la poésie, qui traite de ce qui pourrait arriver, en peignant des événements *qui ne pourraient pas arriver*. Ses histoires sont tout de même vraisemblables en ce qu'elles se fondent sur les récits homériques, qui sont vraisemblables⁵⁵. Alors que pour Aristote (*Poétique*, 1451b) la contraposition entre histoire et poésie oppose le factuel *versus* le vraisemblable, cette confrontation est élaborée par Lucien en termes de discours véridiques *versus* discours de *pseudos*, qui ne sont pas définis comme une négation de la vérité, mais comme une altérité en relation avec le vrai, caractéristique qui marquerait l'espace de la fiction⁵⁶. Selon Pedro Ipiranga Jr., un des gains théoriques de la thèse de Jacyntho Brandão est justement d'avoir montré que l'œuvre de Lucien est une *poétique de l'altérité*, et l'œuvre qui explicite cette poétique (tout en formant un diptyque avec *Comment il faut écrire l'histoire*) sont les *Histoires vraies*, dont le proème révélerait la clé interprétative du corpus lucianien⁵⁷. Le *pseudos* ouvre dans les *Histoires vraies* un espace de fiction plus radical que celui que l'on trouve dans l'*Icaroménippe*, dans lequel la modalité est le vraisemblable. On trouve en effet un contraste frappant entre l'histoire, pour laquelle il est de loin préférable (sinon nécessaire) d'avoir été témoin des faits et de les avoir observés, et le proème des *Histoires vraies*. Même si l'on ne doit ajouter à ces « histoires » aucune foi et qu'ainsi présentées elles ne semblent avoir aucun lien avec la vérité, la narration les présente par la suite comme vraisemblables et, à ce titre, instructives. Cette altérité en relation avec le vrai qui caractérise la fiction de Lucien lui permet de faire voir à ses lecteurs ce que ni l'histoire ni la poésie ne permettent de faire voir, faisant de sa fiction et de ses mensonges des lieux d'éducation puissants et originaux.

Mais la fiction ne vise-t-elle pas le divertissement et le repos? Ne cherche-t-elle pas à provoquer du plaisir plutôt qu'à instruire? Il est possible de remettre cela en question, puisqu'il semble que Lucien mente, dans les toutes premières phrases des *Histoire vraies*, sur le mo-

tif qui le pousse à écrire. La fin de la fiction va au-delà du divertissement et du repos, car elle permet aussi d'éduquer, que ce soit en lisant (surtout lorsqu'elle réinterprète de façon critique les grands auteurs), ou en écrivant. Tout comme le repos fait partie de l'entraînement en ce que le corps a besoin de la récupération que procure l'inactivité et le sommeil, l'âme du philosophe et de l'historien a besoin d'aller explorer l'autre versant du *logos*, le monde riche et verdoyant du *pseudos*. En d'autres mots, lorsque Lucien affirme au début des *Histoires vraies* que « de même [que les athlètes,] ceux qui s'adonnent à l'étude des lettres doivent, selon moi, quand ils ont consacré de longues heures à des études sérieuses, donner du relâche à leur esprit et lui rendre une vigueur nouvelle pour le travail futur⁵⁸ », il faut prendre au sérieux un tel conseil.

La critique lucianienne des philosophes se fonde en effet sur le trop grand sérieux avec lequel ceux-ci défendent ou déclament leurs théories. Une détente comme les *Histoires vraies* permet ainsi de joindre l'utile à l'agréable et de « s'amuser en vue d'une activité sérieuse », selon le mot d'Anacharsis⁵⁹. La fiction fournit des ressources au *logos* froid des philosophes afin de les outiller dans leur quête de la vérité. Il faut comprendre que le discours vrai qu'ils recherchent représente un découpage à l'intérieur de celui du poète : « à l'origine, il n'existerait que le discours poétique, où la distinction entre vérité et mensonge n'avait pas de sens, car le poète jouissait de la liberté pure⁶⁰ ». L'historien et le philosophe endossent le poids de l'exigence de la vérité, mais la vérité n'a pas de valeur en elle-même dans la distinction des genres qu'établit Lucien : elle permet « simplement » la distinction entre l'histoire et la poésie. La *paideia*, pour être plus complète et faire de bons philosophes et de bons historiens, se doit d'intégrer les espaces, les idées et les aventures ouverts par le *pseudos*, au sens où sa présence fait penser à l'absence de la vérité et stimule l'esprit à chercher la raison du *pseudos* et l'inadéquation entre lui et la vérité. À la lumière de cela, il est possible et nécessaire de compléter le discours (*logos*) que tiennent les philosophes sur la réalité en prenant la fiction et le mensonge comme des moyens qui permettent de faire apparaître le vrai. Si cela est juste, alors la fiction et le mensonge sont

dans l'œuvre de Lucien d'importants outils éducatifs. Cette intégration ne peut toutefois être utile que si l'on recherche véritablement la vérité. Or comme tous les hommes aiment les mensonges et les histoires, les êtres humains seraient tous amis du mensonge (*philopseudeis*) par nature, alors que peu de gens deviendraient ensuite *philalêtheis* (amoureux de la vérité), puisqu'une telle qualité demande d'être discipliné (comme doivent l'être l'historien et le philosophe idéaux⁶¹) et de ne pas s'arrêter aux premières impressions.

Conclusion

Attaché à la vérité et à l'éducation de l'être humain, Lucien met le chapeau du philosophe dans *Comment il faut écrire l'histoire*, *l'Icaroménippe* et les *Histoires vraies* en même temps qu'il théorise, dans la première œuvre, la distinction entre la poésie et l'histoire et qu'il traite, dans les deux autres, de l'importance de l'éducation par la tradition, mais aussi de la reprise et du dépassement de celle-ci. L'imitation et la création sont deux mouvements dans l'œuvre de Lucien, sans cesse répétés, qui permettent de partir d'une tradition solide, qui a fait ses preuves, dans le but de construire son identité propre. Bryan Reardon est d'avis que Lucien ne s'intéresse guère aux êtres humains, car « il n'y a pas chez lui de représentation d'êtres humains agissant dans le monde... Il s'intéresse davantage aux idées, aux thèmes, aux *topoi*...⁶² ». Il est vrai que Lucien s'intéresse à tout cela. Toutefois, il les utilise dans une optique d'éducation de l'être humain. C'est pour cette raison qu'il essaie, par exemple, dans *Sur les salariés des Grands*, de ramener à l'ordre les gens instruits (grammairiens, rhéteurs, musiciens, et surtout philosophes) qui acceptent de se soumettre aux grands. Il veut les faire changer de conduite, les mener au bout de leur *paideia*⁶³.

En conclusion, Lucien utilise la Lune comme un lieu élevé lui permettant de réinterpréter la tradition littéraire dont il a hérité tout en montrant la nécessité d'effectuer, à partir de cette éducation et de cette culture, son propre parcours. De plus, les récits fictionnels et le *pseudos* peuvent être utilisés par les philosophes (par tout être humain souhaitant réfléchir, en vérité) comme une voie alternative menant au vrai,

car utiliser la fausseté évoque la vérité. Lucien aurait été d'accord avec Montaigne pour dire que « la vérité est une chose si grande que nous ne devons dédaigner aucun moyen susceptible de nous y mener⁶⁴ ». En dernière analyse, c'est avec sérieux que Lucien se moque de la vanité et de la fermeture d'esprit des philosophes. En faisant cela, pourtant, il considère peut-être la philosophie avec plus de probité que ses contemporains, car Lucien a acquis la vue perçante qui permet de d'embrasser du regard les affaires humaines et de les voir pour ce qu'elles sont. Cette vue perçante que procure la distance permet à Lucien de critiquer l'hypocrisie de l'être humain, son attachement excessif pour les biens de ce monde et la vanité de nombre des activités des êtres humains, qui n'apporteront ni richesse ni gloire avec eux dans leur tombe⁶⁵. Les êtres humains vivent donc dans l'ignorance de leur condition, celle d'êtres éphémères et partiels, sauf pour ceux dont l'éducation leur a permis de surmonter cette ignorance et d'acquérir la vue perçante, comme dit Hermès à Charon : « L'effet que le Léthé produit chez vous, l'ignorance le produit sur les vivants. Il est cependant un petit nombre d'homme qui, rebelles à l'usage de la cire, tendent l'oreille à la vérité, regardent les choses de ce monde avec des yeux perçants et les connaissent pour ce qu'elles sont⁶⁶ ».

-
1. Il est à vrai dire incertain si Lucien fut le premier à imaginer un voyage lunaire : Photios de Constantinople rapporte (*Bibliothèque*, codex 166) que Antoine Diogène aurait écrit *Les merveilles d'au-delà de Thulé* auparavant, dont Lucien se serait inspiré pour écrire les *Histoires vraies*.
 2. Par exemple, J. Wilkins, *The discovery of a world in the Moon*, 1638 ; Fontenelle, *Entretiens sur la pluralité des mondes*, 1686 ; Voltaire, *Micromégas. Histoire philosophique*, 1752 ; E. A. Poe. *The Unparalleled Adventure of One Hans Pfaall*, 1835 ; C. Flammarion, *La pluralité des mondes*, 1864 ; J. Vernes, *De la Terre à la Lune*, 1865, puis *Autour de la Lune*, 1869 ; Alexandre de Lamothe, *Quinze mois dans la Lune*, 1883 ; Ali Bétolaud (Pierre de Sélènes). *Un monde inconnu – Deux ans sur la Lune*, 1896 ; H. G. Wells, *The first man in the moon*, 1901.
 3. Jacyntho Lins Brandão, *A poética do hipocentauro : literatura, sociedade e discurso ficcional em Luciano de Samósata*, Editora UFMG, Belo Horizonte, 2001, p. 33.

4. Thucydide, *La guerre du Péloponnèse*, I, 22, 4, texte établi et traduit par Jacqueline de Romilly, Raymond Weil et Louis Bodin, Paris, Les Belles Lettres, 1953.
5. Lucien, « Comment il faut écrire l'histoire », 8, dans *Œuvres complètes*, *op. cit.*, p. 882.
6. Jacyntho Lins Brandão, *A poética do hipocentauro : literatura, sociedade e discurso ficcional em Luciano de Samósata*, *op. cit.*, p. 186.
7. Jacyntho Lins Brandão, « Histoire et fiction chez Lucien de Samosate », dans *Études de Lettres*, Faculté des lettres de l'Université de Lausanne, v. 1, n° 2 (1998), p. 120-121.
8. Lucien, « Comment il faut écrire l'histoire », 9, dans *Œuvres complètes*, *loc. cit.*, 2015, p. 882.
9. *Ibid.*, 34, p. 894.
10. *Ibid.*, 41, p. 897.
11. *Ibid.*, 42, p. 897. Voir Thucydide, *La guerre du Péloponnèse*, I, 21, 1.
12. *Ibid.*, 8, p. 881.
13. Plutarque l'utilise aussi dans les *Vies parallèles (Vie de Périclès, 7)*. Il parle d'Éphialte, qui a diminué le pouvoir du conseil de l'Aéropage et qui a, selon l'expression de Platon, servi de la liberté, en abondance et pure, aux citoyens (πολλήν κατὰ τὸν Πλάτωνα καὶ ἄκρατον τοῖς πολίταις ἐλευθερίαν οἰνοχοῶν).
14. Jacyntho Lins Brandão, *Luciano de Samósata : como se deve escrever a história*, Editora Tessitura, Belo Horizonte, 2009, p. 199-200.
15. Jacyntho Lins Brandão, *Luciano de Samósata : como se deve escrever a história*, *op. cit.*, p. 187.
16. Lucien, « Comment il faut écrire l'histoire », 45-50, *loc. cit.*, 2015, p. 898-899. Il doit sélectionner attentivement les faits (*ibid.*, 56, p. 901).
17. Jacyntho Lins Brandão, *Luciano de Samósata : como se deve escrever a história*, *op. cit.*, p. 151-152.
18. Jacques Bompaire, « Notice » de l'*Icaroménippe* dans *Œuvres complètes. Opuscules 21-25*, texte établi et traduit par Jacques Bompaire, Paris, Les Belles Lettres, 2003, p. 195. Cf. Lucien, *Icaroménippe*, 5-9. Cf. Lucien, *Ménippe ou la Nécyomancie*, 4-5.
19. Lucien, « Icaroménippe », 4, dans *Œuvres complètes*, *loc. cit.*, 2015, p. 287.
20. Lucien, « Ménippe ou la Nécyomancie », 3, dans *Œuvres complètes*, *id.*, 2015, p. 540. ἀμφιβολία, terme moins commun que ἀπορία, signifie d'abord une « attaque des deux côtés à la fois ».

21. Bracht Branham, *Unruly Eloquence : Lucian and the Comedy of Traditions*, Massachusetts, Cambridge University Press, 1989, p. 14-17; 22, cité par Alain Billault, « Lucien et Aristophane. À propos de l'*Icaroménippe* », *loc. cit.*, p. 262.
22. Karin Ní Mheallaigh, « Lucien et l'astropoétique. Le voyage à travers les genres », dans A. Billault et É. Marquis (dir.), *Mixis. Le mélange des genres chez Lucien de Samosate*, Paris, Demopolis, 2017, p. 66.
23. Ce que savait Lucien. Cf. *Icaroménippe*, 10.
24. Karin Ní Mheallaigh, « Lucien et l'astropoétique. Le voyage à travers les genres », *loc. cit.*, 2017, p. 64.
25. Cette métaphore, attribuée à Bernard de Chartres, maître du XII^e siècle, se dit en latin *nanos gigantum umeris insidentes*, « des nains sur des épaules de géant ».
26. Lucien, « Comment il faut écrire l'histoire », 37, dans *Œuvres complètes*, *loc. cit.*, 2015, p. 895; « Charon ou les contemplateurs », 2, 7, 21, dans *Œuvres complètes*, *op. cit.*, 2015, respectivement aux pages 328, 331 et 339.
27. Karin Ní Mheallaigh, *loc. cit.*, 2017, p. 60-61.
28. Jacques Bompaire, *Lucien écrivain : imitation et création*. Paris, Édition de Boccard, 1958.
29. Karin Ní Mheallaigh, *loc. cit.*, 2017, p. 63.
30. Bernard Schouler, « Lucien entre *technè* et *paideia* », dans Alain Billault (dir.), *Lucien de Samosate. Actes du colloque international de Lyon organisé au Centre d'études romaines et gallo-romaines les 30 septembre – 1er octobre 1993*, Paris, De Boccard, 1994, p. 106.
31. Montaigne, « Sur l'expérience », (III, 13), dans *Essais*, Paris, Quarto Gallimard, 2009, p. 1340.
32. Lucien, « *Icaroménippe* », 29-30, *ibid.*, p. 300-301.
33. L'*Icaroménippe* en comporte une à la section 28 : comment peut-il faire noir dans le ciel si le soleil est toujours présent parmi les dieux ? », *ibid.*, p. 300.
34. Lucien, « *Icaroménippe* », 31, *ibid.*, p. 301.
35. Lucien suggère que les philosophes qui enseignent leur savoir et qui ne sont pas querelleurs esquivent sa critique et ne sont pas « inutiles et superflus ».
36. Voir *infra*, fin de la section 1.
37. Lucien, « Histoires vraies », I, 4, dans *Œuvres complètes*, *id.*, 2015, p. 121.

38. Lucien, « Les Amis du mensonge ou l'Incrédule », 1, dans *Œuvres complètes*, *id.*, 2015, p. 466.
39. Jacyntho Lins Brandão, « Histoire et fiction chez Lucien de Samosate », *loc. cit.*, p. 124.
40. Lucien, « Les Amis du mensonge ou l'Incrédule », 1, dans *Œuvres complètes*, *loc. cit.*, 2015, p. 466.
41. Jacyntho Lins Brandão, « Histoire et fiction chez Lucien de Samosate », *loc. cit.*, p. 125.
42. Lucien, « Les Amis du mensonge ou l'Incrédule », 2, dans *Œuvres complètes*, *loc. cit.*, 2015, p. 466.
43. *Ibid.*, 3, p. 467.
44. *Ibid.*, 4, p. 468.
45. *Ibid.*, 4, p. 468.
46. Jacyntho Lins Brandão, « Histoire et fiction chez Lucien de Samosate », *loc. cit.*, p. 126.
47. Lucien, « Comment il faut écrire l'histoire », 8, *loc. cit.*, 2015, p. 881.
48. Jacyntho Lins Brandão, « O narrador-tirano : notas para uma poética da narrativa », dans *Niterói*, n° 28, v. 1, 2010, p. 22.
49. Jacyntho Lins Brandão, « Histoire et fiction chez Lucien de Samosate », *loc. cit.*, p. 127.
50. Lucien, « Histoires vraies », I, 25.
51. Aristoula Georgiadou, et David H. J. Larmour. *Lucian's Science Fiction Novel True Histories. Interpretation and Commentary*, Leiden/Boston/Köln, Brill, 1998, p. 41. Voir Empédocle, A 82 [DK]; B 99.
52. Lucien, « Comment il faut écrire l'histoire », 34, dans *Œuvres complètes*, *loc. cit.*, 2015, p. 894.
53. Cf. Jacyntho Lins Brandão, *Luciano de Samósata : como se deve escrever a história*, *op. cit.*, p. 200.
54. Karin ní Mheallaigh, « Lucien et l'astropoétique. Le voyage à travers les genres », *loc. cit.*, 2017, p. 67.
55. Jacyntho Lins Brandão, *Luciano de Samósata : como se deve escrever a história*, *op. cit.*, p. 205.
56. Pedro Ipiranga Jr., « Modo de escrita da história na Antiguidade – a perspectiva luciânica », dans *Aletria*, vol. 19, n° 3, 2009, p. 107-108.
57. *Ibid.*, p. 107.
58. Lucien, « Histoires vraies », I, 1, *loc. cit.*, p. 120.

59. Rapporté par Aristote dans l'*Éthique à Nicomaque* (X 6, 1176b33-34, traduction par J. Tricot, Paris, Vrin, [1959] 2007, p. 543).
60. Jacyntho Lins Brandão, « Histoire et fiction chez Lucien de Samosate », *loc. cit.*, p. 129.
61. *Ibid.*, p. 127.
62. Bryan P. Reardon, « Lucien et la fiction », dans *Lucien de Samosate. Actes du colloque international de Lyon organisé au Centre d'études romaines et gallo-romaines les 30 septembre – 1er octobre 1993*, *loc. cit.*, p. 12.
63. Bernard Schouler, *loc. cit.*, 1994, p. 106.
64. Montaigne, « Sur l'expérience » (III, 13), *loc. cit.*, p. 1284.
65. Lucien, « Charon ou les contemplateurs », 20-24, *loc. cit.*, p. 338-341 ; « Icaroménippe », *id.*, 15-19, p. 293-296.
66. Lucien, « Charon ou les contemplateurs », 21, *id.*, p. 339.

La définition de la personne : dialogue entre le personalisme pratique d’Emmanuel Mounier et la compréhension spéculative de la notion de personne chez Boèce

JULIA DWORNIK, *Université Laval*

RÉSUMÉ : La définition donnée par Boèce de ce qu’est une personne est une définition toujours utilisée à ce jour. Développée dans le but de répondre à différents courants du christianisme qui sont considérés comme des hérésies par les autorités de Rome, elle pourrait sembler être vouée à demeurer un concept théologique abstrait et spéculatif. Pourtant, quinze siècles plus tard, un courant philosophique entier se développe autour de cette notion : le personalisme. Il s’agit d’un courant dont la portée est on ne peut plus pratique dans la philosophie d’un résistant français catholique comme Emmanuel Mounier. Dans cet article, nous mettrons donc en relation deux ouvrages : *Le Personalisme* d’Emmanuel Mounier et le *Traité Contre Eutychès et Nestorius* de Boèce afin de mieux comprendre la définition, la portée et les enjeux de cette notion.

Introduction

Emmanuel Mounier est considéré comme l’un des fondateurs du courant de pensée personaliste. Son travail est profondément ancré dans le contexte économique et politique de la France du XX^e siècle, au point qu’il le mentionne fréquemment dans son ouvrage *Le Personalisme*, paru en 1949. La Seconde Guerre Mondiale, la montée du communisme et du fascisme, l’occupation de la France, le régime de Vichy – auquel il était par ailleurs ouvertement opposé ont marqué le développement de sa philosophie. Emmanuel Mounier n’est pas seulement un philosophe, c’est un résistant français qui a lutté contre

l'oppression. Son implication politique a contribué au développement de son personnalisme. En cette période difficile, Mounier estime que les préoccupations de la société devraient être tournées vers les personnes et leurs intérêts. Avec d'autres jeunes philosophes, il a cherché à rompre avec les théories dominantes de l'époque, comme le capitalisme et le marxisme, et à participer à une renaissance morale et intellectuelle. C'est par exemple le cas d'Albert Camus, qui contribue à une telle renaissance par ses réflexions sur l'absurdité du monde. Emmanuel Mounier et lui ont notamment collaboré ensemble à l'occasion de publications dans la revue « Esprit » dont Mounier était le directeur. L'époque contemporaine est marquée, en France, d'interrogations sur la vie humaine et le sens de celle-ci, qui s'incarnent à travers l'existentialisme et l'absurdisme. La philosophie semble alors chercher à répondre au manque de sens ressenti par les individus. Fondateur du « personnalisme communautaire », Mounier visait quant à lui à replacer l'Homme au cœur de l'analyse du monde. Selon lui, l'être humain est par nature impliqué dans la société et ses actions reflètent sa vocation spirituelle. Sensible à la montée des dictatures en Europe, c'est dès 1935 que Mounier en appelle à une *Révolution personnaliste et communautaire* comme le précise le titre de l'ouvrage qu'il publie cette année-là.

Emmanuel Mounier n'est pas le premier philosophe à travailler sur la notion de personne, et la définition de référence dans ce domaine est bien sûr celle de Boèce, qu'elle soit reconnue pour sa justesse ou critiquée pour ses lacunes. Pourtant, bien que Boèce soit un auteur très important dans l'histoire de la philosophie de la personne, il n'a pas développé de courant personnaliste. Il s'agit en effet d'un mode de pensée très récent, dont le développement est corrélé et impacté par les événements que nous avons mentionnés ci-avant. Boèce est un auteur romain du V^e siècle. Philosophe et homme politique, il s'intéresse aux œuvres d'Aristote et de Porphyre, ce qui influencera sa méthode philosophique. La logique apprise dans l'*Organon* et l'*Isagoge* servira ses réflexions sur la nature de la trinité divine. Auteur chrétien, il écrit de nombreux textes de théologie, comme c'est le cas du *Traité contre Eutychès et Nestorius*, qui se trouve avoir également une riche valeur phi-

losophique. Boèce s'éloigne pourtant du christianisme à la fin de sa vie en écrivant moins sur le sujet. L'exemple le plus flagrant de cette prise de distance est la publication de *Consolation de philosophie*, ouvrage qu'il compose en prison alors qu'il est injustement condamné à mort. Cette condamnation est prononcée par Théodoric, roi des Ostrogoths, en raison de son appartenance à au courant de l'arianisme, que Boèce dénonçait comme une hérésie. C'est alors pour Boèce l'occasion de réfléchir sur la justice des Hommes, sur leur relation avec Dieu, et d'exposer la doctrine platonicienne du Bien Souverain, en s'abstenant pourtant de mentionner le christianisme. En raison de sa condamnation à mort injuste, Boèce est considéré comme un martyr par l'Église romaine depuis le X^e siècle et est depuis une influence majeure pour les auteurs chrétiens, comme Thomas d'Aquin ou Richard de Saint-Victor¹, en raison de ses nombreux écrits théologiques et philosophiques. Ce dernier reproche à la définition de Boèce d'avoir menée à l'hérésie de Gilbert de la Porrée en développant une notion de la personne qui exprime une propriété qui n'est pas distincte du nom propre de l'individu qui subsiste dans cette substance. Dans cet article nous chercherons à mieux comprendre les enjeux de cette philosophie proprement contemporaine qu'est le personnalisme, en confrontant les thèses exposées par Emmanuel Mounier dans *Le Personnalisme* à la philosophie de la personne de Boèce, exprimée dans son *Traité contre Eutychès et Nestorius*.

Pour ce faire, nous étudierons d'abord les intentions de chaque auteur dans leurs travaux sur la notion de personne (1), puis la définition qu'ils en donnent (2), et enfin les enjeux liés à ce sujet (3).

1. Les intentions des auteurs

Comme mentionné précédemment, le personnalisme d'Emmanuel Mounier s'enracine dans le contexte sociétal qui appelle son développement. Il constitue une réponse à une situation que Mounier attribue à l'oubli de la souveraineté et de la transcendance de la personne. Ainsi, il souligne : « Cependant, la liberté de l'homme est la liberté d'une personne, et de cette personne, ainsi constituée et située en elle-même, dans le monde et devant les valeurs² ». Ce qui lui permet de défendre la thèse que rien ne peut retirer sa liberté à un individu, même la dépor-

tation. Tout au long de cet ouvrage centré autour de la question de la personne, Emmanuel Mounier aborde la question des régimes fascistes et communistes et de leurs conséquences, et s'interroge sur ce qui leur a permis d'accéder au pouvoir : « Les uns restent libéraux envers et contre tout, les autres n'hésitent pas, avec l'âge des fascismes, à sacrifier la liberté politique à l'apparente conservation de leur monde³ ». Le personnalisme est nécessaire selon lui afin de mieux cerner la personne, ses intérêts, et son importance dans le monde. Il le présente ainsi : « Le personnalisme n'est pas un spiritualisme, tout au contraire. Il saisit tout problème humain sur toute l'ampleur de l'humanité concrète, de la plus humble condition matérielle à la plus haute possibilité spirituelle⁴ ». C'est une doctrine concrète, qui comprend l'Homme de façon holistique en prenant en compte ses instincts naturels, sa condition économique – Mounier cite ici Freud et Marx – en les éclairant par une compréhension des réalités humaines plus abstraites et relatives à l'esprit. En bref, Mounier cherche à concilier les deux extrêmes que représentent la dépersonnalisation causée par la vision matérialiste, et la personnalisation trop abstraite qui réduit l'Homme à un esprit en ignorant les déterminismes matériels qui constituent sa vie. Il met ainsi en évidence les liens qui existent entre toutes les différentes manières de comprendre le monde. Il est à souligner que cette solution personnaliste n'est qu'une solution passagère pour l'auteur, qui conclut son livre ainsi : « [Que les thèses personnalistes progressent avec les découvertes], tout personnaliste ne peut que le souhaiter, et que le mot de personnalisme soit un jour oublié, parce qu'il ne sera plus besoin d'attirer l'attention sur ce qui devrait devenir la banalité même de l'homme⁵ ». L'introduction du *Personnalisme* est consacrée à l'exposition de l'origine de ce courant, et Mounier précise : « Aussi, tout en parlant, pour la commodité, du personnalisme, préférons-nous dire qu'il y a des personnalismes, et respecter leurs démarches diverses⁶ ». L'auteur est donc bien conscient qu'il peut exister plusieurs personnalismes. Un personnalisme chrétien et un personnalisme agnostique, par exemple, diffèrent jusque dans leur structure interne, car leur conception de la personne est liée à sa place dans la nature, dans le monde, ce qui varie selon les croyances. Ce concept peut paraître surprenant :

comment pourrait-il y avoir plusieurs formes de personnalisme? En effet, l'objet de ce courant est la personne, et bien que les personnes diffèrent, la notion de personne en elle-même ne devrait être soumise à aucune relativité et il faut alors en trouver une définition universelle.

Il existe en effet des liens, des bases communes, entre toutes les visions de la personne, ce qui justifie de comparer celle d'Emmanuel Mounier à celle de Boèce. Comme Emmanuel Mounier le souligne, bien que le personnalisme comme courant philosophique soit récent, il n'a en réalité dans les thèses qu'il avance aucune nouveauté : « Le personnalisme le plus actuel se greffe, nous le verrons, sur une longue tradition⁷ ».

Mounier veut parler de la personne à travers tout ce qui l'entoure, précisément parce que la personne, et en particulier la personne de l'autre que nous voyons, tend à disparaître sous tous les attributs matériels qui l'entourent et l'accompagnent. Quand nous regardons une autre personne, ce n'est pas elle que nous voyons, mais un corps, doté de qualités. Nous la regardons d'abord à travers un prisme physiologique, voire médical. Viennent ensuite son existence sociale, les étiquettes qui lui sont attachées : sa profession, sa situation familiale, son caractère. Dans tous ces cas, il est un individu parmi tant d'autres qui portent les mêmes étiquettes, mais pour reprendre les mots de Mounier : « Mais il n'est pas un Bernard Chartier : il est Bernard Chartier⁸ ». Ce que nous voyons en premier chez un individu c'est donc l'ensemble des prédicats qu'on peut lui attribuer. Les caractéristiques qui entourent la personne sont premières dans la connaissance que nous avons de celle-ci, elles nous sont les plus accessibles. Pour cela, il faut les inclure dans la compréhension philosophique que nous avons de la personne. L'analyse de celle-ci doit être orientée autour de l'univers de prédicats qu'elle se construit, afin d'éclairer les structures de son être à différents niveaux, qui, il ne faut pas l'oublier, ne sont que des accidents différents d'une même réalité.

Emmanuel Mounier est un auteur catholique, mais sa foi n'est pas le moteur principal de sa philosophie. À l'inverse, quand Boèce discute la question de la personne et de sa définition, c'est avant tout pour des raisons religieuses, notamment suite à l'émergence de questions sur la

compréhension de l'incarnation du Christ. L'originalité de cette définition se trouve dans la reprise du vocabulaire aristotélicien, comme nous le verrons plus en détail ci-après, pour faire de la notion de personne un concept philosophique explicite. Auparavant, celui-ci n'était que sous-entendu dans les discussions théologiques et ne représentait pas de concept métaphysique clairement posé.

Dans son traité *Contre Eutychès et Nestorius*, il explique que la pensée des adeptes d'Eutychès est la suivante : « Le Christ assurément est constitué de deux natures, mais ne consiste nullement en deux⁹ ».. Ce courant du christianisme défendait l'idée d'une fusion des natures dans l'incarnation du Christ. Cette position est condamnée par le concile de Chalcedoine. Les adeptes de Nestorius pensaient quant à eux que le Christ avait deux natures et deux personnes, position condamnée par le concile d'Éphèse. Contraires à l'orthodoxie, ces deux croyances ont été jugées hérétiques, raison pour laquelle Boèce écrit son traité. En opposition, Boèce indique un peu plus bas que les catholiques, quant à eux, pensent que le Christ est à partir de deux natures (*ex utrisque naturis*) et qu'il consiste en les deux natures (*in utrisque consistere*). Le problème qui pourrait, aux premiers abords, paraître n'être qu'une question de compréhension des textes saints, trouve chez Boèce une résolution d'ordre logique qui dépasse la simple étude théologique. En effet, selon lui Eutychès et ses adeptes sont dans l'erreur car il est logiquement inconcevable que deux natures n'en fassent qu'une seule, ce qui pousse Boèce à se ranger derrière l'opinion catholique. En somme donc, bien que le texte soit un texte de théologie, qui a bien sûr pour objectif principal de répondre à un problème au sujet de la nature du Christ et de s'opposer à la montée de différentes croyances considérées hérétiques, il a une portée qui dépasse le seul enseignement religieux, ce qui en fait un texte riche à étudier. Nonobstant, il faut garder à l'esprit que c'est une volonté spéculative qui anime le projet de Boèce.

2. Deux compréhensions tout à fait différentes de la notion de personne

Emmanuel Mounier insiste sur le fait que l'être humain ne peut être compris que comme un composé de matière et de spiritualité, comme

nous l'avons déjà évoqué ci-avant. La personnalisation qui concerne l'Homme suit alors la même logique : la personne c'est cette âme dans ce corps. Il n'y a pas d'opposition entre l'âme et le corps : « L'homme est un être naturel ; par son corps, il fait partie de la nature, et son corps est partout où il est¹⁰ ». Le corps a une place importante dans la conception de la personne sur laquelle Mounier insiste à plusieurs moments de son œuvre : « Je ne peux pas penser sans être, et être sans mon corps : je suis exposé par lui, à moi-même, au monde, à autrui, c'est par lui que j'échappe à la solitude d'une pensée qui ne serait que pensée de ma pensée¹¹ ». En ce sens, dire qu'il n'y a pas d'opposition entre l'âme et le corps est un euphémisme, l'esprit est « un existant indissolublement lié à un corps et à une histoire ». On ne peut donc pas comprendre pleinement la personne si l'on tente de mettre de côté l'âme ou le corps. C'est pourquoi Mounier consacre un chapitre entier à la question de l'existence incarnée, qui est précisément le mode d'existence de la personne. L'être humain, dès son existence corporelle, existe nécessairement sur un mode personnel. Notamment parce que la matière est un principe de division et de personnalisation. En dehors de ça, ce qui caractérise la personne c'est sa capacité à agir pour se déterminer. L'auteur écrit : « Elle est une activité vécue d'auto-crédation, de communication et d'adhésion, qui se saisit et se connaît dans son acte, comme mouvement de personnalisation. À cette expérience, personne ne peut être conditionné, ni contraint¹² ». C'est également pour cela que l'idée de liberté de la personne est majeure dans sa philosophie : l'acte libre fait la personne, et la personne pose des actes libres, les deux notions sont corréliées. Le personnalisme a donc pour affirmation centrale « l'existence de personnes libres et créatrices, il introduit au cœur de ces structures un principe d'imprévisibilité qui disloque toute volonté de systématisation définitive¹³ ». La personne existe du fait des individus : « La personne n'est pas le plus merveilleux objet du monde, un objet que nous connaissions du dehors, comme les autres. Elle est la seule réalité que nous connaissions et que nous fassions en même temps du dedans. Présente partout, elle n'est donnée nulle part¹⁴ ».

Boèce, quant à lui, expose sa vision de la personne dans un texte beaucoup plus court que celui de Mounier, où il va droit au but : la

question de la personne du Christ. Afin de définir ce qu'est une personne, il s'attache néanmoins à soulever certaines difficultés et prend le temps de les établir en partant d'une liste d'êtres qui ne peuvent pas être qualifiés de personnes : on ne peut parler de personne pour désigner un animal ou une pierre, par exemple. « Mais nous disons qu'il existe une personne de l'homme, nous le disons de Dieu, nous le disons de l'ange¹⁵ », précise-t-il. Boèce procède donc selon une méthode logique pour établir sa définition de la personne. Concernant la personne de l'homme, il explique que le terme personne permet de distinguer et de reconnaître la spécificité d'individus particuliers de même nature. Pour ce faire, il traite de la personne en distinguant ce terme de ceux de subsistance, de substance, de nature ou d'essence. « Subsiste en effet, ce qui soi-même, afin de pouvoir être, n'a pas besoin d'accident¹⁶ », mais « est substance ce qui procure en tant que fondement un sujet à d'autres choses, à savoir les accidents, pour leur donner l'être effectif¹⁷ ». Boèce précise cependant que « toute substance est une nature établie non pas dans les universelles, mais dans les individuelles¹⁸ », ce qui nous indique un lien logique entre la substance et la nature, qui ne se distinguent que par leur degré d'individuation. La substance est une nature incarnée, et la nature est une substance abstraite. L'étude approfondie des mots dans l'œuvre de Boèce fait ainsi apparaître l'ambivalence de la personne, qui n'existe pas dans l'étude de Mounier : les individus n'ont pas besoin d'accidents pour être, mais *de facto* ils procurent aux accidents la possibilité d'être. L'essence est décrite au chapitre trois comme ce qui fait qu'un individu est lui-même. Dans certains cas, donc, l'essence englobe la subsistance. C'est le cas de Dieu, pour qui être et subsister sont la même chose : il n'existe que sous le mode de la subsistance. Selon Boèce, il n'existe pas de personne humaine, tout comme il n'existe pas de personne animale ; il n'y a que Platon et Cicéron. Ce point est abordé de façon similaire chez Emmanuel Mounier : la personne est un terme qui ne désigne aucune réalité existante, mais un ensemble d'individus pluriels et uniques. Une fois la définition de la personne établie, Boèce étudie pourquoi on peut la dire de Dieu. Il s'agit donc de savoir quelles sont les natures et les personnes de Dieu, et comment elles sont comprises dans le contexte de l'incarnation.

Toujours au chapitre trois de son traité, il affirme que Dieu est un, indivisible, qu'il n'a qu'une seule *ousia* (essence), mais qu'on peut le reconnaître comme possédant plusieurs *upostaseis* (substances). Son raisonnement, appuyé par une subtile distinction terminologique, trouve sa conclusion au même chapitre : Dieu est une essence, car étant à l'origine de tout, il l'est lui-même nécessairement, et nous lui attribuons une subsistance justifiée par l'autocratie et l'indépendance qui le caractérisent. Boèce ajoute également qu'il est un être substantiel, de nature rationnelle, et qu'il est donc à la fois substance et personne. Puisque, selon sa propre définition : la personne est une substance individuelle de nature rationnelle, et puisque Dieu est un être rationnel composé de trois substances, non seulement le terme « personne » peut lui être attribué, mais il semble qu'il puisse lui être attribué trois fois.

Les philosophes Boèce et Emmanuel Mounier ont tous deux écrit sur la personne et la nature, mais selon deux perspectives très différentes. Le mot a une double signification qu'il faut étudier afin de pouvoir comprendre la personne dans la nature, et la nature de la personne. Là où Emmanuel Mounier parle de la nature comme de ce qui nous entoure et avec lequel nous sommes dans une relation d'action et de passion, Boèce n'en parle que comme de la caractéristique des substances capables d'affirmation.

Selon Mounier, l'Homme est profondément immergé dans la nature : « L'homme est un corps au même titre qu'il est esprit, tout entier "corps" et tout entier "esprit"¹⁹ ». Chacune de nos humeurs et de nos idées est façonnée par le monde qui nous entoure : le climat, la géographie, la société. Dans le monde naturel qui nous entoure, les autres êtres vivants, plantes et animaux, sont généralement appelés à l'uniformité au sein de leur espèce. Les différences que l'on peut observer entre deux individus d'une même espèce sont de nature accidentelle et ne suffisent pas à estimer que c'est leur personnalité qui s'exprime par ces différences. Parfois, dans le cas de certains animaux, la nature les a même créés de telle sorte qu'ils se fondent dans le milieu où ils vivent. Pour leur propre survie, ils sont dépersonnalisés à l'extrême, au point de se fondre avec les plantes ou les minéraux.

Seul l'Homme est capable de personnalisation : cette individuali-

sation procède d'un choix libre et n'est pas un accident dû à l'espèce à laquelle nous appartenons. Pour Emmanuel Mounier, c'est le signe que le mode d'existence personnel est la forme d'existence la plus élevée. Cependant, nous avons toujours le choix de vivre ou non cette personnalisation au grand jour. Emmanuel Mounier fait référence aux mouvements conformistes, où l'Homme, craignant d'être rejeté pour son individualité, cherche à effacer certains aspects de sa personne afin de paraître plus commun aux yeux des autres. Le choix d'assumer sa personne se fait au jour le jour, et c'est là le paradoxe central de l'existence personnelle selon le philosophe. L'existence personnelle est le mode d'existence proprement humain, mais dans une nature qui pousse au conformisme, elle doit constamment être conquise : « L'insecte qui se mime en branche pour se faire oublier dans l'immobilité végétale annonce l'homme qui s'enterre dans le conformisme pour ne pas répondre de soi²⁰ ». Mounier utilise l'observation de la nature pour souligner que la personne se situe entre le conformisme et le personnalisme, et aussi sous l'effet de certains déterminismes. En effet, s'intéresser à la nature et au corps de la personne lui permet d'aborder un sujet important : celui du déterminisme. Ainsi, il écrit : « Je suis personne dès mon existence la plus élémentaire, et loin de me dépersonnaliser, mon existence incarnée est un facteur essentiel de mon statut personnel²¹ ».

Notre existence étant nécessairement subjective, des questions se posent : sommes-nous vraiment capables d'ignorer les déterminismes que la nature nous impose ?

En effet, il est légitime de s'interroger : comment la personne, individu doté de libre arbitre, peut-elle être utilisée pour décrire un être pourtant si soumis aux effets de la nature qui l'entoure et dont l'être est en partie constitué par celle-ci ? La réponse de Mounier est la suivante : le seul déterminisme dans la nature est celui des effets dont les causes sont inconnues, ce qui nous empêche alors d'y remédier. Selon lui, celui qui « prend argument des fatalités de la nature pour nier les possibilités de l'homme s'abandonne à un mythe ou tente de justifier une démission²² ». Par exemple, l'un de nos déterminismes était de ne jamais voler dans le ciel, jusqu'à ce que nous trouvions le moyen d'y parvenir.

Ainsi, dans la relation entre l'Homme et la nature, il doit être clairement perçu et compris que l'Homme ne se limite pas à subir la nature dont il est issu ni à se laisser tenter par ses provocations : il est capable de l'utiliser, de la transformer et de lui imposer sa volonté personnelle. Pour Mounier, l'Homme transcende la nature, la personnalise. Le corps est certes soumis à des déterminismes, mais il est aussi à l'origine de toute conscience et de toute vie spirituelle. La relation entre la personne et la nature n'est donc pas une relation de pure extériorité, mais une relation dialectique d'échange et d'ascension.

Dans la philosophie de Boèce, la nature n'est pas prise au même sens. Elle ne désigne pas ce qui entoure l'Homme mais au contraire ce qui le constitue, et en ce sens elle est double : la nature peut être dite à la fois de substances corporelles et de substances incorporelles. Ainsi, il est tout à fait possible de parler de la nature de l'homme sous ses deux aspects, corporel et spirituel. Boèce donne quatre définitions de la nature, au chapitre un de son traité : la nature est ce qui se trouve dans chaque chose que l'on peut saisir par l'intellect, la nature est ce qui peut pâtir ou faire pâtir, la nature est le principe de mouvement par soi, non par accident, et enfin que la nature est la différence spécifique nous informant sur l'être de chaque chose. En somme chez Boèce, la nature est intrinsèque et nous donne accès aux êtres. Sa vision de la nature est surprenante : « Si en effet, une personne habite toute nature²³, pouvoir distinguer "nature" de "personne" est un nœud indissoluble²⁴ ». On ne dit généralement pas de la nature qu'elle a une personne. Par là, Boèce semble indiquer que la personne, étant une substance, se trouve logiquement sous le genre logique de la nature, une nature dont nous avons vu ci-avant qu'elle se nomme substance quand elle est particularisée. La notion de personne convient à certaines natures, mais pas à d'autres, et c'est ce que Boèce va tenter d'étudier. Mais il est important de noter que « en dehors de la nature la personne ne peut être prédiquée²⁵ ». La personne est traitée chez Boèce comme une notion logique avant tout et aucune interrogation philosophique sur son agir ou sa liberté, comme c'est le cas dans celle de Mounier, n'est présente dans son œuvre. La vision de la nature des deux auteurs influence énormément leur perspective de la personne. Emmanuel Mounier voit la nature davantage

comme un contexte, un support à l'existence des substances, tandis que Boèce voit la nature comme quelque chose qui se rapporte directement aux êtres plutôt que comme quelque chose qui les entoure, et son analyse est orientée vers la question de la personne du Christ.

3. Les enjeux des deux thèses

Le texte de Boèce soulève les conséquences majeures auxquelles les hérésies peuvent amener. Dans le contexte de l'Incarnation, le fait même qu'il y ait un Christ, que nous appelons Christ, semble indiquer une substance individuelle unique en lui. La position de Nestorius, critiquée ici, consiste à considérer le Christ comme un être sans unité, ce qui remet en question son existence même. En effet, si Dieu n'est pas un, alors « le Christ n'est rien ». Les arguments de Boèce contre Nestorius montrent qu'il est important que Dieu soit un, mais qu'il est également important de veiller à ne nier ni sa personne ni sa divinité, car cela reviendrait à nier la possibilité de la révélation de Dieu à l'humanité par le Christ, le salut du genre humain, et donc à nier l'essence même du christianisme. Boèce explique donc où réside l'erreur ici : croire qu'il n'y a aucune différence entre la nature et la personne, et que la nature détermine la personne, alors qu'en réalité elle est seulement ce qui permet à la personne d'exister. L'homme et le bœuf sont unis dans la même nature animale, qui forme un parapluie universel sous lequel leurs deux espèces peuvent être regroupées, mais en réalité, ils sont clairement distincts. Il ne fait donc aucun doute que le Christ possède deux natures, contrairement à ce que suppose Eutychès. Boèce développe ce point plus en détail au chapitre 5. Le Christ est constitué de deux natures et est de deux natures, comme l'or et les bijoux réunis en une couronne. Il est également composé de deux substances, mais on dit qu'il est une seule personne, celle en qui les natures divine et humaine sont unies. En somme ce texte de Boèce résout des débats religieux grâce à la logique et montre l'importance d'une rigueur épistémologique.

Bien que le christianisme ait véritablement contribué à façonner la définition de la personne et à donner naissance à un personnelisme précoce, Emmanuel Mounier – pourtant bien conscient de cela – formule de vives critiques à son égard, compte tenu de tout ce qui précède.

L'introduction de l'ouvrage de Mounier expose clairement ce que le christianisme a apporté à la pensée personnaliste. Il affirme : « L'unité du genre humain est pour la première fois pleinement affirmée et deux fois confirmée : chaque personne est créée à l'image de Dieu, chaque personne appelée à former un immense Corps mystique et charnel dans la Charité du Christ²⁶ ».

Pourtant, le christianisme a longtemps eu une vision dualiste de la personne : Boèce inclut la matière dans sa définition de la personne, car il a conscience que celle-ci ne peut naître que de la combinaison de matière et de forme qui permet de créer un être doué de raison. Sans substance matérielle, et sans substance spirituelle, cet être ne peut subsister à travers la personne. Les deux substances coexistent ensemble dans la même personne, mais elles ne sont pas unies, formant une seule et même chose, comme c'est le cas dans la philosophie d'Emmanuel Mounier. Également, dans sa critique du christianisme il nous faut souligner qu'à aucun moment Emmanuel Mounier n'aborde la question de la personne de Dieu ; il s'interroge simplement sur les implications et les développements de la foi chrétienne dans le monde. Il écrit : « Les compromissions du christianisme contemporain cumulent plusieurs survivances historiques : la vieille tentation théocratique de la mainmise sur les consciences par l'État ; le conservatisme sentimental qui lie le sort de la foi à des régimes périmés ; la dure logique de l'argent qui guide ce qu'il devrait servir²⁷ ». Personnalisme et christianisme ne vont pas nécessairement de pair pour Mounier, précisément parce que le personnalisme constitue une nouvelle perspective, un nouvel outil d'analyse scientifique des événements sociaux, qui peut également servir à mieux comprendre la religion, et doit donc s'en distinguer. De plus, le personnalisme de Mounier est critique : il remet en cause les ordres établis de son temps. Il remarque que si on peut reprocher à la politique européenne des années 40 de ne pas prendre en compte les intérêts des personnes, on peut également le reprocher à la religion. Il ajoute enfin : le personnaliste chrétien « se défiera du subjectivisme religieux comme de toute objectivation réductrice de l'acte libre qui est au noyau de chaque démarche authentiquement religieuse²⁸ ». Cette remarque peut paraître surprenante, voire une attaque contre le chris-

tianisme, mais Mounier est lui-même un catholique fervent. Il s'agit au contraire d'un appel à la religion à utiliser le personalisme comme mesure de ses actions. Son personalisme apparaît donc comme un outil de mesure et de jugement, doté d'une portée morale considérable. Si une action est contraire au personalisme, elle s'oppose à la personne, et donc à l'Homme, même si c'est une action chrétienne. Emmanuel Mounier, du fait de son histoire personnelle, est lui-même un homme d'action et refuse que sa philosophie soit purement spéculative. Cela paraît logique : dès le début, Mounier a présenté son personalisme comme une réponse au totalitarisme et aux défis posés par le capitalisme au XX^e siècle. En bref, la critique personaliste du christianisme par Mounier peut se résumer ainsi : la définition de la personne est, et doit être, liée à absolument tout ce qui nous entoure.

Pendant des siècles, la définition chrétienne de la personne n'a que peu évoluée, se déclinant à chaque fois de la définition proposée par Boèce. Une question s'impose alors : comment peut-elle donc rester pertinente dans un monde qui a connu d'innombrables changements depuis ? On pourrait répondre à cela qu'elle ne s'est jamais fondée sur des accidents pour être élaborée, et n'est donc pas soumise au changement. Pourtant, on a vu plus haut avec l'argumentation de Mounier l'importance d'accorder une place aux accidents car ils font la personnalité de la personne. S'il s'agit là d'aspects négligés par cette définition on peut reformuler notre question ainsi : a-t-elle jamais été pertinente ? Il s'agit là de l'un des enjeux liés au personalisme, mais ce n'est pas le seul.

Dans les textes de Boèce il n'existe aucune réflexion de ce genre, et c'est bien normal : son étude de la personne est une étude chrétienne. On peut souligner qu'elle vise cependant à éclairer la compréhension de la religion, à l'interpréter correctement. Chez Boèce comme chez Emmanuel Mounier, la conception de la personne guide le christianisme et cherche à l'unifier à travers le chaos causé par les hérésies dans un cas, et par le désordre politique dans l'autre. Emmanuel Mounier met en évidence deux problèmes dans son analyse de l'histoire du personalisme, liés à une définition erronée de la personne : le dualisme d'une part, l'individualisme d'autre part. C'est également ce que fait Boèce dans son traité *Contre Eutychès et Nestorius*, où il oppose

deux conceptions du Christ issues d'une incompréhension des textes bibliques. D'un côté, le risque est donc politique et social, celui de notre vie sur Terre, tandis que, de l'autre, le risque est plus grand, plus spirituel : tomber dans les pièges dans lesquels Eutychès et Nestorius eux-mêmes sont tombés. Ce qui peut, comme le montre Boèce aux chapitres 4 et 5, conduire à une remise en question du salut de l'humanité. La vision qu'a Mounier du personalisme est une vision très consciente de l'état des choses, développée en gardant toujours à l'esprit les erreurs vers lesquelles les discussions sur la personne tendent à nous pousser, afin de mieux les éviter. Son personalisme, du fait de tous les sujets qu'il aborde, a donc une portée éthique indéniable que l'on ne retrouve pas chez Boèce. Chez Mounier il ne s'agit pas simplement de mieux comprendre la personne pour mieux comprendre ce qui nous entoure : mieux comprendre la personne nous permet de mieux agir. Le personalisme est le fondement de son opposition au Régime de Vichy, lequel a bafoué la souveraineté de la personne. Cette portée éthique se ressent également dans l'analyse que fait Mounier de la personne et du rapport aux choses, dont la conclusion est qu'il ne faut pas s'abandonner à un esclavage des choses car « L'homme du confort est l'animal domestique des objets de son confort²⁹ ». Voilà le conseil prodigué par Emmanuel Mounier : il faut vivre en Homme, non en animal. Être humain, être pleinement humain, ce n'est ni rejeter les déterminismes matériels auxquels nous sommes soumis, ni les accepter trop pleinement, ce qui, au nom du confort qu'ils procurent, nous conduirait à abandonner toute volonté personnelle. Il y a un juste milieu à trouver et à préserver. D'où la nécessité de comprendre le concept de personne et sa place dans la nature. Car une mauvaise compréhension de ces notions peut engendrer de graves problèmes éthiques et mener à des situations politiques désastreuses.

Conclusion

En conclusion, le recul de Mounier, qui influence grandement sa vision personaliste, est celui d'un homme du XX^e siècle : un homme de son temps, qui a traversé des crises politiques, sociales et économiques, mais aussi un homme qui a accès à plusieurs siècles d'histoire

pour poser les bases d'une vision personnaliste concrète, voire revendicatrice. Il présente son personnalisme comme une solution pour guérir les blessures de son époque. Mais cette solution ne se veut que provisoire ; c'est l'effort de certains pour tenter de remettre la personne, son individualité et son existence au centre des enjeux de la société. C'est la conviction que les erreurs commises dans les milieux politiques, économiques et autres s'expliquent par une incapacité à prendre en compte la personne. Alors même que celle-ci transcende tout le reste. Comme il le conclut lui-même, le courant personnaliste ne doit être qu'une solution passagère à la désorientation sociale et au chaos politique de son époque.

Cette approche du personnalisme est loin de celle de Boèce, qui se tient à l'écart des préoccupations et des enjeux terrestres. Il se contente de proposer une analyse théologique portant sur une question religieuse. Cependant, comme nous l'avons vu, Boèce parvient à son but en proposant une analyse logique de la notion de personne dont l'utilité transcende largement le domaine de la foi. Les enjeux exposés par Boèce, à nouveau dans un cadre théologique, incarnent également une leçon importante sur la nécessité de la rigueur épistémologique afin de ne pas admettre des opinions fausses dont les conséquences peuvent être problématiques.

La réflexion de Boèce est profondément métaphysique et religieuse, tandis que Mounier pourrait être décrit comme appartenant à un mouvement d'anthropologie philosophique. En comparant ces deux auteurs on a donc une bonne vision de ce que la notion de personne peut incarner dans deux philosophies, l'une spéculative et l'autre pratique, mais toutes deux influencées par le christianisme.

-
1. Marc-André Ethier, « Le “De Trinitate” de Richard de Saint-Victor », *Revue d'Histoire et de Philosophie religieuses*, Paris, Vrin, 1939, n°8°, p. 279-281.
 2. Emmanuel Mounier, *Le Personnalisme*, Paris : Les Presses universitaires de France, 7e édition, 1961. Première édition, 1949. Collection : Que sais-je? no 395, 136 pp. Une édition numérique réalisée par Gemma Paquet, pour l'UQAM, [consulté en septembre 2025], classiques.uqam.ca/class

- iques/Mounier_Emanuel/personnalisme/personnalisme.html, p. 69.
3. *Ibid.*, p. 70-71.
 4. *Ibid.*, p. 26.
 5. *Ibid.*, p. 122.
 6. *Ibid.*, p. 8.
 7. *Ibid.*, p. 4.
 8. *Ibid.*, p. 9.
 9. Boèce, *Traité théologiques*, Contre Eutychès et Nestorius, Édition bilingue, trad. Axel Tisserand, Paris, Flammarion, 2000, p. 105.
 10. Emmanuel Mounier, *op. cit.*, p. 22.
 11. *Ibid.* p. 28.
 12. *Ibid.*, p. 10.
 13. *Ibid.*, p. 8.
 14. *Ibid.*
 15. Boèce, *op.cit.*, p. 75.
 16. Boèce, *op.cit.*, p. 79.
 17. *Ibid.*
 18. *Ibid.*, p. 75.
 19. Emmanuel Mounier, *op. cit.*, p. 21.
 20. *Ibid.*, p. 10-11.
 21. *Ibid.*, p. 28.
 22. *Ibid.*, p. 24.
 23. L'expression latine dans le texte d'origine est « *si enim omnis habet natura personam* ».
 24. Boèce, *op.cit.*, p. 73.
 25. *Ibid.*
 26. Emmanuel Mounier, *op. cit.*, p. 13.
 27. *Ibid.*, p. 121.
 28. *Ibid.*, p. 87-88.
 29. *Ibid.*, p. 29.

L'héritage kantien du foucauldisme comme appropriation critique

JULIEN DESCHENEUX, *Université Laval*

RÉSUMÉ : Cet article a pour objectif d'expliquer en quel sens la pensée de Michel Foucault s'inscrit dans le sillage de celle d'Emmanuel Kant. Plus précisément, il explique de quelle manière Foucault s'approprie différents éléments de la réflexion kantienne. Pour ce faire, il se penche d'abord sur les thématiques kantiennes pertinentes dans le cadre de cette étude : l'*Aufklärung* et le criticisme. Il passe ensuite à la portée et aux limites de l'héritage kantien du foucauldisme. Il montre d'abord que l'histoire critique de la vérité foucauldienne reprend la question kantienne des conditions de possibilité de la connaissance, même si elle substitue à son cadre transcendantal une perspective historique. Il explique ensuite que l'histoire politique de la vérité foucauldienne est, quant à elle, très proche de certaines considérations secondaires de l'*Aufklärung* kantienne, même si cette filiation ne doit pas être surestimée.

Introduction

L'œuvre d'Emmanuel Kant est sans l'ombre d'un doute l'une des plus grandes sources de la philosophie contemporaine continentale. Bon nombre de philosophes postérieurs à Kant se sont inspirés de lui, soit en le critiquant, soit en reprenant ses idées. C'est notamment le cas de Michel Foucault qui, au cours de sa carrière, a souvent situé sa pensée dans le sillage du kantisme. D'ailleurs, François Ewald, assistant de Foucault au Collège de France, dans son édition des *Dits et écrits*, affirme explicitement l'héritage kantien du foucauldisme¹. Cette déclaration invite à interroger le rapport de Foucault à Kant : que conserve-t-il du kantisme, et qu'en transforme-t-il ? Cet article se

propose de répondre à cette question en expliquant comment Foucault s'est approprié de façon critique différents éléments de la réflexion kantienne.

Pour ce faire, nous commencerons par brièvement présenter les éléments de la philosophie de Kant qui ont influencé Foucault et qui seront pertinents pour notre propos : le criticisme et l'*Aufklärung*. Ensuite, nous expliquerons en quoi l'histoire critique de la pensée foucauldienne s'inscrit dans la continuité du criticisme kantien tout en s'en détachant. Finalement, nous montrerons que la philosophie de Foucault comporte une dimension politique, laquelle s'approprie également quelques éléments du kantisme. Dans cette partie, nous expliquerons que l'histoire critique de la pensée foucauldienne, même lorsqu'elle se transforme en histoire politique de la vérité, reste liée au kantisme, bien qu'il soit capital de ne pas surestimer cette filiation.

Avant d'entrer dans le cœur du sujet, nous souhaitons spécifier que cet article s'intéresse seulement à la pensée de Foucault dans ses dimensions d'histoire critique de la pensée et d'histoire politique de la vérité. S'il en est ainsi, c'est parce que, comme nous tâcherons de le montrer, ces aspects de sa philosophie sont ceux où l'importance de Kant est la plus marquée. Nous n'avons donc pas la prétention de traiter de la philosophie foucauldienne dans son ensemble et assumons une lecture s'en tenant strictement aux deux dimensions précédemment mentionnées.

1. Kant : sa conception de l'Aufklärung et son criticisme

Kant définit l'*Aufklärung* comme « la sortie de l'[être humain²] de son état de minorité³ ». Par minorité, il entend « l'incapacité de se servir de son entendement sans la direction d'autrui⁴ ». Même s'il est manifeste pour Kant que l'humanité se complaît dans sa minorité, en raison de sa paresse intellectuelle et d'un manque de courage, le rôle des autorités reste prépondérant dans l'imposition de cet état⁵. Il estime cependant que l'humain devrait être en mesure de raisonner librement, du moins dans l'espace public. Le mouvement des Lumières incite alors l'humanité à faire usage de sa raison sans se soumettre à aucune autorité⁶. Par la devise « ose savoir (*sapere aude*) », il enjoint aux individus de se servir de leur propre entendement, sans se fier aux au-

torités politiques et religieuses⁷. Kant insiste surtout sur l'importance de la liberté d'expression. Il ne suffit pas d'être en mesure de penser par soi-même. Encore importe-t-il de pouvoir communiquer et rendre publique sa pensée. Pour reprendre les mots de Kant, « l'usage public de notre raison doit toujours être libre⁸ ». Nous voyons donc – et c'est du moins ainsi que l'interprétera Foucault – que Kant est critique de la relation qu'entretiennent le savoir et le pouvoir à son époque et de ses effets sur la société. En effet, l'état de minorité mène à la prolifération de préjugés et de superstitions, qui peuvent seulement être évités au moyen d'une réforme de la méthode de penser, qui permettra de raisonner par soi-même⁹. Kant explique également que les pouvoirs politiques et religieux ne doivent pas intervenir en matière de science. D'une part, l'hégémonie du monarque ne doit pas empiéter sur celle des savants¹⁰. De l'autre, le clergé ne doit pas se montrer tyrannique face aux avancées de la science¹¹. Mais si le pouvoir ne doit pas freiner le développement des connaissances, le savoir ne doit pas justifier le pouvoir. L'ineptie des inepties serait, selon Kant, que l'élite intellectuelle de la société soit à son tour mineure, et qu'elle serve à renforcer les structures d'oppression et de domination en place¹². Le point central de l'acception kantienne de l'*Aufklärung* est donc de pousser tout un chacun à user librement et de manière autonome de sa raison dans la sphère publique. Toute personne doit être en mesure de penser par soi-même et de raisonner librement, sans influence des différentes structures coercitives de la religion et de l'État. Ainsi seront évités les effets néfastes d'une relation trop étroite du savoir et du pouvoir.

Le criticisme kantien, quant à lui, émerge en réaction à l'échec historique de la raison et de la philosophie dans leur quête de connaissance du suprasensible. Les philosophes rationalistes de l'époque moderne précédant Kant ont cru en la possibilité, pour la raison humaine, de traiter de tout, surtout d'objets purement transcendants, comme l'âme, la totalité du monde et Dieu¹³. La métaphysique est la discipline où ces différents philosophes ont exposé leur supposée connaissance du suprasensible. Cependant, malgré leurs efforts, ils ne sont jamais parvenus, en ce domaine, à établir de lieux communs. Ils n'ont jamais été en mesure d'atteindre des conclusions solides au sujet de ces objets transcen-

dants afin d'en produire une connaissance certaine et indubitable. Au contraire, ils se sont engagés dans des débats sans issue. Kant compare alors la métaphysique à un champ de bataille, où différentes positions s'affrontent sans qu'il y ait de gagnant¹⁴. En un mot, il remarque que la raison, lorsqu'elle prétend former un savoir métaphysique, tourne à vide et forme des raisonnements n'ayant qu'une apparence de vérité. Face à ce constat, il s'interroge quant au pouvoir de la connaissance rationnelle. Pourquoi, d'une part, la raison réussit-elle dans le cadre des sciences pures alors que, de l'autre, elle échoue en métaphysique dogmatique? Pourquoi les mathématiques et la physique, disciplines elles aussi *a priori*, ont-elles pu s'établir comme sciences alors que ce n'est pas le cas de la métaphysique? Pourquoi est-on, par exemple, en mesure d'atteindre un consensus concernant les lois du mouvement et de la gravitation, mais pas quant au statut de l'immortalité de l'âme et de l'existence de Dieu¹⁵? Afin d'apporter des réponses à ces questions et de potentiellement permettre à la métaphysique de s'établir comme science, Kant se propose d'étudier la connaissance. Le criticisme kantien, tel qu'il se présente dans la *Critique de la raison pure*, cherche donc à sonder la faculté de connaissance rationnelle de l'humain¹⁶. Son objectif n'est pas de connaître tel ou tel objet, mais plutôt de connaître la connaissance elle-même. Pour reprendre les termes de Charles Serrus, le criticisme kantien offre une critique de la connaissance¹⁷, c'est-à-dire une étude portant sur la connaissance elle-même. Le criticisme kantien doit donc se comprendre comme une philosophie transcendantale, puisqu'il s'intéresse aux conditions de possibilité de la connaissance rationnelle. Il cherche ultimement à cerner l'*a priori* transcendantal de la connaissance, c'est-à-dire ses conditions nécessaires préalables. Ainsi, le criticisme estime que la raison, après être allée trop loin dans son projet de connaissance, doit maintenant se pencher sur sa faculté de connaître elle-même afin de déterminer sa portée et ses limites, s'il y en a. Cette entreprise peut seulement se concrétiser par une enquête visant à déterminer les éléments et les sources de la connaissance, c'est-à-dire ses conditions de possibilité.

2. Le criticisme kantien et l'histoire critique de la pensée foucauldienne

L'histoire critique de la pensée foucauldienne s'inspire du criticisme kantien tel que présenté dans la *Critique de la raison pure*, parce qu'elle cherche elle aussi à déterminer les conditions de possibilité du savoir¹⁸. Il convient cependant de remarquer, et c'est ce sur quoi nous insisterons dans cette section, que Foucault aborde cette question différemment de Kant.

Tout d'abord, Foucault ne s'intéresse pas aux conditions de possibilité de la connaissance en elle-même¹⁹, mais aux conditions d'émergence de ses différentes formes. Si Kant étudie la connaissance en elle-même – comme faculté de l'être rationnel –, Foucault se penche plutôt sur ses instanciations particulières. Si Kant souhaite décrire le fonctionnement de notre pouvoir de connaître en lui-même, Foucault veut expliquer comment, dans un contexte précis, sont apparues les différentes formes de savoir – les différentes sciences humaines, par exemple. Il identifie donc les conditions de possibilité du savoir aux « configurations qui ont donné lieu aux formes diverses de la connaissance empirique²⁰ ».

Plus précisément, les démarches de Kant et de Foucault se distinguent par leur objet d'étude. Le second ne s'intéresse pas, comme le premier, à la composition *a priori* de la connaissance de l'être rationnel. Foucault ne cherche pas à dégager les structures transcendantales du pouvoir de connaissance inhérentes au sujet connaissant ; il ne cherche pas le fondement absolu et nécessaire – valable pour tout être rationnel – du savoir. Au contraire, Foucault s'intéresse plutôt aux conditions historiques, culturelles et géographiques qui ont permis aux formes particulières du savoir d'advenir à une époque et dans un lieu précis. Il s'intéresse donc aux différentes sciences – par exemple la philologie, la biologie et l'économie – afin de « retrouver à partir de quoi [leurs] connaissances et théories ont été possibles²¹ ».

Pour approfondir la distinction, il est utile de remarquer, en suivant l'interprétation de Béatrice Han, que Foucault préfère le caractère spatialement et temporellement situé du savoir à l'universalisme épistémologique kantien. Foucault ne s'intéresse ni à la connaissance en tant que faculté ni à ses critères généraux, mais aux discours qui étaient te-

nus comme vrais à tel moment et à tel endroit par tel groupe de gens. Ce faisant, Foucault inverse la démarche critique de Kant et, par le fait même, la signification qu'y prennent les concepts de connaissance et de savoir. Il n'est plus question d'étudier notre faculté de connaître afin de déterminer son étendue. Il faut plutôt déterminer ce qui a permis à différents discours d'être reconnus comme vrais²². Par conséquent, la recherche foucauldienne des conditions de possibilité doit essentiellement se comprendre comme une étude de la formation du savoir pour un contexte sociogéographique particulier. Il s'agit donc de cerner comment différents aspects et éléments d'un contexte ont rendu possibles les différentes formes de connaissances qui s'y sont développées.

Foucault réfère d'ailleurs à son étude des conditions de possibilité comme à une « archéologie du savoir²³ ». Il nous semble que ce titre rend bien compte du caractère historico-géographique et concret de son étude. En effet, Foucault fonde principalement son analyse des conditions de possibilité du savoir d'un contexte sur ce qu'il nomme des « archives ». Pour reprendre la formulation de Frédéric Gros²⁴, c'est en consultant différents documents écrits médicaux, savants et érudits d'un contexte particulier que Foucault tente de comprendre comment se sont formées ces différentes formes de connaissances. Foucault cherche donc à comprendre comment ont été rendus possibles les différents savoirs en s'appuyant sur les traces de leur formation qui nous sont parvenues. Par l'étude de ces archives, il cherche à déterminer l'ensemble de règles, propre à un contexte, qui organise, articule et supporte la formation des connaissances.

Cet ensemble de règles, Foucault le désigne comme un « jeu de vérité²⁵ ». Plus précisément, le jeu de vérité est composé de deux modes interdépendants : les modes de subjectivation et d'objectivation. Le mode de subjectivation porte sur le sujet du discours. Il détermine, dans les mots de Foucault, « ce que doit être le sujet, à quelle condition il est soumis, quel statut il doit avoir, quelle position il doit occuper dans le réel ou dans l'imaginaire, pour devenir légitime de tel ou tel type de connaissance²⁶ ». Ainsi, le mode de subjectivation rend compte des règles, relatives au sujet d'un quelconque énoncé à pré-tention scientifique, d'après lesquelles cet énoncé sera ou ne sera pas

considéré comme vrai. Le mode d'objectivation, quant à lui, concerne l'objet du discours, c'est-à-dire la chose sur laquelle porte la connaissance. Il détermine « à quelles conditions quelque chose peut devenir un objet pour une connaissance possible, comment elle a pu être problématique comme objet à connaître²⁷ ». Le mode d'objectivation rend alors compte des règles, relatives à l'objet d'un discours à prétention scientifique, d'après lesquelles ce discours sera ou ne sera pas considéré comme connaissance. L'étude de ces deux modes permet de dégager les conditions de possibilité historiques relatives au sujet et à l'objet d'un savoir. C'est de leur développement mutuel et de leur lien réciproque que naît le jeu de vérité, c'est-à-dire l'ensemble de règles propre à un contexte historico-géographique d'après lesquelles le discours tenu par un sujet sur un objet peut acquérir le titre de science²⁸.

L'étude du jeu de vérité d'un contexte doit ultimement aboutir à l'établissement de son *a priori* historique²⁹. Selon Béatrice Han, l'*a priori* historique se définit comme la structure renfermant les différentes modalités qui, dans une ère et une aire précises, conditionnent et déterminent la formation des savoirs. Ainsi, il constitue l'arrière-plan épistémologique qui conditionne les modes de subjectivation et d'objectivation et *a fortiori* le jeu de vérité et les différents savoirs qu'il produit. C'est ce qui permet le principe de détermination des formes possibles du savoir, c'est-à-dire que c'est ce qui rend compte de la production de la connaissance³⁰. Par conséquent, afin de déterminer les conditions de possibilité des différentes formes de savoir d'un contexte quelconque, il faut cerner son *a priori* historique. Celui qui déduit l'*a priori* historique d'un contexte particulier accédera *ipso facto* aux conditions de possibilité de sa science. En effet, toujours selon Han, l'*a priori* historique est l'inconscient historique qui définit, à une époque donnée, les conditions de possibilité des différentes formes de savoir³¹.

En cherchant l'*a priori* de la connaissance, Foucault se situe effectivement dans le sillage de Kant. La fonction des *a priori* de Kant et de Foucault est la même, en ce qu'ils rendent tous deux compte des conditions de possibilité du savoir. Ils se distinguent néanmoins fortement parce que, comme nous l'avons déjà établi, l'objet des analyses kantienne et foucauldienne n'est pas le même. Rappelons que Foucault « es-

saie de reconstituer les conditions d'apparition d'une singularité à partir de multiples éléments déterminants, dont elle apparaît [...] comme l'effet³² », c'est-à-dire qu'il cherche les conditions de possibilité de la formation des différentes connaissances propres à un contexte. Ainsi, si l'*a priori* transcendantal concerne notre pouvoir de connaissance et est, en ce sens, universel et nécessaire, l'*a priori* historique – ou plutôt les différents *a priori* historiques se déployant au cours de l'Histoire – se cantonne au contexte qu'il sous-tend et est donc relatif.

En somme, si l'histoire critique de la vérité de Foucault est bel et bien en continuité avec Kant, c'est parce qu'elle s'intéresse elle aussi à la question des conditions de possibilité de la connaissance. Cependant, son étude se distingue largement de celle de Kant. En effet, elle ne se penche pas sur notre pouvoir de connaissance en lui-même ni sur sa structure *a priori* et transcendantale, mais plutôt sur les conditions de possibilité historiques des différentes acceptions du savoir. Notre description de l'*a priori* historique et des jeux de vérité montre très bien, à notre avis, la distinction fondamentale entre Kant et Foucault à ce sujet. Qui plus est, les analyses de Han et de Gros nous ont permis d'approfondir cette distinction en mettant de l'avant le caractère historique et contextualiste de la recherche des conditions de possibilité foucauldienne. De toute évidence, donc, Kant a trouvé très pertinente la question des conditions de possibilité, et s'est donné comme projet de la reprendre à son compte, en lui donnant une place importante dans le cadre de ses réflexions sur la nature et la formation du savoir.

3. La conception kantienne de l'*Aufklärung* et l'histoire politique de la vérité foucauldienne

Nous avons jusqu'à présent expliqué que l'histoire critique de la vérité foucauldienne a comme objectif d'étudier comment le savoir et la vérité se construisent historiquement et adviennent dans un cadre historique et géographique précis. Par conséquent, nous avons montré que toute vérité, selon Foucault, est relative. La vérité, au sens absolu, n'existe pas, puisque toute vérité dépend du contexte dans lequel elle apparaît.

Mais Foucault remarque toutefois que nous considérons la vérité

relative à notre contexte comme absolue. Nous parlons toujours, au quotidien, de la vérité et non de cette vérité-ci qui est la nôtre. En effet, comme le souligne Maïte Larrauri, la connaissance permise par le jeu de vérité se présente inévitablement comme nécessaire et obligatoire pour tous³³. À notre avis, s'il en est ainsi, c'est parce que, comme l'explique Foucault dans la préface à l'édition anglaise de *Les mots et les choses*, les règles de la formation du savoir se comprennent comme des inconscients qui ne sont pas accessibles au quotidien, mais seulement au terme d'une étude approfondie des théories, des concepts et des objets d'étude d'un contexte historique et géographique³⁴. Ce serait pourquoi tout ce qui constitue le domaine du vrai camoufle sa relativité historico-géographique et revêt une apparence de nécessité et d'universalité.

Or, cette illusion d'objectivité, de nécessité et d'universalité est problématique selon Foucault, puisque le savoir est toujours lié au pouvoir en place. En effet, les contenus de la connaissance et les mécanismes de coercition sont toujours interconnectés : le savoir contient toujours un effet de pouvoir qui peut être utilisé par les autorités ; sa formation est toujours influencée par la structure de pouvoir au sein de laquelle il apparaît, qui l'utilise ensuite pour asseoir son autorité³⁵. Pour citer Foucault, « rien ne peut fonctionner comme mécanisme de pouvoir s'il ne se déploie selon des procédures, des instruments, des moyens, des objectifs qui puissent être validés dans des systèmes plus ou moins cohérents de savoir³⁶ ».

L'apparence d'objectivité, d'universalité et de nécessité de la connaissance tend alors à imprégner notre vision du pouvoir, qui se présente ainsi lui aussi comme universel, nécessaire et objectif. On tend alors à considérer qu'il n'y a qu'un pouvoir possible et justifié, tout comme il n'y a qu'un savoir possible et justifié. Cela mène les individus à accepter et à intérioriser certaines expressions opprimantes et autoritaires du pouvoir, susceptibles d'induire des comportements et des discours particuliers. Ainsi, le pouvoir assujettit les individus en les poussant à adhérer et à obéir à des normes et à des pratiques sociales qui déterminent ce qui est acceptable ou non. La relation savoir-pouvoir mène alors à la formation et à l'internalisation d'un

système d'acceptabilité qui tend à exclure et à ostraciser ceux qui ne respectent pas ces normes et pratiques sociales. Par exemple, certains individus peuvent être considérés comme déviants ou peuvent être réprimés pour diverses raisons : maladie mentale, délinquance, préférences sexuelles, etc³⁷. Le nexus savoir-pouvoir mène donc à une « politique de la vérité³⁸ », laquelle assujettit les individus en leur inculquant certains comportements et certaines manières de penser qui ont des effets néfastes sur la société.

C'est pourquoi l'histoire politique de la vérité foucauldienne cherche à étudier les liens et les connexions qui unissent les connaissances et les mécanismes de coercition et à comprendre comment tel ou tel élément de connaissance peut prendre des effets de pouvoir³⁹. Il est alors possible d'adopter une attitude critique à l'égard de la relation savoir-pouvoir, afin de désassujettir le sujet de cette « politique de la vérité ». Foucault définit d'ailleurs cette attitude critique comme l'expression d'une méfiance, de jugements critiques, d'interrogations et de réserves face à la relation qu'entretiennent le savoir et le pouvoir⁴⁰. Foucault cherche à souligner l'historicité et la relativité du savoir et du pouvoir afin d'amoindrir l'impact et les effets négatifs de leur relation. Ce faisant, il est plus à même de désassujettir les différents membres de la société.

Ainsi, sous son acception d'histoire politique de la vérité, la pensée foucauldienne prend un tournant éminemment politique, qui coïncide justement avec un engagement personnel de Foucault « toujours plus engagé dans les luttes politiques », pour reprendre la formulation de Gros⁴¹. En s'intéressant aux effets sur la société de la constitution des vérités, l'aspect épistémologique de sa pensée donne lieu à un aspect pratique et politique. Comme nous l'expliquions, son objectif essentiel est alors de mettre à jour la relation savoir-pouvoir par une description pour l'interroger, la sonder et éventuellement désassujettir les individus de la politique de la vérité. Foucault considère que son criticisme est, ce faisant, très proche de la conception kantienne de l'*Aufklärung* telle qu'elle se présente dans *Qu'est-ce que les Lumières?*⁴².

Kant dénonçait déjà, selon Foucault, l'interdépendance du savoir et du pouvoir. C'est pourquoi il estime que son histoire politique de

la vérité est en continuation avec l'*Aufklärung* kantienne. Il entrevoit dans cette dernière une attitude critique envers le nexus savoir-pouvoir. Autrement dit, Foucault affirme que Kant souhaite lui aussi désassujettir le sujet des effets de l'interdépendance du pouvoir et du savoir, bien que ce dernier ne s'exprime évidemment pas en ces termes⁴³.

Selon notre interprétation, dans *Qu'est-ce que les Lumières ?*, Kant développe effectivement des idées semblables à celles de Foucault. Comme nous avons pris soin de le mentionner dans la première section de cet article, Kant avance que ce n'est qu'au prix d'une liberté de pensée et d'expression face à l'Église et à l'État que l'humanité vaincra les préjugés et la superstition. On peut donc y voir une volonté d'affranchir l'humanité des contraintes que lui imposent les différentes institutions de pouvoir dans sa quête de connaissance. Kant se préoccupe donc lui aussi des effets négatifs d'une relation trop étroite du savoir et du pouvoir sur la société et les individus qui la composent. Ainsi, il semble bel et bien se retrouver chez Kant ce que Foucault appelle une attitude critique face au savoir-pouvoir. Comme nous avons tâché de le montrer, Kant exprime effectivement plusieurs réserves, interrogations et jugements critiques à ce sujet. Pour donner plus de poids à notre interprétation, Maurizio Passerin d'Entrèves estime lui aussi que Kant et Foucault se rejoignent effectivement dans une attitude critique face à l'assujettissement du sujet par les structures de pouvoir de la société dans laquelle il évolue⁴⁴. Pour ces raisons, le parallèle entre l'*Aufklärung* kantienne et l'histoire politique de la vérité foucauldienne nous semble justifié. Par conséquent, à notre avis, Foucault affirme légitimement que Kant souhaite lui aussi désassujettir le sujet des effets du savoir-pouvoir, bien que l'assujettissement⁴⁵ dont parle Kant concerne le non-respect de la liberté de pensée et d'expression, tandis que celui dont parle Foucault concerne plutôt l'intériorisation de normes et de pratiques sociales qui désavantagent certains individus.

Nous pensons qu'il est toutefois très important d'apporter quelques nuances quant à la continuité entre les réflexions de Kant et de Foucault au sujet de la relation savoir-pouvoir. Il faut premièrement comprendre que Kant ne théorise pas à proprement parler l'interdépendance du savoir et du pouvoir et que, même s'il critique effectivement quelque

chose qui s'y rapporte, ces développements restent secondaires. En effet, comme le souligne Cyril Morana, Kant insiste surtout sur l'importance de la liberté de pensée, la création d'un espace public et de médias favorisant la liberté d'expression, la nécessité d'une réforme intellectuelle pour la société et la paresse intellectuelle de ses concitoyens⁴⁶. En gardant en tête le commentaire de Morana, on comprend que le point central de *Qu'est-ce que les Lumières ?* est de présenter le mouvement des Lumières, ses enjeux et ses objectifs, et non pas de présenter une critique élaborée de la relation savoir-pouvoir. À notre avis, Foucault a raison d'affirmer que Kant critique cette relation et ses conséquences. Mais nous croyons qu'il est important de rappeler que c'est un aspect du texte qui est implicite et subordonné à des réflexions qui sont plus substantielles. Bien que cette critique reste un tant soit peu importante pour Kant, il ne faut pas la voir comme un enjeu central du texte et de sa pensée.

Deuxièmement, il faut se rappeler que Foucault fonde sa critique du savoir-pouvoir sur des thèses qui diffèrent largement de celles de Kant. Comme nous avons tâché de le montrer, les accents politiques du criticisme foucauldien découlent de sa dimension théorique. Si, selon Foucault, le savoir et le pouvoir s'influencent mutuellement et entrent en relation, c'est principalement parce que toute connaissance, à l'instar du pouvoir, est historiquement construite et est, par conséquent, relative. Étant relative à son contexte sociogéographique, la vérité change d'une époque à l'autre et est influencée par la structure de pouvoir au sein de laquelle elle apparaît. C'est pourquoi le produit du jeu de vérité relatif à une époque a des effets de pouvoir néfastes. Ainsi, si l'histoire politique de la vérité foucauldienne a pour objectif d'interroger le nexus savoir-pouvoir afin de désassujettir le sujet de ses effets néfastes, c'est en raison de ses thèses sur la formation et la nature de la vérité. Or, ces thèses ne sauraient être acceptées par Kant, lui qui défendait une conception épistémologique universaliste ainsi que le caractère nécessaire de la connaissance.

Troisièmement, il est important de rappeler que la dimension politique de la pensée de Foucault n'est ultimement pas seulement influencée par le mouvement des Lumières et par Kant. En effet, les travaux

de Passerin d'Entrèves, par exemple, insistent sur le fait que d'autres auteurs, surtout Nietzsche, ont eux aussi influencé l'histoire politique de la vérité foucauldienne⁴⁷.

Nous devons cependant conclure que l'histoire politique de la vérité foucauldienne s'approprie effectivement des thématiques de l'*Aufklärung* kantienne. En effet, nous pouvons déjà observer, dans *Qu'est-ce que les Lumières ?*, une attitude critique face à l'assujettissement du sujet par des structures de pouvoir ainsi qu'un souci des effets négatifs d'une relation trop étroite du savoir et du pouvoir. Ainsi, Foucault et Kant partagent une méfiance, un jugement critique, des interrogations et des réserves face à la relation qu'entretiennent le savoir et le pouvoir. En vertu de cela et en sachant que Kant fut un pilier important du parcours philosophique de Foucault⁴⁸, nous sommes forcés d'admettre un lien entre sa pensée et ces aspects secondaires du kantisme. Foucault y aurait été sensible, et ce serait pourquoi il les aurait repris à son compte en leur accordant une place centrale dans le cadre de ses propres réflexions. Les spécialistes sont d'ailleurs de notre avis : les recherches de Passerin d'Entrèves, par exemple, soutiennent que Foucault fait bel et bien siens des enjeux qui appartenaient au mouvement des Lumières tel que théorisé par Kant⁴⁹. Ainsi, même s'il est impossible de dire que le propos de Foucault se veut kantien en tout point, il ne fait donc aucun doute que Foucault s'approprie effectivement des éléments qui sont présents chez Kant.

Conclusion

En guise de conclusion, récapitulons comment Foucault a repris des éléments de la réflexion kantienne et les a mobilisés dans le cadre de ses propres réflexions afin de déterminer l'héritage kantien du foucauldisme. Dans un premier temps, Foucault a repris à Kant la question des conditions de possibilité de la connaissance. Il se l'approprie cependant d'une manière qui lui est propre, puisqu'il ne s'intéresse pas à la connaissance elle-même comme le faisait Kant, mais à ses instantiations particulières. Il substitue également à l'approche transcendantale une approche historique, comme en témoignent les concepts de jeu de vérité et d'*a priori* historique. Dans un deuxième temps, la cri-

tique foucauldienne du nexus savoir-pouvoir s'approprie des réflexions de *Qu'est-ce que les Lumières ?*. Foucault reprend notamment l'attitude critique de Kant face aux effets néfastes qu'exercent les structures de pouvoir sur la liberté intellectuelle de ses contemporains. Autrement dit, il reprend à son propre compte la méfiance, le jugement critique, les interrogations et les réserves de Kant face à la relation trop étroite du savoir et du pouvoir. Foucault a donc radicalisé ces deux éléments du kantisme pour en faire des éléments importants de sa propre philosophie, tout en prenant soin de les conformer à ses propres thèses épistémologiques. Il est donc tout à fait raisonnable de définir l'héritage de Kant chez Foucault comme une appropriation critique de différents éléments de réflexion kantien. En effet, l'histoire critique de la vérité et l'histoire politique de la vérité de Foucault reprennent différents thèmes kantien, mais sans pour autant en traiter exactement de la même manière ni leur accorder une importance forcément semblable à celle que leur accordait Kant.

L'histoire critique de la vérité et l'histoire politique de la vérité foucauldienne sont donc indéniablement influencées par Kant et se situent effectivement dans son sillage. Mais il ne faut cependant pas minimiser l'influence d'autres penseurs sur la philosophie de Foucault. Nous avons rapidement évoqué Nietzsche, mais encore importe-t-il de mentionner Canguilhem et Merleau-Ponty, qui lui ont enseigné. Nous pourrions aussi évoquer le mouvement structuraliste, puisqu'il y est souvent associé, bien qu'il n'ait jamais revendiqué y appartenir. Il serait fortement intéressant d'étudier l'importance de ces autres penseurs pour l'histoire critique de la vérité et l'histoire politique de la vérité foucauldienne, mais aussi pour d'autres aspects de la pensée de Foucault. En effet, la philosophie foucauldienne est extrêmement riche et nous avons, dans cet article, seulement traité d'une infime partie de son héritage.

-
1. En effet, il ajoute à un article de Foucault, dans lequel ce dernier parle de sa philosophie sous l'alias « Michel Florence », ce passage : « Si Foucault s'inscrit bien dans la tradition philosophique, c'est dans la tradition *critique* qui est celle de Kant ». Voir : Michel Foucault, « Dits et écrits II », dans Arnold I. Davidson et Frédéric Gros (dir.), *Michel Foucault*.

Philosophie : Anthologie, Paris, Gallimard, 2013, p. 42.

2. Par souci d'inclusion, nous préférons remplacer « homme » par « être humain ». Qui plus est, nous trouvons qu'« être humain » traduit plus fidèlement le terme « *Menschen (mensch)* » qui est utilisé par Kant dans la version allemande du texte.
3. Emmanuel Kant, *Qu'est-ce que les Lumières ?*, trad. Dominique Bourel et Stéphane Piobetta, Paris, Milles et une nuits, 2023, p. 11.
4. *Ibid.*
5. Michel Foucault, « Qu'est-ce que la Critique ? » dans *Bulletin de la société française de philosophie*, vol. 84, no. 2, (printemps, 1990), p. 40.
6. *Id.*, *Qu'est-ce que les Lumières ?*, Paris, Bréal, 2004, p. 69 et 70.
7. Emmanuel Kant. *Qu'est-ce que les Lumières ?*, *op. cit.*, p. 11.
8. *Ibid.*, p. 16.
9. *Ibid.*, p. 15.
10. À ce sujet, Kant utilise la formule latine *Caesar non supra grammaticos* (voir : *Ibid.*, p.15) qu'on pourrait traduire par « l'empereur n'est pas au-dessus des grammairiens » et qui exprime que l'autorité politique ne peut pas et ne doit pas empiéter sur celle du savant.
11. *Ibid.*, p. 23.
12. *Ibid.*, p. 20.
13. Nous pouvons rappeler, à ce sujet, que Descartes, Spinoza et Leibniz – grandes figures du rationalisme moderne – se sont tous les trois intéressés à la question de Dieu, de l'âme et du monde en sa totalité. Pour prendre un exemple plus près de Kant, rappelons également que la *Métaphysique* de Baumgarten, ouvrage présentant et résumant la métaphysique d'inspiration wolfienne et leibnizienne utilisé par Kant comme manuel pour son enseignement à l'université, divise la métaphysique en quatre parties. Outre l'ontologie, la métaphysique se décompose en psychologie, cosmologie et théologie, traitant respectivement de l'âme, du cosmos et de Dieu. Voir : Alexander Gottlieb Baumgarten, *Métaphysique*, trad. Luc Langlois, Paris, Vrin, 2019, p. 69.
14. Emmanuel Kant, *Critique de la raison pure*, trad. André Tremesaygues et Bernard Pacaud, Paris, Presses Universitaires de France, 2021, p. 5.
15. Charles Serrus, « Préface » dans Emmanuel Kant (dir.), *Critique de la raison pure*, Paris, Presses Universitaires de France, 2021, p. VI.
16. À ce sujet, rappelons que le criticisme kantien, dans la *Critique de la raison pure*, cherche à répondre à la question : « que puis-je savoir ? ». Voir : Emmanuel Kant, *Critique de la raison pure*, *op. cit.*, p. 543.

17. Charles Serrus, « Préface », *loc. cit.*, p. VII.
18. Foucault insiste à de nombreuses reprises sur la question des conditions de possibilité de la connaissance, notamment dans les *Dits et écrits* et dans la préface à *Les mots et les choses*. Voir : Michel Foucault, *Michel Foucault. Philosophie : Anthologie*, Arnold I. Davidson et Frédéric Gros (dir.), Paris, Gallimard, 2013, p. 43 et 231.
19. Nous souhaitons ici mentionner que nous utiliserons les termes « science », « connaissance » et « savoir » de façon interchangeable quand nous parlerons de Foucault.
20. Michel Foucault, « Les mots et les Choses », dans Arnold I. Davidson et Frédéric Gros (dir.), *Michel Foucault. Philosophie : Anthologie*, Paris, Gallimard, 2013, p. 231.
21. *Ibid.*, p. 230.
22. Béatrice Han, *L'ontologie manquée de Michel Foucault*, Grenoble, Milion, 1998, p. 74.
23. Michel Foucault, « Dits et écrits II », *loc. cit.*, p. 44.
24. Frédéric Gros, *Michel Foucault, une philosophie de la vérité*, dans Arnold I. Davidson et Frédéric Gros (dir.), *Michel Foucault. Philosophie : Anthologie*, Paris, Gallimard, 2013, p. 13.
25. Michel Foucault, « Dits et écrits II », *loc. cit.*, p. 43.
26. *Ibid.* p. 43
27. *Ibid.* p. 43
28. *Ibid.*, p. 42 et 43.
29. *Ibid.*, p. 44.
30. Béatrice Han, *L'ontologie manquée de Michel Foucault*, *op. cit.*, p. 77 à 79.
31. *Ibid.*, p. 77.
32. Michel Foucault, « Qu'est-ce que la Critique? », *loc. cit.*, p. 51
33. Maite Larrauri, « Vérité et mensonge des jeux de vérité » dans *Rue Descartes : Penser en Nietzsche*, vol. 11, (1994, novembre), p. 46.
34. Michel Foucault, « Préface à l'édition anglaise [de *Les mots et les choses*] » dans Daniel Defert et François Ewald (dir.), *Dits et Écrits I*, Paris, Gallimard, 1994, p. 877 et 878.
35. *Id.*, « Qu'est-ce que la Critique? », *loc. cit.*, p. 48.
36. *Ibid.*, p. 49.
37. Michel Foucault, « Qu'est-ce que la Critique? », *loc. cit.*, p. 48 et 49.
38. *Ibid.*, p. 39.

39. *Ibid.*, p. 48.
40. *Ibid.*, p. 39.
41. Frédéric Gros, « Michel Foucault, une philosophie de la vérité », *loc. cit.*, p. 16 et 17.
42. Michel Foucault, « Qu'est-ce que la Critique? », *loc. cit.*, p. 40.
43. *Ibid.*, p. 40 et 41.
44. Maurizio Passerin d'Entrèves, « Critique and Enlightenment. Michel Foucault on "Was ist Aufklärung?" », dans Norman Geras et Robert Wokler (dir.), *The Enlightenment and Modernity*, Londres, Palgrave McMillan, 1999, p. 1 et 2.
45. Rappelons que le terme « assujettissement » n'est pas utilisé par Kant. Il s'élève toutefois contre quelque chose qui pourrait être ainsi décrit, ce qui justifie selon nous l'usage de ce terme.
46. Cyril Morana, « Éclairer les Lumières », dans Emmanuel Kant (dir.), *Qu'est-ce que les Lumières?* Paris, Mille et une nuits, 2023, p.48.
47. C'est notamment le cas de ses articles : « Critique and Enlightenment. Michel Foucault on "Was ist Aufklärung?" », que nous avons déjà cité, et « Between Nietzsche and Kant : Michel Foucault's reading of "What is enlightenment?" », dans *History of political thought*, vol. 20, no. 2, (été, 1999).
48. En effet, la thèse de doctorat dite « complémentaire » de Foucault a porté sur l'*Anthropologie du point de vue pragmatique* de Kant – œuvre qu'il a traduite, préfacée et commentée. De plus, Foucault a dédié plusieurs cours, conférences et analyses à l'œuvre de Kant.
49. Maurizio Passerin d'Entrèves, « Critique and Enlightenment. Michel Foucault on "Was ist Aufklärung?" », *loc. cit.*, p. 4.

Penser la vie humaine multiple : la psychiatrie phénoménologique au prisme du concept d'événement

MARC-ANTOINE BONNEAU, *Université Laval*

RÉSUMÉ : Nous proposons de montrer la façon dont la psychiatrie a pu tirer profit de la phénoménologie pour son propre projet, et cela au prisme de la notion d'« événement » développée par Henri Maldiney et Claude Romano. Après avoir montré le défi que pose, pour la phénoménologie, la psychiatrie, nous expliciterons l'acception proprement philosophique du concept d'événement, pour relever ensuite la façon dont l'événement peut faire défaut ainsi que les conséquences phénoménologiques d'un tel défaut dans l'histoire de la vie d'un existant. Nous invoquerons pour ce faire *Le cas Suzanne Urban* de Ludwig Binswanger, qui décrit comment la présence au monde d'une femme s'étiole à la suite de l'annonce du cancer de son mari. Il apparaîtra que l'événement traumatique institue dans le cours de l'existence un dés-accord (*Verstimmung*) par lequel l'être-au-monde lui-même subit une métamorphose – métamorphose que la psychiatrie phénoménologique se donne pour tâche de décrire.

Ah ! comme je voudrais comme vous avoir des êtres humains sous mon regard ! Au moins comme vous rendez service au philosophe des livres que je suis en m'apportant ces témoignages directs de la vie humaine multiple !¹.

Gaston Bachelard à Ludwig Binswanger (1955)

Introduction

La psychiatrie phénoménologique, qui regroupe des figures aussi importantes que méconnues, compte parmi les plus fécondes

excroissances de la phénoménologie. On situe communément le 25 novembre 1922 son « acte de naissance », avec les communications respectives de Ludwig Binswanger et d'Eugène Minkowski devant l'*Association Suisse de Psychiatrie*². C'est ainsi qu'au cours des années vingt, avant que ne fleurisse l'anthropologie philosophique « fondée » par Max Scheler, plusieurs chercheurs prirent conscience du potentiel que recelait la phénoménologie pour la psychiatrie et tentèrent d'en renouveler les bases en participant à l'élaboration d'une anthropo-phénoménologie³. Nous proposons d'explicitier le sens du projet binswangerien, qui constitue l'une des grandes orientations prises par la psychiatrie phénoménologique – l'autre étant l'approche « phéno-structurale » issue des travaux de Minkowski – à partir de la phénoménologie de l'événement. C'est au philosophe et ami de Binswanger, Henri Maldiney, que l'on doit la tentative la plus aboutie de penser la psychiatrie via le concept d'événement. Il s'agissait pour lui, comme pour son ami psychiatre, de ne pas réduire le sujet qui souffre à un « objet » déshumanisé, mais de prendre en compte, dans la compréhension du trouble, l'histoire de l'existant – histoire qui n'est pas une simple succession de faits ponctuels, mais de points de fuite qu'il revient justement aux événements d'instituer ou de destituer. Nous proposons d'explicitier et d'illustrer cette idée à partir du fameux *Cas Suzanne Urban* (1957) de Binswanger, qui montre de façon concrète comment un événement, vécu comme traumatique, est susceptible de transformer l'être-au-monde d'un existant. Mais avant d'indiquer la teneur phénoménologique du concept d'événement et d'illustrer son rôle dans les situations critiques dont s'occupe la psychiatrie, il convient de justifier le sens de cette alliance improbable entre phénoménologie et anthropologie.

1. Le pari d'une anthropo-phénoménologie psychiatrique

L'idée d'une psychiatrie phénoménologique ne va pas de soi. Marc Richir souligne que ce fut longtemps un lieu commun de penser que la phénoménologie « ne pouvait que s'échouer, telle une vague mourante, sur le continent inconnu pour elle des pathologies “mentales”⁴ ». Il faut dire que Husserl ne s'est lui-même jamais vraiment expliqué avec

le phénomène de la « folie ». La phénoménologie, en tant que science eidétique universelle, répugne naturellement à admettre différents régimes de transcendantalité – c'est-à-dire des *a priori* corrélationnels qui seraient exclusifs à certains groupes. Pour la phénoménologie telle que Husserl la conçoit, admettre des exceptions à l'universalité des descriptions phénoménologiques signifierait introduire un cheval de Troie anthropologique et relativiste dans la cité de la science rigoureuse. Si Husserl semble parfois admettre de telles exceptions, comme au §55 de la *Krisis*, qui suggère que les « fous », les « enfants » et les « animaux » puissent avoir une « transcendantalité qui leur soit propre », ce n'est que pour n'y plus revenir. Comme le relevait déjà Arthur Tattossian dans son étude pionnière : « Husserl mentionne assez souvent dans ses notes de travail les fous (*Verrückten*) pour souligner que leur expérience ne remet pas la nôtre en question⁵ ». Or même si ce qu'on nomme « folie » ne remet pas la validité de l'expérience « normale » en question, *quid* de la folie elle-même ? La difficulté, souvent relevée, est redoutable. En effet, il s'agit moins, contre toute normativité, de tomber dans l'antipsychiatrie, que de savoir si et comment l'expérience de la folie possède des normes qui lui sont propres. Il apparaîtra pour Binswanger, suivant le neuro-psychiatre Kurt Goldstein, que « le concept de pathologique [...] [n'est] plus maintenant l'expression pour quelque chose de purement négatif, c'est-à-dire le contraire de la norme, mais se [laisse] également concevoir positivement, justement à partir de la norme⁶ ».

Vu l'importance du thème du monde chez Husserl, on peut être surpris que ce dernier n'ait pas approfondi cet autre versant du monde humain. C'est pourtant bien dans la continuité du projet husserlien que s'inscrit Binswanger : montrer qu'une partie de « l'énigme du monde » pourrait consister dans le fait qu'il y a plusieurs mondes – et que cette pluralité de mondes met en question l'unilatéralité de la concordance (*Einstimmigkeit*) qui donne à l'expérience « normale » sa cohérence. Il faut toutefois se garder – et il y va de la possibilité même de l'entreprise – de comprendre cette pluralité comme une pluralité de mondes parfaitement imperméables les uns aux autres. Comme l'écrit Philippe Cabestan : « le malade ne peut avoir en toute rigueur son monde privé.

C'est la raison pour laquelle il est préférable de reconnaître la manière spécifique dont la conscience délirante vise son objet, de telle sorte que si la conscience délirante se rapporte nécessairement au *même* monde que la conscience non délirante cela ne signifie pas qu'elle le fasse toujours de la même manière⁷ ».

Or, même si l'on admet d'autres régimes de transcendance, la question de l'accès à ces régimes demeure ouverte. La phénoménologie « orthodoxe » semble difficilement en mesure de saisir l'altérité radicale du pathologique par une intuition originaire⁸. Il y aurait un « fossé » entre la réduction phénoménologique et la perte de l'évidence naturelle du psychotique par exemple, d'où la « relative mais irréductible cécité du phénoménologue⁹ » eu égard à l'aliénation. Un jeune Michel Foucault remarquait déjà que si la phénoménologie excelle à rendre compte des vécus qui se donnent toujours sur le fond du monde-déjà-là de la vie, elle peine à rendre compte des vécus où le « monde », justement, fait défaut. Ainsi dans ses travaux sur Binswanger, il écrit : « Le sujet au sens phénoménologique ne s'aliène pas : il est supprimé dans le mouvement de l'aliénation¹⁰ ». Le pari de l'anthropologie phénoménologique telle qu'on le trouve chez Binswanger est que si la phénoménologie veut se ménager un accès à l'aliénation, elle peut le faire en substituant l'existence au sujet transcendantal (sans facticité), puisque « seule l'existence, comme l'écrit Foucault, peut s'aliéner sans disparaître¹¹ ». Autrement dit, la phénoménologie psychiatrique doit s'anthropologiser. Mais de quelle façon ?

Binswanger tente de conjuguer le caractère empirique de la psychiatrie avec la prétention eidétique de la phénoménologie. La psychiatrie phénoménologique ne serait donc ni positiviste, ni idéaliste, mais quelque chose de médian : « empirique-phénoménologique¹² ». C'est la possibilité d'intuitionner catégoriquement le monde que chaque individu « fait sien » que cherche Binswanger. Comprendre un phénomène pathologique ne peut dès lors plus consister à faire le compte de ses propriétés formelles, mais réclame plutôt « l'appréhension intuitive de l'unité de la personne », selon l'expression de Karl Jaspers. Par « personne », il faut entendre ce que Binswanger appelle l'« histoire intérieure de la vie » (*innere Lebensgeschichte*) – par opposition à la

« fonction vitale » (*Lebensfunktion*) sur laquelle la psychiatrie, largement naturaliste à l'époque, prenait appui. La *Lebensgeschichte*, nous le verrons, est faite d'événements ; elle exige une herméneutique événementiale : une interprétation du cours de l'existence (*Daseinsgang*) qui ne soit pas simplement causale ou génétique, mais à la mesure de la vie vécue.

Cette première tentative de conjuguer phénoménologie et psychiatrie n'est pas sans problème, comme l'indiquait déjà Eugen Bleuler dans sa réponse à l'exposé de Binswanger au congrès de 1922¹³. D'une part, Binswanger écrit que « puisque la psychopathologie est et sera toujours une science de l'expérience ou des faits, elle ne voudra ni ne pourra jamais accéder à une généralité absolue, à une intuition d'essences pures¹⁴ ». En cela, il semble respecter la hiérarchie fondationnelle établie par Husserl entre science eidétique et science de fait. Mais comme il le problématise lui-même, que signifie « une phénoménologie qui ne peut pas s'élever jusqu'aux sommets des essences pures et qui, d'un autre côté, ne peut s'identifier à ce que l'on a l'habitude de décrire [...] comme une psychopathologie descriptive ou subjective¹⁵ » ? C'est l'analytique existentielle proposée par Heidegger dans *Être et temps* (1927) qui permettrait, selon Binswanger, de résoudre la tension entre l'essence et l'expérience qui persistait dans son projet de 1922, c'est-à-dire d'exhausser l'existentiel au rang d'une eidétique spéciale. Si la schizophrénie, par exemple, ne se laisse pas intuitionner directement, il resterait la possibilité de suivre le « processus de métamorphose¹⁶ » de l'*être-au-monde* schizophrène – et c'est cela qui distinguerait l'approche phénoménologique d'une approche symptomatologique de la psychiatrie. Comme l'écrit Binswanger, « c'est qu'avec la doctrine de l'être-au-monde comme transcendance, le cancer dont souffre toute psychologie peut être dépassé, et [...] le chemin est ouvert pour l'anthropologie ; par cancer, j'entends la doctrine du *clivage* du "monde" en sujet-objet¹⁷ ». Contre le traditionnel dualisme corps/esprit qui donne la primauté tantôt à la fonction vitale (biologique) tantôt au psychique seul, Binswanger se demande quel doit être le monde d'un existant pour que s'y fasse jour tel ou tel phénomène psychique. Il interprète ainsi les « faits » comme autant de signes dé-

terminant le mode par lequel un individu est présent au monde, et rejette par là, toujours fidèle à Husserl, le naturalisme qui pouvait être celui de Freud et de la psychiatrie moderne. Il s'agit de ne pas isoler le fait psychique pour l'explicitier après-coup, à partir d'un cadre théorique déterminé, mais de viser dès le départ le *tout* du phénomène, et ce, en tant qu'expression d'un *existant*¹⁸. En effet, les psychopathologies représentent avant tout, pour le phénoménologue, des altérations de la constitution de l'expérience. Ainsi Binswanger affirme-t-il : « nous ne disons pas : les maladies mentales sont des maladies du cerveau – elles le demeurent naturellement aussi, du point de vue médico-clinique –, mais nous disons : dans les maladies mentales nous apparaissent des flexions (*Abwandlungen*) de la structure fondamentale essentielle ou des membres structuraux de l'être-dans-le-monde comme transcendance¹⁹ ». Plus précisément, c'est moins l'objet intentionnel que l'attente de cohérence ou de concordance dans la constitution phénoménale de l'expérience ordinaire qui serait ébranlée – ce que Binswanger nomme « l'inconséquence de l'expérience²⁰ ». Il ne s'agit donc pas seulement de prendre l'homme comme « objet » affecté, mais de mettre en lumière les façons multiples qu'il a d'avoir un monde. Cette approche « par monde » conduit à mettre hors-circuit l'ensemble des diagnostics qui, sous couvert de scientificité, trahissent en réalité des jugements moraux « extérieurs » à l'expérience pathologique (par exemple qu'une personne atteinte de manie manque de tact ou de retenue, etc.). Le jugement moral qui peut valoir dans le monde « normal » ne s'applique pas nécessairement dans le monde « maniaque », puisque les gestes ne répondent plus au même horizon d'attente ; ce qui apparaît de l'extérieur comme l'expression d'une incohérence peut être tout à fait compréhensible du point de vue maniaque²¹. On comprend mieux dès lors l'énoncé de Binswanger selon lequel l'être-psychiatre (par opposition à l'être-docteur) « appelle l'homme et le revendique dans sa totalité²² ».

Pour l'instant, on voit comment la psychiatrie s'autorise du questionnement phénoménologique malgré « l'interdit anthropologique » historiquement promu par Husserl. L'ouverture à l'être, en effet, vaut pour toute expérience quelle qu'elle soit, et il s'agit pour la *Daseins-*

nalyse de penser cette ouverture moins en elle-même qu'en ses modes – Binswanger parle de « formes de la présence » (*Daseinsweisen*) –, selon les différents complexes de renvois qu'ils accusent. Ce qui intéresse Binswanger plus particulièrement, c'est ce qu'il nomme les formes « manquées » (*missglückten*) de la présence, les trois principales étant la présomption (*Verstiegenheit*), la distorsion (*Verschrobenheit*) et le maniérisme (*Maniertheit*). Nous reviendrons sur la présomption dans le contexte du cas Suzanne Urban, que nous aborderons après avoir clarifié la notion d'événement.

2. L'événement comme fil conducteur de l'anthropologie phénoménologique

La tâche de la psychopathologie phénoménologique, qui n'est pas une thérapie, s'est révélée être l'exigence de mettre en lumière les différentes formes de présence en marge de la présence « neutre » ou du moins non problématique décrite par Husserl et Heidegger. Notre effort visera à voir dans quelle mesure l'institution de ces différentes formes de présence peut être éclairée à partir de la notion d'événement, telle qu'on la trouve chez Henri Maldiney et Claude Romano.

Dans son acception courante, un « événement » renvoie à quelque chose qui survient *dans* le monde. Synonyme de fait intramondain, il désigne alors tout ce qui m'affecte de façon secondaire. Sans « support d'assignation ontique univoque », il ne s'adresse à personne en particulier mais advient plutôt à une pluralité d'étants. L'éclair – selon l'exemple de Nietzsche que reprend Romano – « survient aussi bien au ciel qu'au promeneur qui l'aperçoit²³ ». Ainsi, le fait intramondain ne me met pas moi-même en jeu. La pluie qui accompagne l'éclair tombe bien *sur moi*, sans m'advenir proprement à *moi* : elle s'inscrit comme un fait parmi d'autres, localisable, dans la trame de mes possibles, sans que la trame même de ces possibles soit bouleversée. Son « effet » est datable (intratemporel), localisable et causal. On est ainsi toujours *contemporains* du fait intramondain, de telle sorte qu'il nous est pour ainsi dire « transparent ».

L'événement au sens philosophique désigne, au contraire, un fait qui s'excède lui-même comme fait en m'advenant en propre, et qui re-

compose la trame même de mes possibles. Si l'on peut toujours rendre compte des faits intramondains à partir du contexte de sens et d'apparition dans lequel ils s'inscrivent, l'événement institue son propre horizon de sens. L'événement demeure toujours un fait, mais le contexte factuel duquel il sourd ne l'épuise ni ne l'explique : « il déborde tout fait et toute actualisation par la charge des possibles qu'il tient en réserve et en vertu de laquelle, ce qu'il atteint, ce sont les assises mêmes du monde pour l'existant²⁴ ». Étant le sujet d'assignation univoque de l'événement, je m'y trouve engagé en ce qu'il me survient « insubstituablement à moi-même, en bouleversant de part en part mes possibles essentiels²⁵ ». Ainsi précise Romano :

La mort d'un ami proche, une rencontre amoureuse, l'irruption d'une maladie incurable, la naissance d'un enfant, un accident brutal, la découverte d'une vocation : autant d'événements qui font époque, suspendent les péripéties dans lesquelles je suis pris, les ramènent brusquement à l'insignifiance ; c'est ainsi que peut s'ouvrir un nouveau chapitre dans mes histoires, que s'y annonce le commencement d'une nouvelle ère²⁶.

La capacité pour l'événement de « faire histoire », selon une expression qu'affectionne Romano, n'apparaît comme telle qu'une fois nos possibles bouleversés, de telle sorte que nous ne sommes jamais contemporains du bouleversement produit par l'événement. La donation de l'événement accuse donc toujours un *retard* eu égard à son avoir lieu : elle est rétrospective. Cela est particulièrement patent dans le cas de la rencontre – et par extension de la séparation. Comme l'écrit magnifiquement Romano : « la rencontre véritable ne se réduit jamais à son effectuation comme fait ; elle advient toujours en marge de cette effectuation, dans le secret de sa latence, de sorte que nous n'en sommes jamais contemporains ». C'est toujours « quand l'événement de la rencontre s'est *déjà* produit, a *déjà* reconfiguré tous nos possibles et le monde²⁷ » qu'il devient clair que celui-ci ne s'épuise pas dans le moment factuel de la « présentation ». Cela explique pourquoi il est phénoménologiquement nécessaire d'affirmer que « la rencontre ne se produit pas dans le monde, elle *ouvre un monde*²⁸ ». L'événement se double toujours d'un fait dont il y a

épreuve immédiate, sans que ce fait n'ait rien de l'événement, qui est bien plutôt la métamorphose de soi et du monde, éprouvée dans un après-coup. Romano distingue donc deux concepts de monde : 1 / le monde au sens *événementiel*, c'est-à-dire « le contexte signifiant de chaque fait grâce auquel ce fait devient intelligible et à la lumière duquel il s'explique » et 2 / le monde au sens *événemential*, entendu comme « cet horizon de sens que *l'événement lui-même a ouvert pour l'aventure humaine*²⁹ ». L'événement est précisément ce qui opère une « transition phénoménologique » du monde existentiel au monde existentiel et qui produit « une mutation de l'apparaître³⁰ ».

C'est bien l'événement qui *fait* l'humain. Et si Romano au §10 de son ouvrage se défend de toute anthropologie (causale) – écho au §10 d'*Être et temps* –, reste que c'est bien l'essence de l'humain qui est ici en cause. De fait, au §21 intitulé « L'expérience comme détermination de fond de l'humanité de l'homme », Romano écrit : « *Être homme, c'est être exposé sans mesure à l'événement, et par là même, être capable d'ex-pér-ience en son sens originaire*. Seul l'humain est capable d'expérience en ce sens-là, puisque seul il peut entretenir un rapport à l'événement tel qu'il y soit en jeu lui-même³¹ » – cet « être-en-jeu » témoignant justement du *péril* qui s'atteste en toute *ex-pér-ience* (la racine -per, précise Romano, renvoie à l'idée de traversée et d'épreuve). Le péril en question est le risque d'être soi-même, autrement dit l'advenue à soi impliquée dans tout événement, lorsqu'il est assimilé par l'existant. Conséquemment, l'ipséité selon Romano réside dans la *capacité* de l'existant d'être ouvert aux événements qui s'ouvrent à lui.

Si donc, notre humanité consiste dans notre ouverture à l'événement et qu'être soi consiste, corrélativement, à s'en montrer *capable*, la question se pose désormais : comment comprendre l'humanité de celui à qui le « lui-même » fait défaut et qui est donc, rigoureusement parlant, *incapable* d'événement ? L'ipséité, explique Romano, « est toujours susceptible d'être perdue, aliénée, de succomber à l'excès d'événements *inassimilables*, c'est-à-dire impossibles à intégrer à son monde pour l'advenant, qui *désintègrent* bien plutôt toute possibilité de réponse de la part de celui-ci³² ». Le désespoir est un exemple d'« anti-événement ». L'existant n'y rencontre plus que des « faits »,

sans que ceux-ci réorganisent le point de fuite de ses possibles. Dans cet état, il n'y a « que le vide d'un Soi déserté³³ » : « *plus rien n'est possible, le monde ne se mondanise plus, il n'y a plus d'événements* » – « ou plutôt », précise Maldiney : « il n'y a plus qu'un seul événement : l'événement même de la psychose³⁴ ». Cette conception événementiale de l'être-humain pointe vers la « vulnérabilité » au cœur de son essence, comme y insiste Cabestan, à la suite de Maldiney. Il s'agit de penser l'humain à partir de la possibilité sise en son être de n'être plus lui-même : la « folie » ou le délire comme possibilité immanente. La « folie », jusqu'à preuve du contraire, n'est pas une possibilité de l'être-animal. Incapable d'événement, celui-ci ne peut ni être lui-même ni se perdre.

Nous avons vu que l'événement, à la différence des faits intramondains, affectait la trame même des possibles de l'existant. Or, l'événement traumatique semble avoir de surcroît la caractéristique d'affecter l'être-au-monde lui-même – ce qui rend compte de ces « flexions » que Binswanger s'est donné pour tâche de décrire. Ce changement issu de l'événement traumatique est en quelque sorte l'événement du faire défaut de l'événement – d'où l'idée d'un « anti-événement », corrélative d'un « anti-monde », pour parler avec Maldiney. Il y aurait donc des événements qui destituent paradoxalement l'événementialité qu'ils supposent pourtant, et dont les psychoses seraient les exemples paradigmatiques :

Le plus remarquable dans la psychose est la fermeture à l'événement. Un jour un événement à eu lieu qui n'a jamais été assumé et qui, non dépassé, obstrue tout l'horizon d'un homme. Entièrement impliqué en lui, cet homme, mélancolique ou schizophrène, est contraint de s'expliquer en permanence avec lui – ce qui le rend inaccessible à tout événement nouveau, à l'avènement comme tel. Tout ce qui peut avoir lieu est capté, avant d'avoir émergé, par un événement non-assimilé devenu, par floculation, le monde³⁵.

La fermeture à l'événement est comprise par Maldiney comme un défaut de « transpassibilité ». Ce terme, rarement défini, renvoie à la capacité pour un projet de monde (*Weltentwurf*) d'être atteint par ce

qui le dépasse absolument – en l'occurrence, l'événement :

Ce qui est en défaut, c'est la réceptivité, laquelle n'est pas de l'ordre du projet mais de l'accueil, de l'ouverture, et qui n'admet aucun *a priori*, qui, attendant sans s'attendre à quoi que ce soit, se tient ouverte par-delà toute anticipation possible. C'est ce que je nomme la *transpassibilité* et c'est faute de transpassibilité que non seulement la schizophrénie mais la mélancolie s'installent, et que commence aussi la dépression³⁶.

L'événement traumatique, en tant que clôture de la transpassibilité, instituerait dans le cours de l'existence une défaillance ou encore un dés-accord (*Verstimmung*), une césure dans l'expérience naturelle et familière du monde qui réarticulerait du même coup les possibles de l'existant, mais dans le sens d'une fermeture aux possibles. Dans le cas de la mélancolie, sur lequel Maldiney insiste surtout, le défaut de réceptivité se manifeste surtout par la plainte, qui prend la forme du « si j'avais... ». La plainte du mélancolique possède la caractéristique d'être autotélique, de ne renvoyer à rien d'autre qu'elle-même. Maldiney voit en elle le signe d'une temporalité inauthentique : « le cercle de sa plainte montre que le mélancolique a cessé de percer jusqu'au transpossible. Cette incapacité a sa marque dans la temporalité. La présence mélancolique réalise ce qui n'a de sens dans aucune langue : un présent de pure décadence, où seul de l'accompli se verse en accompli³⁷ ». Les plaintes, comme y insiste Maldiney, sont autant de « protensions vides³⁸ » qui indiquent que c'est la temporalité même du mélancolique – son « temps vécu » pour parler avec Minkowski – qui est affectée :

Il semble tout indiqué de considérer les protensions vides du mélancolique comme la contrepartie d'une existence toute en rétention et, en cela même, retenue dans son passé. Inversement le maniaque tout en protension, sans aucun appui dans le passé, n'existerait qu'à venir. En réalité, dans l'un et l'autre cas, passé et avenir sont illusoire faute de présent. Le mélancolique et le maniaque n'ont pas de présent véritable et, par là, sont exclus de l'événement³⁹.

Ainsi apercevons-nous déjà un peu mieux de quelle façon le défaut d'événement engage la structure de l'être-au-monde. C'est le parcours

du « testament psychiatrique⁴⁰ » de Binswanger qui permettra d'illustrer concrètement la destitution de l'événementialité.

3. Le cas Suzanne Urban à la lumière du concept d'événement

Le cas Suzanne Urban est l'une des cinq études que Binswanger a consacrées à des portraits concrets de schizophrénie. Le cas se déroule en quatre grands moments. La « scène originnaire » est l'annonce du cancer du mari, et plus spécifiquement l'annonce voilée par le médecin de la gravité de la situation. Suit ce que Binswanger nomme la présomption (*Verstiegenheit*) et qui se traduit par l'effort impossible de prendre sur soi le cancer et tout ce qu'il implique – impossibilité rejetée sur le personnel soignant et qui annonce le délire de persécution. Vient ensuite l'idée récurrente de tuer le mari pour mettre fin à ses souffrances, projet finalement empêché par l'internement qui consacre le délire (persécution, culpabilité). Parcourons ces moments un à un. Dans son autodescription, Suzanne Urban décrit l'*Urszene* ainsi :

J'allai avec [mon mari] chez le médecin, et attendis dans la pièce voisine ; j'entendis en tremblant et en pleurant, ses horribles gémissements. Le médecin lui dit qu'il avait dans la vessie une petite plaie, mais il me regarda en lui tournant le dos, avec une mine si effrayante et dépourvue d'espoir que je restais figée la bouche ouverte par la terreur à tel point que le médecin me serra vivement la main pour m'indiquer qu'il ne fallait rien extérioriser de mes sentiments. Cette pantomime avait quelque chose d'affreux⁴¹.

Par-delà le refoulement évident du cri intérieur intimé par l'étreinte du médecin, ce qui se joue dans cette scène, selon Binswanger, c'est avant tout le devenir-terrifiant du monde comme tonalité existentielle fondamentale. À partir de ce moment, le monde jusqu'alors familier de Suzanne Urban glissera d'un glissement toujours plus difficile à contenir vers la terreur, entendue comme « l'angoisse existentielle (*Daseinsangst*), l'épouvante à nu d'être la proie d'une puissance supérieure⁴² ». Binswanger commente l'événement susmentionné de la façon suivante :

Le mot "cancer", peu importe qu'il s'exprime sur le plan ver-

bal ou mimique, appartient à ces mots dont on peut dire qu'ils changent la physionomie du monde pour celui qui en est atteint ou pour les siens. Suzanne Urban, à la suite de la mine et de la pantomime du médecin, peut lire non seulement l'arrêt de mort de son mari, mais encore la perspective des souffrances torturantes qui attendaient celui-ci. C'est ainsi que la physionomie d'un monde foncièrement familière, confortable malgré les inquiétudes, se change en physionomie étrangère, insolite, hostile⁴³.

Binswanger prend bien soin d'insister sur le fait que, malgré son caractère décisif pour l'histoire intérieure de la vie, la scène originaire est moins une « cause (*Ursache*) » qu'un « point de départ (*Ausgangspunkt*) », un nouveau point de fuite à l'intérieur d'un pro-jet de monde. Tout un complexe jouait de façon latente et rendait Suzanne Urban passible d'un tel événement⁴⁴. Binswanger mentionne par exemple la mort du frère de son mari, également décédé d'un cancer de la vessie, le surmenage, un « culte amoureux littéralement “anormal”, hypochondriaque vis-à-vis des parents et du mari⁴⁵ ». On peut également noter : un grand-père atteint de démence, une sœur mélancolique qui se suicide à vingt-neuf ans (quatre ans après la mort du père), une autre sœur qui fut dépressive un temps, etc. Dans tous les cas, il convient d'insister avec Minkowski sur le fait qu'« un événement devient un complexe non pas uniquement en raison de son *contenu*, mais encore, et peut-être avant tout, parce que cet événement, en raison de la façon dont il se produit, c'est-à-dire par son côté formel, entre en conflit avec la structure de l'existence particulière qu'il touche et à laquelle il cherche à s'intégrer⁴⁶ ». Que l'existant parvienne à garder le cap ou bien qu'il prenne la tangente devant le nouveau monde qui naît sous ses yeux en cherchant à préserver l'ancien, cela relève, selon Binswanger, de la contingence propre à l'histoire de chacun : « chacun a, pour ainsi dire, sa propre schizophrénie, selon sa propre biographie, ses propres problèmes et les alternatives qui en procèdent⁴⁷ ». Dans un article de 1924, Binswanger écrivait, en prenant l'exemple de la douleur à la poitrine qui, selon l'interprétation du théologien Karl Holl, aurait mis fin à la carrière d'orateur de saint Augustin :

Songeons donc qu'une autre nature que celle de saint Augustin n'aurait pas surmonté l'acceptation de la maladie et ses conséquences, mais se serait laissé glisser vers une psychose hystérique [...] une autre se serait usée en vains efforts à se battre contre le destin [présomption], une troisième, par sa conception de la souffrance, aurait été amenée à mépriser le monde, haïr Dieu, rapetisser l'homme, une quatrième se serait suicidée, une cinquième encore n'aurait pensée qu'à faire de l'argent ou des procès⁴⁸.

Dans le cas de Suzanne Urban, l'incapacité à intégrer l'événement du cancer de son mari dans son monde se manifeste d'abord par un comportement présomptueux. Tatossian rappelle que la présomption (*Verstiegenheit*), en tant que forme manquée de la présence « a pour essence de monter là d'où l'on ne peut plus avancer ni redescendre et où on ne peut plus que rester suspendu ou tomber, comme l'alpiniste fourvoyé... [...] L'idéal présomptueux auquel [l'existence] se fixe est trop haut pour la base d'expérience disponible⁴⁹ ». Dans un effort pour maîtriser une situation qui la dépasse et avoir un coup d'avance sur le bougé de son pro-jet de monde, Suzanne Urban, écrit Binswanger, « appliqua tous les traitements avec une énergie incroyable, ne dormant presque plus, lisant toute la littérature médicale sur la question, travaillant elle-même aux analyses d'urine, assistant à chaque manipulation thérapeutique⁵⁰ ». Il est évident qu'une telle conduite est condamnée à l'échec, faute de moyens, et trahit déjà une certaine méfiance à l'égard des médecins. Binswanger insiste sur la façon dont le monde de Suzanne Urban, incluant le monde commun, s'atrophie pour se réduire au thème « cancer du mari » – « l'angoisse devant le cancer, comme l'écrit Maldiney, s'infinetise et ne laisse aucune place à des appels du monde⁵¹ ». Isolée dans la présomption, étant seule à vivre le monde selon cet idéal, elle « se mit à subodorer partout des dangers : les gens étaient mauvais, les infirmiers ne s'acquittaient pas de leurs devoirs⁵² », etc. Ainsi la présomption est-elle la tentative désespérée de dominer l'inexorable, par où « le Soi, enfermé avec son thème, cherche à le porter sur ses propres épaules sans voir qu'elles sont depuis longtemps trop faibles pour cela⁵³ ». Le combat entre l'idéal des présomptueux et le principe

de réalité auquel ils sont immanquablement reconduits est donc perdu d'avance, et « le monde alors n'est que cette puissance qui aspire leurs forces au point [que] [...] d'êtres indépendants, aimants et libres, ils deviennent des créatures liées au monde, esclaves, angoissées⁵⁴ ». Cette angoisse indéfinie relève ici d'une « *Atmosphärisierung* », c'est-à-dire d'une « ambiance » qui n'est pas encore pure et simple schizophrénie, et qui pourrait être conjurée (par la mort du mari par exemple).

Parallèlement à cette présomption apparaît donc l'idée récurrente, vécue comme coupable, de tuer le mari. D'abord sous la forme d'un accident (« elle faisait des vœux pour qu'un même accident les fasse périr tous les deux⁵⁵ »), puis sous la forme de l'empoisonnement. C'est cette idée, confiée à un médecin, qui sera responsable de son internement. Comme elle le dit elle-même : « c'est cette malheureuse idée qui a poussé les médecins à me faire quitter *de force* la maison pour aller à G., cette terrible attrape, dans laquelle je suis tombée⁵⁶ ». S'installe alors un sentiment de culpabilité vis-à-vis du mari : eût-elle gardé son idée pour elle, elle eût pu l'assister pour mettre fin à ses souffrances (elle possédait de l'arsenic) et éviter d'être perçue comme une criminelle ou une « meurtrière » dans cet hôpital qui a toutes les allures d'une « prison ».

L'internement marque le basculement de la « phase atmosphérique » du thème de la terreur résultant de la scène originaire, au délire proprement dit. Ici, la terreur n'est plus seulement ressentie dans l'orbe du thème originaire (la maladie du mari) ni même pressentie dans une atmosphère terrifiante (la méfiance indistincte envers autrui) : le monde lui-même devient terrifiant, c'est-à-dire concrètement hostile. Le personnel soignant n'est plus seulement négligent, il lui veut du mal. Comme l'écrit Binswanger : « De la prisonnière du *thème* de terreur naît la prisonnière du *monde* de terreur. À la place du moi présomptueux, impérieux, captif du monde singulier, incommunicable, apparaît un Soi absolument livré au public⁵⁷ ». Lors de l'internement, la culpabilité vis-à-vis du mari – qui, notons-le, est un cousin – s'étend graduellement, par association, à toute la famille. Les calomnies qui s'imposent à elle en pensée à propos de sa mère, son père, ses frères ou ses neveux sont autant de pensées qui se traduisent, selon elle,

par des souffrances effectives, tout comme l'idée de tuer son mari s'était traduite, en raison de l'internement auquel elle a conduit, par l'abandon effectif du mari à ses souffrances.

Il résulte de tout cela que c'est le sens même de l'expérience qui s'est métamorphosé avec l'être-au-monde de Suzanne Urban. Le basculement du monde dans le terrifiant, qui est devenu pour elle une forme *a priori* de l'expérience, a pour conséquence que « chaque expérience nouvelle reçoit son sens définitif, le sens de la méchanceté, de la terreur, de l'hostilité⁵⁸ ». Il est caractéristique des formes « manquées » de la présence qu'elles mettent tendanciellement hors circuit l'épreuve du *nouveau* (puisque *tout* s'annonce toujours par avance comme menaçant), ce qui revient à dire : plus de transpassibilité, plus d'événement. Comme le note Binswanger : « Ici, l'expérience nouvelle ne prend pas une signification d'élargissement de l'expérience en soi mais tout simplement de confirmation d'expérience ancienne⁵⁹ », ce qui permet d'affirmer que, malgré le fait que le délirant fait bien des expériences, « au fond, on en reste à l'expérience de la chose unique, générale, et en ce sens-là, chez les malades, il ne se passe plus grand-chose⁶⁰ ».

Conclusion

Nous avons tenté de mettre en lumière la façon dont la psychiatrie phénoménologique s'intéresse aux formes « manquées » de l'être-au-monde, et ce au fil conducteur du concept d'événement. Le premier moment de notre travail consistait à justifier l'idée d'une psychiatrie phénoménologique, en demandant si et comment un point de vue anthropologique pouvait légitimement parler d'« essence ». Le second moment visait à expliciter l'acception philosophique du concept d'événement. Nous avons alors vu que l'événement, à la différence du fait intramondain, bouleverse toujours notre monde. Mais il est apparu qu'il existe des événements propres à reconfigurer et transformer les assises mêmes du monde, jusqu'aux coordonnées les plus élémentaires de l'expérience : non plus seulement le monde en tant qu'horizon de possibles, mais la présence au monde.

Le défi de la psychiatrie phénoménologique telle que la conçoit Binswanger consistait, dans ce contexte, à expliquer le processus par

lequel un mode de présence est destitué au profit d'un autre. Suzanne Urban s'est révélé être le nom d'une possibilité de présence au monde schizophrène. Son histoire est apparue comme un modèle pour mettre en lumière l'institution événementiale du « terrifiant » comme « *eidōs* » ou « essence anthropologique⁶¹ », c'est-à-dire comme *Stimmung* – ou plutôt *Verstimmung* – opératoire de sa mondanité. C'est parce que Binswanger cherche à typifier des formes de présence au monde plutôt que des « faits » qu'il peut se réclamer de la phénoménologie ; c'est parce qu'il a affaire à une possibilité certes concrète, mais contingente de l'expérience humaine que l'essence qu'il met au jour peut être dite « anthropologique ». Le devenir-terrifiant du monde, autrement dit la façon dont une *Stimmung* devient le ton unique de toute expérience, un accord permanent empêchant toute possibilité de résonner autrement avec le monde et de laisser le monde résonner autrement avec soi, devait illustrer la thèse selon laquelle :

Tandis que la psychopathologie se fondant sur l'attitude sensualiste-intellectualiste partait des perceptions délirantes isolées, parlait à ce propos de "corrélations sans cause" et sans plus tarder tirait de son explication "un processus organique", nous devons nous pénétrer de l'idée que la perception délirante n'est pas "primaire" mais est un résultat, une expression de la transformation du mode de présence à l'être [*Daseinsweise*] dans sa totalité⁶².

Un vertige nous prend lorsqu'on considère, suivant Maldiney, qu'« un cri jeté dans le monde eût libéré Suzanne Urban de cette fixité rigide où elle était assujettie sur place à l'expression [du médecin]⁶³ ». Qu'elle n'ait pas crié est l'énigme propre à l'histoire intérieure de sa vie.

-
1. Lettre de Bachelard à Binswanger du 9 janvier 1955, dans *Revue germanique internationale*, vol. 30, 2020, p. 207.
 2. Le procès-verbal de cette extraordinaire rencontre fut tout récemment traduit en français. Cf. Florestan Delcourt, Caroline Gros et Jacques Auxenfans, « L'Acte de naissance de la phénoménologie psychiatrique – la traduction du Procès-verbal de la 63^e assemblée de l'Association Suisse de psychiatrie », dans *L'Évolution Psychiatrique*, vol. 90, n° 3, 2025,

pp. 500-517. Minkowski notera combien la réception a pu changer entre 1922 et 1958 : « L'accueil à cette époque était réservé, c'est le moins qu'on puisse en dire ; nos auditeurs avaient l'air consternés et semblaient vouloir nous dire que c'était vraiment dommage de nous voir nous égarer sur des sentiers qui ne mènent nulle part. En l'an 1958, tout le Congrès de Barcelone s'est trouvé placé sur ces "sentiers" et on n'avait plus rien à y redire » (Eugène Minkowski, « IVe Congrès international de psychothérapie [Barcelone, 1-7 septembre 1958] », dans *Revue Philosophique de la France et de l'Étranger*, t. 148, 1958, p. 531).

3. Il est étonnant que Husserl, si attentif au cooptage de sa méthode par l'« anthropologie » philosophique de ses deux « antipodes » (Scheler et Heidegger), n'ait jamais porté les yeux sur la reprise de celle-ci par la psychiatrie. Husserl a pourtant rencontré Binswanger à au moins deux reprises, le 10 août 1923, à la clinique Reichenau de Constance, puis le 15 août suivant, au domicile de Binswanger à Kreuzlingen. Cf. Ludwig Binswanger, *Phénoménologie, psychologie, psychiatrie*, Paris, Vrin, 2016, p. 256.
4. Marc Richir, « Avant-propos », dans *Études phénoménologiques*, n° 15, 1992, p. 3. Tatossian parle quant à lui des psychoses comme étant le « défi électif » de la phénoménologie (Arthur Tatossian, *Phénoménologie des psychoses*, Paris, Masson, 1979, p. 13).
5. Arthur Tatossian, *op. cit.*, p. 177, n. 1. C'est aussi vrai pour Heidegger, qui « ne manquait pas de répéter (au cours des conversations que j'ai eues avec lui) qu'il ignorait tout de la psychopathologie. Ce dont il s'agit chez Heidegger, c'est en quelque sorte de la constitution de la quotidienneté qu'on pourrait appeler "saine" » (Wolfgang Blankenburg, « Phénoménologie et psychothérapie », dans *Psychiatrie et existence*, Grenoble, Jérôme Millon, 2007, p. 168). S'il ouvre sa pensée, dans les années quarante, à la psychiatrie – ou peut-être serait-il plus juste de dire qu'il tenta d'ouvrir la psychiatrie à sa pensée, – Heidegger n'avalisera cependant jamais la *Daseinsanalyse* de Binswanger (Cf. Martin Heidegger, *Zolikonner Seminare* [GA 89], Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, Rote-Reihe, 2021, p. 147-157).
6. Ludwig Binswanger, *Sur la fuite des idées*, Grenoble, Jérôme Millon, 2000, p. 149-50. Voir aussi : Philippe Cabestan, *Tomber malade, devenir fou. Essai de phénoménologie existentielle*, Paris, Vrin, 2021, p. 94-95 et 118. Cabestan insiste sur la nécessité de maintenir à la fois l'historicité de la folie, comme le voulait Foucault, et la « différence pathologique », sans laquelle on ne peut plus la comprendre.

7. Philippe Cabestan, *op. cit.*, p. 75.
8. Il y a pourtant bien une intuition « instinctive » et « affective » de la schizophrénie, appelée « bizarrerie de contact ». Celle-ci, pour faire court, exprime une perturbation – non une négation – de l'empathie (*Einfühlung*). Sur ce point, il faut lire Tudi Gozè, *Expérience de la rencontre schizophrénique. De la bizarrerie de contact*, Paris, Hermann, 2020, et « How to Teach/Learn Praecox feeling? Through Phenomenology to Medical Education », in *Frontiers in Psychiatry*, 2022.
9. *Id.*, *op. cit.*, p. 185. Comme le dit Tatossian : « Le phénoménologue lutte à tout moment contre sa pente vitale à l'attitude naturelle et à ses évidences alors que le schizophrène essaie désespérément d'y retourner » (Arthur Tatossian, *op. cit.*, p. 62).
10. Michel Foucault, *Binswanger et l'analyse existentielle*, Paris, Seuil, 2021, p. 33 : « Au fil de la description husserlienne, on ne voit donc jamais naître le sens que dans la patrie du sens, et le monde n'est jamais que l'épanouissement du monde déjà là. [...] Or les significations que l'on rencontre dans l'expérience pathologique ne se déploient pas à partir d'un monde déjà là, ou plutôt si elles emportent avec elles la présupposition d'un monde, c'est celle d'un autre monde qui est un non-monde ».
11. *Ibid.*, p. 35.
12. Cf. Ludwig Binswanger, *Le cas Suzanne Urban*, Paris, Allia, 2019, p. 10, et *Discours, parcours, et Freud*, Paris, Gallimard, 1970, p. 86.
13. Bleuler, connu pour avoir introduit le terme de « schizophrénie » en psychiatrie, dit : « Le concept d'«essence», qui joue un si grand rôle en phénoménologie, n'est pas clair et donnera sans doute lieu à des controverses. [...] Pour moi, une "science" est une science de la nature ou bien elle n'est pas une science du tout. L'«essence» dont on parle ici me semble une abstraction comme une autre » (Florestan Delcourt, *op. cit.*, p. 510).
14. Ludwig Binswanger, *Introduction à l'analyse existentielle*, Paris, Éditions de Minuit, 1971, p. 100. Rappelons que *Prolégomènes à la logique pure* visait à établir que : « des faits, l'on ne peut à aucun moment déduire autre chose que des faits » (Edmund Husserl, *Recherches logiques*, t. 1, Paris, PUF, 2003, p. 131).
15. *Ibid.*, p. 101. Camille Abettan note l'ambiguïté du projet de 1922. Cf. Camille Abettan, *Phénoménologie et psychiatrie. Heidegger, Binswanger, Maldiney*, Paris, Vrin, 2018, p. 38.
16. *Id.*, *Le cas Suzanne Urban*, Paris, Allia, 2019, p. 15.

17. *Id.*, « Sur la direction de la recherche analytico-existentielle en psychiatrie », dans *Discours, parcours, et Freud, op. cit.*, p. 55.
18. Cf. *Id.*, « De la phénoménologie », dans *Introduction à l'analyse existentielle, op.cit.*, p. 105 : « Du point de vue phénoménologique, l'essentiel de tels phénomènes psychopathologiques réside en ce que vous ne voyez jamais un phénomène isolé mais que celui-ci se déroule toujours sur l'arrière-plan d'un Moi, d'une personne ».
19. *Id.*, « Sur la direction de la recherche analytico-existentielle en psychiatrie », dans *Discours, parcours, et Freud*, Gallimard, 1970, p. 56.
20. Cf. *Id.*, *Mélancolie et manie*, Paris, PUF, 2002, p. 22-23 : « chaque inconséquence de l'expérience, chaque altération de sa continuité, représente une défaillance de cette confiance transcendantale dans le déroulement de l'expérience "dans le style jusque-là présent", et partant une altération de la "réalité" ». La pensée tardive de Binswanger, comme on le voit ici, se caractérise par un retour à la conceptualité husserlienne.
21. *Id.*, *Sur la fuite des idées, op. cit.*, p. 119.
22. *Id.*, « Importance et signification de l'analytique existentielle de Martin Heidegger pour l'accession de la psychiatrie à la compréhension d'elle-même », dans *Introduction à l'analyse existentielle, op. cit.*, p. 263.
23. Claude Romano, *L'événement et le monde*, Paris, PUF, 2021, p. 67.
24. *Id.*, *L'aventure temporelle*, Paris, PUF, 2010, p. 31.
25. *Id.*, *L'événement et le monde, op. cit.*, p. 67.
26. *Ibid.*, p. 590.
27. *Ibid.*, p. 187.
28. *Ibid.*, p. 189. Maldiney dit rigoureusement la même chose de l'événement en général.
29. *Ibid.*, p. 87.
30. *Ibid.*, p. 445. Romano indiquera un troisième concept de monde, qu'il nomme « transcendant » : « l' "il y a" de toute intelligibilité possible, l'horizon de tout sens événemential. » (*Ibid.*, p. 599), devant lequel « la pensée s'arrête, prise de vertige » (*Ibid.*, p. 600).
31. *Ibid.*, p. 231. L'« advenant » est le nom que donne Romano à l'existant humain, en tant qu'il est le seul à qui peut *advenir* quelque chose comme un événement.
32. *Ibid.*, p. 157. Voir aussi Claude Romano, *L'aventure temporelle, op. cit.*, p. 37-38.
33. *Ibid.*, p. 160-62. Précisons qu'il s'agit moins de la perte du soi que la perte de la possibilité d'être soi-même (*Selbstheit*). L'implosion identi-

- taire dans la psychose n'est jamais *totale*. Cf. Philippe Cabestan, *op. cit.*, p. 168.
34. Henri Maldiney, *Penser l'homme et la folie*, Grenoble, Jérôme Millon, 1991, p. 233.
35. *Ibid.*, p. 230.
36. *Ibid.*, p. 85. Maldiney emploie également l'idée de « transpossibilité » pour désigner le possible qui me dépasse et me surprend toujours de part en part – le possible de l'événement.
37. *Ibid.*, p. 228.
38. *Ibid.*, p. 95. C'est justement ce qui la distingue du regret : « Si le mélancolique se transportait réellement dans l'acte que sa plainte évoque, il se reconnaîtrait par là comme le planteur de l'arbre dont il est obligé maintenant de manger le fruit amer. Sa formule, en ce cas, serait toute différente. Il s'écrierait par exemple : "Dire que j'ai fait cela !" » (*Id.*).
39. *Ibid.*, p. 205.
40. Ludwig Binswanger, « Avant-propos » (J. Verdeaux) », dans *Introduction à l'analyse existentielle*, *op.cit.*, p. 25.
41. *Id.*, *Le cas Suzanne Urban*, *op. cit.*, p. 27.
42. *Ibid.*, p. 85. Cette « terreur » est une constante des cas de schizophrénie étudiés par Binswanger : « Lola Voss, pour désigner la puissance de la terreur, employait l'expression : "l'Effrayant" insupportable, inquiétant, Jürg Zünd disait "l'inquiétant", le "Catastrophique" ou tout simplement "l'Anéantissant" ; Ellen West se servait du terme : "l'affreux", "le tourment" (insupportable), "le je ne sais quoi dépourvu de sens, l'esprit du mal, les puissances inquiétantes, insaisissables, ennemies, etc." » (*Id.*).
43. *Ibid.*, p. 53.
44. Cf. *Ibid.*, p. 16 et 156. Comme l'a noté Camille Abettan, il y a ici une divergence de fond entre Binswanger et Maldiney. Pour ce dernier, l'événement surgit hors du monde, littéralement : de « rien ». Cf. Camille Abettan, *op. cit.*, p. 167-70.
45. *Ibid.*, p. 16.
46. Eugène Minkowski, « Phénoménologie et analyse existentielle en psychopathologie », in *Écrits cliniques*, Érès, 2002, pp. 133-34.
47. Ludwig Binswanger, *Mélancolie et manie*, *op. cit.*, p. 134.
48. *Id.*, « Fonction vitale et histoire intérieure de la vie (1924) », dans *Introduction à l'analyse existentielle*, *op. cit.*, p. 66.
49. Arthur Tatossian, *op. cit.*, p. 50. Le verbe « *sich versteigen* » signifie, en alpinisme, « se perdre en montant ».

50. Ludwig Binswanger, *Le cas Suzanne Urban*, *op. cit.*, p. 23-24.
51. Henri Maldiney, *op. cit.*, p. 204.
52. Ludwig Binswanger, *Le cas Suzanne Urban*, *op. cit.*, p. 24. Aussi :
« L'échec de Suzanne Urban dans sa tendance présomptueuse ou aveugle pour impliquer les autres avec elle-même dans le thème, pour scotomiser leur monde en faveur de lui seul, a pour conséquence de détruire sa confiance dans le monde d'autrui. » (*ibid.*, p. 57).
53. *Ibid.*, p. 55.
54. *Ibid.*, p. 55.
55. *Ibid.*, p. 24.
56. *Ibid.*, p. 28-29.
57. *Ibid.*, p. 73. Nous soulignons.
58. *Ibid.*, p. 122.
59. *Ibid.*, p. 117.
60. *Ibid.*, p. 123.
61. *Ibid.*, p. 129.
62. *Ibid.*, p. 77.
63. Henri Maldiney, *op. cit.*, p. 204.