

Introduction au dossier

La philosophie de la médecine et de la psychiatrie : quels enjeux après le « tournant épistémologique » ?

Anne-Marie Gagné-Julien et Pierre-Olivier Méthot

Volume 49, numéro 1, printemps 2022

La philosophie de la médecine et de la psychiatrie : quels enjeux après le « tournant épistémologique » ?

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/1090261ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/1090261ar>

[Aller au sommaire du numéro](#)

Éditeur(s)

Société de philosophie du Québec

ISSN

0316-2923 (imprimé)

1492-1391 (numérique)

[Découvrir la revue](#)

Citer ce document

Gagné-Julien, A.-M. & Méthot, P.-O. (2022). Introduction au dossier : la philosophie de la médecine et de la psychiatrie : quels enjeux après le « tournant épistémologique » ? *Philosophiques*, 49(1), 3–8.
<https://doi.org/10.7202/1090261ar>

Résumé de l'article

Durant les deux dernières décennies, plusieurs questions classiques de la philosophie de la médecine et de la psychiatrie ont connu un renouvellement. Des angles de recherche jusqu'alors peu explorés font désormais l'objet de vifs débats, et les questions traditionnelles ont été réinterprétées à la lumière de ces nouveaux développements. En examinant ces récents thèmes grâce aux contributions de chercheur.e.s francophones, ce dossier vise à nourrir la progression de cette « nouvelle » philosophie de la médecine et de la psychiatrie, à apporter un éclairage inédit sur certains de ses domaines et de ses objets encore méconnus de même que sur ses courants et ses problématiques émergents, et ainsi à faire avancer des débats classiques sous des angles nouveaux.

Introduction au dossier¹

La philosophie de la médecine et de la psychiatrie : quels enjeux après le « tournant épistémologique » ?

ANNE-MARIE GAGNÉ-JULIEN

Université McGill, École normale supérieure

PIERRE-OLIVIER MÉTHOT

Université Laval, Centre interuniversitaire de recherche sur la science et la technologie & Centre nutrition, santé et société

RÉSUMÉ — Durant les deux dernières décennies, plusieurs questions classiques de la philosophie de la médecine et de la psychiatrie ont connu un renouvellement. Des angles de recherche jusqu'alors peu explorés font désormais l'objet de vifs débats, et les questions traditionnelles ont été réinterprétées à la lumière de ces nouveaux développements. En examinant ces récents thèmes grâce aux contributions de chercheur.e.s francophones, ce dossier vise à nourrir la progression de cette « nouvelle » philosophie de la médecine et de la psychiatrie, à apporter un éclairage inédit sur certains de ses domaines et de ses objets encore méconnus de même que sur ses courants et ses problématiques émergents, et ainsi à faire avancer des débats classiques sous des angles nouveaux.

MOTS CLÉS : philosophie de la médecine, philosophie de la psychiatrie

ABSTRACT — During the last two decades, several classical questions in the philosophy of medicine have been renewed. Previously unexplored angles of research are now subject of intense debates, and traditional questions have been reinterpreted considering these new developments. By examining these recent themes through the contributions of French-speaking researchers, this dossier aims to contribute to the development of this “new” philosophy of medicine and psychiatry, to shed new light on some of its still little-known fields and objects, as well as its emerging currents and issues, and to advance classical debates from new angles.

KEY WORDS : Philosophy of medicine, philosophy of psychiatry

Lors d'un symposium organisé en 1976 au congrès de la *Philosophy of Science Association*, la philosophe Marjorie Grene offrait un vibrant plaidoyer en faveur de la philosophie de la médecine. Son argumentaire reposait

1. Nous remercions l'ensemble des personnes ayant participé à la table ronde en philosophie de la médecine organisée au congrès de la Société de philosophie du Québec en mai 2021, ainsi que les auteurs et autrices pour leur contribution originale à ce dossier. Nous remercions aussi Mitia Rioux-Beaulne, rédacteur en chef de *Philosophiques*, pour son accompagnement durant la préparation du dossier ainsi que les deux évaluateurs anonymes de même que Dominique Gaucher pour son travail de révision linguistique.

principalement sur le potentiel de celle-ci à instruire la philosophie générale des sciences alors dominée par l'héritage du positivisme logique et encore majoritairement tournée vers les sciences physiques.² Dans l'introduction à la nouvelle série *Medicine and Philosophy* aux presses de l'Université de Boston qu'ils inauguraient à la même époque, H. Tristram Engelhardt et Stuart Spicker soulignaient que « le passage de la philosophie et de la médecine à la philosophie de la médecine [...] est loin d'être un *fait accompli* ».³ L'appel de Grene, comme le souhaite d'Engelhardt et de Spicker de voir naître un champ de recherche consacré tout entier à la philosophie de la médecine, ne se réaliseront que près de quarante ans plus tard. En effet, à l'exception de textes classiques comme l'*Essai sur quelques problèmes concernant le normal et le pathologique* de Georges Canguilhem (réédité en 1966 sous le titre *Le Normal et le pathologique*)⁴ ou la Philosophie de la santé de Hans-Georg Gadamer,⁵ la philosophie de la médecine est longtemps restée dans l'ombre, en particulier dans le monde anglo-saxon.⁶ Encore en 1992, le philosophe Arthur Caplan s'interrogeait sur son existence dans un article au titre provocateur : « Does the Philosophy of Medicine Exist? ».⁷

Souvent confondue avec l'éthique médicale et la bioéthique, éclipsée par la philosophie de la biologie, la philosophie de la médecine s'est progressivement émancipée de ces domaines pour se consacrer principalement à l'étude des dimensions épistémologiques et méthodologiques des sciences médicales et biomédicales sans toutefois évacuer toute dimension éthique ou normative (contrairement à la philosophie de la biologie).⁸ La philosophie de la médecine est désormais un champ établi de la recherche en philoso-

2. Grene, Marjorie, « Philosophy of Medicine: Prolegomena to a Philosophy of Science », *Philosophy of Science*, vol. 2, 1977, p. 77-93.

3. Engelhardt, Tristram, J. R. et Spicker, Stuart F., Introduction, dans Tristram, J. R. Engelhardt et Spicker, Stuart F. (dir.), *Evaluation and Explanation in the Biomedical Sciences (Proceedings of the First Trans-Disciplinary Symposium on Philosophy and Medicine held at Galveston, May 9-11, 1974)*, Reidel, Boston University Press, 1975, p. 1-7 [en français dans le texte].

4. Canguilhem, Georges, *Le normal et le pathologique*, dans Canguilhem, Georges, *Écrits de médecine et de philosophie*, Œuvres complètes, tome 3. Paris, Vrin, 2021 [1943/1966].

5. Gadamer, Hans-Georg, *Philosophie de la santé*, trad. par Marianne Dautré, Paris, Grasset, 1998 [1993].

6. Pour des travaux récents en langue française et anglaise sur l'ouvrage de Canguilhem, voir Arminjon, Mathieu, Cheric, Céline et Méthot Pierre-Olivier (dir.), *Le normal et le pathologique : des catégories périmées ? Textes réunis en hommage à Jean Gayon*. Paris, Matériologiques, 2022 ; Méthot, Pierre-Olivier (dir.), avec la coll. de Sholl, Jonathan, *Vital Norms : Canguilhem's « The Normal and the Pathological » in the Twenty-First Century*, Paris, Hermann, 2020. Voir aussi Giroux, Élodie, *Après Canguilhem. Les concepts de santé et de maladie*. Paris, Presses universitaires de France, 2010.

7. Caplan, Arthur L., « Does the Philosophy of Medicine exist? », *Theoretical Medicine and Bioethics*, vol. 13, n° 1, 1992, p. 66-77.

8. Aronova, Elena, « In Search of the Soul in Medicine: Medical Ethics' Appropriation of Philosophy of Science in the 1970s », *History and Philosophy of the Life Sciences*, vol. 31,

phie, comme en témoignent les nombreuses anthologies parues ces dernières années.⁹ Depuis le milieu des années soixante-dix, les questionnements soulevés par les philosophes s'intéressant aux sciences médicales incluent la définition des concepts clés de la médecine comme la santé et la maladie, le statut épistémologique de la médecine, la nature des explications et des expérimentations en recherche biomédicale et en médecine clinique, les conceptions de la causalité et de la preuve scientifique, ainsi que la validité et l'utilité de certaines catégories diagnostiques particulières.¹⁰

Durant les deux dernières décennies, ces questions classiques de la philosophie de la médecine ont fait l'objet d'un renouvellement. Des angles de recherche jusqu'alors peu explorés suscitent désormais de vifs débats, et les questions traditionnelles de la philosophie de la médecine sont réinterprétées à la lumière de ces nouveaux développements.¹¹ L'utilisation de modèles (animaux ou autres)¹² et la valeur épistémique des essais cliniques randomisés pour mesurer l'efficacité de certains traitements,¹³ ainsi que l'intégration des aspects sociaux/éthiques et épistémologiques par la philosophie féministe¹⁴ et l'épistémologie sociale¹⁵ caractérisent maintenant un pan émergent de la philosophie de la médecine qui a pris le « tournant épistémologique ». ¹⁶ Parallèlement à cette transformation, l'examen des fondements philosophiques de la « biomédecine » se révèle également un champ de recherche

n° 1, 2009, p. 5-33. Méthot, Pierre-Olivier, 2016, « Introduction : les concepts de santé et de maladie en médecine », *Phares*, vol. 16, 2016, p. 9-41.

9. Solomon, Miriam, Simon, Jeremy R. et Kincaid, Harold (dir.), *The Routledge Companion to Philosophy of Medicine*, Taylor & Francis, 2016 ; Stegenga, Jacob, *Care and Cure: An Introduction to Philosophy of Medicine*, Chicago, University of Chicago Press, 2018.

10. Reiss, Julian et Ankeny, Rachel A., 2016, « Philosophy of Medicine », dans Edward N. Zalta (dir.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Summer 2016 Edition), <https://plato.stanford.edu/archives/sum2016/entries/medicine/>; Lemoine, Maël, *Introduction à la philosophie des sciences médicales*, Paris, Hermann, 2017.

11. Delehanty, Megan, « The Changing Landscape of the Philosophy of Medicine », *Philosophy Compass*, vol. 14, n° 8, 2019.

12. Steel, Daniel, *Across the Boundaries: Extrapolation in Biology and Social Science*, Oxford, Oxford University Press, 2008.

13. Stegenga, Jacob, *Medical Nihilism*, Oxford, Oxford University Press, 2018.

14. de Melo-Martín, Inmaculada et Intemann, Kristen, « Feminist resources for biomedical research: Lessons from the HPV vaccines », *Hypatia*, vol. 26, n° 1, 2011, p. 79-101.

15. Douglas, Heather, *Science, Policy, and the Value-Free Ideal*, Pittsburgh, University of Pittsburgh Press, 2009 ; Tekin, Şerife, « Psychiatric Taxonomy: At the Crossroads of Science and Ethics », *Journal of Medical Ethics*, vol. 40, n° 8, 2014, p. 513-514 ; Bueter, Anke, « Social Epistemology and Psychiatry », dans Bluhm, Robyn et Tekin, Şerife (dir.), *Bloomsbury Companion to Philosophy of Psychiatry*, London, Bloomsbury, 2019, p. 485-503.

16. Delehanty, « The Changing Landscape of the Philosophy of Medicine » ; Stegenga, J., Kennedy, A. G., Tekin, Ş., Jukola, S., et Bluhm, R. (dir.), *New Directions in Philosophy of Medicine*, dans Bluhm, Robyn et Tekin, Şerife (dir.), *The Bloomsbury Companion to Contemporary Philosophy of Medicine*, Bloomsbury Publishing, 2016, p. 343-368.

très actif.¹⁷ Alors que des critiques s'élèvent face au monopole de la biomédecine et que des approches parallèles se développent, donnant voix à d'autres acteurs et modèles légitimes pour penser la médecine, cette ouverture à de nouveaux schèmes se manifeste, entre autres, par l'étude des médecines « alternatives » ou « traditionnelles »,¹⁸ par l'élaboration d'approches narratives ou phénoménologiques¹⁹ et par la défense du cadre « populationnel » de la santé.²⁰ Par ailleurs, au tournant des années 2000, la philosophie de la médecine a également vu naître en son sein un champ d'études intéressé par une discipline spécifique de la médecine, la psychiatrie. Les problèmes spécifiques auxquels fait face la psychiatrie (p. ex. : la validité et la fiabilité de ses catégories diagnostiques, l'efficacité et les effets secondaires des traitements pharmacologiques, l'activisme et la contestation marquée de ses concepts, institutions et pratiques, etc.) expliquent en grande partie l'intérêt ciblé que suscite ce type de controverse.²¹ Cette philosophie de la psychiatrie récemment apparue, en plus de refléter le tournant épistémologique de la philosophie de la médecine, soulève de nombreux problèmes qui touchent des questionnements philosophiques traditionnels (dualisme corps-esprit, liberté et déterminisme, action et rationalité, identité), mais qui ne sont pas apparus avec la même urgence du côté de la philosophie de la médecine générale.²²

* * *

En examinant ces récents thèmes grâce aux contributions de chercheur.e.s francophones en philosophie de la médecine et de la psychiatrie, ce dossier — qui fait suite à une table ronde organisée au congrès de la Société de philosophie du Québec en mai 2021 — vise à participer au développement et à l'approfondissement de cette « nouvelle » philosophie des sciences de la

17. Valles, Sean, « Philosophy of Biomedicine », dans Edward N. Zalta (dir.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, <https://plato.stanford.edu/archives/sum2020/entries/biomedicine/>, 2020.

18. Lee, Keekok, *The Philosophical Foundations of Classical Chinese Medicine: Philosophy, Methodology, Science*, Lanham (MD), Lexington Books, 2017.

19. Carel, Havi, *Phenomenology of Illness*, New York, Oxford University Press, 2016; Ferry-Danini, Juliette, « A New Path for Humanistic Medicine », *Theoretical Medicine and Bioethics*, vol. 39, n° 1, 2018, p. 55-57.

20. Valles, « Philosophy of Biomedicine ».

21. Banner, Natalie F. et Thornton, Tim, « The New Philosophy of Psychiatry: its (Recent) Past, Present and Future: A Review of the Oxford University Press Series International Perspectives in Philosophy and Psychiatry », *Philosophy, Ethics, and Humanities in Medicine*, vol. 2, n° 1, 2007, p. 1-14.

22. Voir par exemple des anthologies telles que Fulford, K. W. M., Davies, M., Gipps, R., Graham, G., Sadler, J., Stanghellini, G., et Thornton, T. (dir.), *The Oxford Handbook of Philosophy and Psychiatry*. Oxford, Oxford University Press, 2013; Radden, Jennifer (dir.), *The Philosophy of Psychiatry: A companion*, Oxford, Oxford University Press, 2006; Thornton, Tim, *Essential Philosophy of Psychiatry*, Oxford, Oxford University Press, 2007.

santé. Un thème, sinon le thème qui a attiré la plus grande attention en philosophie de la médecine à ses débuts, est la définition des concepts de santé et de maladie. Tout en cherchant à aller au-delà du débat classique entre normativisme et naturalisme, ce dossier montrera que cette dichotomie n'a pas encore épuisé toutes ses ressources. Par exemple, la conception objectiviste de la santé et de la pathologie défendue par Christopher Boorse dans les années soixante-dix fait encore polémique, même si elle est aujourd'hui critiquée à l'aide de nouveaux outils d'analyse. Antoine C. Dussault s'intéresse au problème des dysfonctions bénignes, formulé par Jerome Wakefield, à l'encontre de la théorie de Boorse, mais il réexamine ce problème en prenant pour objet la méthodologie employée par Wakefield et Boorse. Il s'agit alors pour Dussault de réinterpréter le projet de Boorse en suivant le regain d'intérêt, dans la philosophie du langage, pour « l'explication philosophique », et d'insister par-là sur les rôles théoriques et pratiques des concepts de santé et de pathologie. Dans le domaine de la philosophie de la psychiatrie, Maxime F.-Giguère renouvelle pour sa part l'analyse des défis soulevés par le psychiatre Thomas Szasz dans les années 1960 quant à la légitimité de la psychiatrie comme discipline médicale. Il questionne la capacité de Wakefield et de son analyse conceptuelle du concept de trouble mental à surmonter ces critiques. Selon F.-Giguère, Wakefield ne parvient pas à écarter les menaces de l'antipsychiatrie, mais la stratégie fondée sur l'analogie entre troubles somatiques et troubles mentaux qu'il suggère pourrait s'avérer porteuse. La première section de ce dossier sera donc consacrée à l'approfondissement d'une question fondatrice en philosophie de la médecine, la définition des concepts de santé et de maladie, mais à l'aune de nouveaux arguments et de cadres conceptuels et méthodologiques.

Alors que la définition des concepts médicaux est apparue à plusieurs comme une tâche centrale de la philosophie de la médecine, les processus sociaux et institutionnels qui mènent à la médicalisation de certaines conditions mentales et physiques constituent un autre thème qui attire de plus en plus l'attention des philosophes de la médecine et de la psychiatrie, comme en témoigne ce dossier. L'article de Pierre-Olivier Méthot revient sur les étapes de la médicalisation de l'obésité en Amérique du Nord et s'intéresse au bien-fondé de sa désignation comme pathologie par plusieurs associations médicales. Mobilisant les outils du débat classique entre normativistes et naturalistes, Méthot en montre les limites pour penser une condition comme celle de l'obésité : à la frontière entre maladie et facteur de risque, mais aussi entre faits et valeurs. Anne-Marie Gagné-Julien propose quant à elle d'examiner la médicalisation controversée d'un nouveau diagnostic dans la cinquième édition du *Manuel diagnostique et statistique des troubles mentaux* (DSM-5), le trouble dysphorique prémenstruel. La médicalisation de ce trouble ayant été abondamment critiquée dans les précédentes formulations du DSM, Gagné-Julien mobilise le cadre conceptuel des injustices épistémiques et montre que les perspectives des personnes souffrant de cette

condition sont encore aujourd'hui exclues des discussions sur la médicalisation du trouble. L'article plaide en faveur de pratiques de prise de décision plus inclusives. Ce sont donc les différents acteurs et l'influence du contexte social et culturel sur la médicalisation qui occupera la deuxième partie de ce dossier, faisant ainsi écho à la préoccupation grandissante des philosophes de la médecine pour l'intégration d'une réflexion politique et éthique dans leurs analyses.

Au fil de ses transformations, la psychiatrie offre aux philosophes de nouveaux objets d'étude. Dans son article, Luc Faucher propose un examen critique et comparatif de deux programmes de recherche émergents en psychiatrie, le *Research Domain Criteria* (RDoC) et le *Roadmap for Mental Health Research in Europe* (ROAMER), et montre comment ces programmes ont établi leurs priorités de recherche en santé mentale. S'appuyant sur la méthodologie de l'épistémologie sociale comparée, il soutient que le ROAMER a mieux établi ses priorités de recherche que le RDoC, car ses procédures sont plus inclusives. Pour terminer, c'est une nouvelle forme d'activisme en psychiatrie qui intéresse Sarah Arnaud, et plus précisément le rôle de l'activisme des personnes autistes dans la caractérisation scientifique de ce phénomène. Alors que certains auteurs y ont vu une forme de corruption de la psychiatrie par le politique, Arnaud soutient que les perspectives à la première personne peuvent générer des bénéfices épistémiques sur le plan de la validité de l'autisme en tant que catégorie scientifique. Cette dernière section du dossier illustrera donc le regain d'intérêt pour les questions d'épistémologie sociale en médecine et en psychiatrie, mais aussi les nouvelles questions de recherche qui émergent dans la foulée des avancées et des transformations de la médecine elle-même.

Malgré le fait que la philosophie de la médecine et de la psychiatrie soit désormais sortie de l'ombre et qu'elle soit considérée comme une discipline philosophique à part entière, il s'agira dans ce dossier d'éclairer certains domaines et objets encore méconnus, de mettre en lumière les courants et les problématiques émergents qui l'animent et de faire progresser des débats classiques sous des angles nouveaux.

La théorie biostatistique, l'objection des dysfonctions bénignes et l'enjeu de la portée pratique des concepts de santé et de pathologie

Antoine C. Dussault

Volume 49, numéro 1, printemps 2022

La philosophie de la médecine et de la psychiatrie : quels enjeux après le « tournant épistémologique » ?

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/1090262ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/1090262ar>

[Aller au sommaire du numéro](#)

Éditeur(s)

Société de philosophie du Québec

ISSN

0316-2923 (imprimé)

1492-1391 (numérique)

[Découvrir la revue](#)

Citer cet article

Dussault, A. C. (2022). La théorie biostatistique, l'objection des dysfonctions bénignes et l'enjeu de la portée pratique des concepts de santé et de pathologie. *Philosophiques*, 49(1), 9–35. <https://doi.org/10.7202/1090262ar>

Résumé de l'article

Cet article renforce l'objection des dysfonctions bénignes soulevée par Jerome Wakefield contre la théorie biostatistique de Christopher Boorse, en en présentant une version qui prend acte d'une critique importante de l'analyse conceptuelle comme visée pour une théorie de la santé et de la pathologie. Cette objection prend pour cible la considération, par la théorie de Boorse, que la dysfonction de la partie d'un organisme est suffisante pour la pathologie de cet organisme. Située sa critique dans le cadre méthodologique de l'analyse conceptuelle, Wakefield soutient que cet aspect de la théorie de Boorse pose problème au regard des dysfonctions qui, parce qu'elles sont bénignes, ne sont pas considérées comme pathologiques par la médecine. Je présente une version de l'objection des dysfonctions bénignes intégrant les apports méthodologiques de l'explication philosophique telle que caractérisée par Peter Schwartz. Je fais valoir que sa considération des dysfonctions bénignes comme pathologiques fait échouer la théorie de Boorse à rendre compte de la portée pratique qu'ont les concepts de santé et de pathologie dans la médecine occidentale.

La théorie biostatistique, l'objection des dysfonctions bénignes et l'enjeu de la portée pratique des concepts de santé et de pathologie¹

ANTOINE C. DUSSAULT

Collège Lionel-Groulx; Centre interuniversitaire de recherche sur la science et la technologie

RÉSUMÉ — Cet article renforce l'objection des dysfonctions bénignes soulevée par Jerome Wakefield contre la théorie biostatistique de Christopher Boorse, en en présentant une version qui prend acte d'une critique importante de l'analyse conceptuelle comme visée pour une théorie de la santé et de la pathologie. Cette objection prend pour cible la considération, par la théorie de Boorse, que la dysfonction de la partie d'un organisme est suffisante pour la pathologie de cet organisme. Situait sa critique dans le cadre méthodologique de l'analyse conceptuelle, Wakefield soutient que cet aspect de la théorie de Boorse pose problème au regard des dysfonctions qui, parce qu'elles sont bénignes, ne sont pas considérées comme pathologiques par la médecine. Je présente une version de l'objection des dysfonctions bénignes intégrant les apports méthodologiques de l'explication philosophique telle que caractérisée par Peter Schwartz. Je fais valoir que sa considération des dysfonctions bénignes comme pathologiques fait échouer la théorie de Boorse à rendre compte de la portée pratique qu'ont les concepts de santé et de pathologie dans la médecine occidentale.

MOTSCLÉS: théorie biostatistique; Christopher Boorse; explication philosophique; dysfonctions bénignes; distinction théorique/clinique; Jerome Wakefield

ABSTRACT — This paper reinforces Jerome Wakefield's "benign dysfunction objection" to Christopher Boorse's biostatistical theory, by presenting a version of it that takes note of an important critique of conceptual analysis as a goal for a theory of health and pathology. This objection targets the consideration by Boorse's theory that a dysfunction of a part of an organism is sufficient for the pathology of that organism. Placing his critique within the methodological framework of conceptual analysis, Wakefield argues that this aspect of Boorse's theory is problematic in relation to dysfunctions that, because they are benign, are not considered pathological by medicine. I present a version of the benign dysfunction objection that incorporates the methodological contributions of philosophical explanation as characterized by Peter Schwartz. I submit that its

1. Je souhaite remercier Maxime Fleury-Giguère et deux évaluateur-ice-s anonymes pour leurs commentaires sur des versions antérieures de ce texte et les améliorations qui en ont découlé. Je remercie par ailleurs, pour leurs questions et commentaires, les participant-e-s à la table ronde *La philosophie de la médecine: quels enjeux après le « tournant épistémologique »*, tenue au congrès de la Société de philosophie du Québec en mai 2021, et tout particulièrement Anne-Marie Gagné-Julien et Pierre-Olivier Méthot pour l'organisation de celle-ci. Je suis redevable au Fonds de recherche du Québec — Société et Culture pour une subvention de dégage-ment d'enseignement pour la recherche au collégial, sans laquelle cet article n'aurait pu voir le jour.

consideration of benign dysfunctions as pathological renders Boorse's theory unable to account for the practical significance that the concepts of health and pathology have in Western medicine.

KEYWORDS: biostatistical theory; Christopher Boorse; philosophical explication; benign dysfunctions; theoretical/clinical distinction; Jerome Wakefield

1. Introduction

La théorie naturaliste de la santé et de la pathologie la plus influente en philosophie de la médecine est la théorie biostatistique défendue depuis les années 1970 par Christopher Boorse.² Selon celle-ci, un organisme est en santé si et seulement si ses parties sont disposées à fonctionner de manière normale, c'est-à-dire, selon la conception qu'adopte Boorse de la normalité biologique, d'une manière qui est statistiquement normale pour la classe de référence à laquelle il appartient. À l'opposé, un organisme est dans un état pathologique si et seulement si au moins l'une de ses parties n'est pas disposée à fonctionner de manière statistiquement normale pour la classe de référence à laquelle il appartient. Selon Boorse, la classe de référence pertinente lorsqu'on évalue la santé d'un organisme est déterminée par son espèce, son sexe et son groupe d'âge.

Une critique importante de la théorie biostatistique de Boorse consiste en l'*objection des dysfonctions bénignes* soulevée contre elle par Jerome Wakefield.³ Cette critique prend pour cible la considération par la théorie de Boorse que toute dysfonction affectant une partie d'un organisme constitue une pathologie de cet organisme ou, en d'autres termes, que la dysfonction

2. Boorse, Christopher, « On the Distinction Between Disease and Illness », *Philosophy and Public Affairs*, vol. 5, n° 1, 1975, p. 49-68; Boorse, Christopher, « Health as a Theoretical Concept », *Philosophy of Science*, vol. 44, n° 4, 1977, p. 542-573; Boorse, Christopher, « Concepts of Health », dans Van De Veer, Donald et Regan, Tom (dir.), *Health Care Ethics: An Introduction*, Temple University Press, 1987, p. 359-393; Boorse, Christopher, « A Rebuttal on Health », dans Humber, James M. et Almeder, Robert F. (dir.), *What Is Disease?*, Totowa, N.J., Humana Press, 1997, p. 1-134; Boorse, Christopher, « A Second Rebuttal On Health », *Journal of Medicine and Philosophy*, vol. 39, n° 6, 2014, p. 683-724; pour une présentation générale de la théorie de Boorse et une analyse éclairante de ses subtilités, voir Giroux, Élodie, *Après Canguilhem: définir la santé et la maladie*, Paris, PUF, 2010, p. 61-109. Pour une traduction française de l'article de 1977, voir Boorse, Christopher, « Le concept théorique de santé », dans Giroux, Élodie et Lemoine, Maël (dir.), *Philosophie de la médecine. Santé, maladie, pathologie*, Paris, Vrin, 2012, p. 61-119. Je référerai ci-dessous plus directement à la version originale anglaise, mais donnerai aussi entre parenthèses les références à la traduction française.

3. Wakefield, Jerome C., « The Biostatistical Theory versus the Harmful Dysfunction Analysis, Part 1: Is Part-Dysfunction a Sufficient Condition for Medical Disorder? », *Journal of Medicine and Philosophy*, vol. 39, n° 6, 2014, p. 648-682; voir aussi Nordenfelt, Lennart Y., *On the Nature of Health: An Action-Theoretic Approach*, Dordrecht, the Netherlands, D. Reidel, 1987, p. 28.

de la partie est suffisante pour la pathologie.⁴ Selon Wakefield, cet aspect de la théorie de Boorse pose problème en ce que plusieurs états pouvant affecter un organisme, par exemple, l'infection asymptomatique par un agent pathogène, impliquent des dysfonctions qui sont bénignes et qui, pour cette raison, ne sont pas considérées comme pathologiques par la médecine contemporaine. Wakefield soulève cette objection afin de montrer la supériorité de sa théorie hybride sur la théorie biostatistique. La théorie hybride de Wakefield définit la pathologie (le *trouble*, selon la terminologie qu'il préconise) comme la *dysfonction préjudiciable*, c'est-à-dire la dysfonction causant un préjudice à son porteur.⁵ Ce faisant, elle évite de faire de la dysfonction une condition suffisante pour la pathologie et évite donc l'implication selon laquelle toute dysfonction affectant une partie d'un organisme constitue une pathologie de cet organisme.

La présentation que fait Wakefield de l'*objection des dysfonctions bénignes* se focalise sur l'enjeu de la conformité ou non de la théorie de Boorse à l'usage. Wakefield présente des cas de dysfonctions bénignes et fait valoir qu'à l'encontre de la théorie de Boorse, ceux-ci ne sont pas considérés comme pathologiques par la médecine contemporaine. Ce faisant, Wakefield situe sa critique dans le cadre méthodologique de l'*analyse conceptuelle*. Comme je le montrerai, une telle situation de la critique de Wakefield dans le cadre méthodologique de l'analyse conceptuelle s'accorde en large part avec la manière dont Boorse conçoit son projet, avec la particularité que ce dernier centre son analyse sur les concepts de santé et de pathologie tels qu'employés par les professionnel-le-s de la médecine plutôt que par les «gens ordinaires».⁶

4. Nordenfelt, *On the Nature of Health*, p. 28 ; Wakefield, « The Biostatistical Theory versus the Harmful Dysfunction Analysis, Part 1 ».

5. Wakefield, Jerome C., « The Concept of Mental Disorder: On the Boundary between Biological Facts and Social Values », *American Psychologist*, vol. 47, n° 3, 1992, p. 373-388 ; Wakefield, Jerome C., « Evolutionary versus Prototype Analyses of the Concept of Disorder », *Journal of Abnormal Psychology*, vol. 108, n° 3, 1999, p. 374-399 ; Wakefield, « The Biostatistical Theory versus the Harmful Dysfunction Analysis, Part 1 ». Pour une traduction française de l'article de 1992, voir Wakefield, Jerome C., « Le concept de trouble mental. À la frontière entre faits biologiques et valeurs sociales », dans Giroux, Élodie et Lemoine, Maël (dir.), *Philosophie de la médecine. Santé, maladie, pathologie*, vol. 2, Paris, Vrin, 2012, p. 127-176. Je ferai ci-dessous référence uniquement à la version originale anglaise, car les passages de l'article que je souhaite rappeler sont omis de la traduction.

6. Précision importante, bien que Boorse et Wakefield conçoivent tous deux largement leur projet comme celui de formuler une analyse conceptuelle des concepts de santé et de pathologie, leurs projets diffèrent en ce que le premier, comme je viens de le noter, se fixe pour objectif de formuler une définition qui rend compte de l'usage des professionnel-le-s, mais pas nécessairement de l'usage des «gens ordinaires», alors que le second entend formuler une définition qui rend compte de ces deux usages. Néanmoins, dans le contexte de sa critique de Boorse, Wakefield focalise sa discussion sur l'usage des professionnel-le-s afin que ses objections aient une prise plus directe sur les arguments de Boorse. Voir Wakefield, « The Biostatistical Theory versus the Harmful Dysfunction Analysis, Part 1 », p. 652-653. Sur la manière dont

Le but du présent article est de revisiter l'*objection des dysfonctions bénignes* à la théorie de Boorse à la lumière d'une critique importante de l'analyse conceptuelle et de son application en philosophie de la médecine. Cette critique, formulée entre autres par Maël Lemoine et Peter Schwartz, concerne la libéralité avec laquelle l'analyse conceptuelle est généralement employée par les philosophes discutant les concepts de santé et de pathologie.⁷ Comme je le montrerai, cette libéralité pose problème en ce qu'elle semble priver l'analyse conceptuelle de son principal levier permettant de critiquer les diverses théories et, ce faisant, de faire avancer le débat entre elles vers une résolution. Ceci s'applique, comme je le soutiendrai, au débat entre Boorse et Wakefield sur le statut à donner aux dysfonctions bénignes, et affaiblit par conséquent la portée de l'objection des dysfonctions bénignes dans la version qu'en donne Wakefield.

Dans ce qui suit, m'appuyant sur la caractérisation de cette méthode alternative par Schwartz, je revisiterai le débat entre Boorse et Wakefield sur le statut à donner aux dysfonctions bénignes en y intégrant les apports méthodologiques de l'*explication philosophique*. En accord avec la proposition de Schwartz et avec certaines remarques de Boorse lui-même, je considérerai que le projet de ce dernier doit être compris comme étant en partie celui de formuler une *explication philosophique* des concepts de santé et de pathologie.⁸ Il s'ensuit que l'enjeu du débat autour de l'objection des dysfonctions bénignes ne doit pas être conçu exclusivement comme celui de déterminer laquelle, entre les théories de Boorse et de Wakefield, se conforme le mieux à l'usage des professionnel-le-s en ce qui a trait à ces dysfonctions. L'enjeu, comme je le préciserai, est aussi de déterminer laquelle de ces deux théories concorde le mieux avec les *rôles théoriques et pratiques* que jouent les concepts de santé et de pathologie dans nos institutions médicales. Je soutiendrai qu'au regard de ce critère, le débat autour de l'objection des dysfonctions bénignes se résout à la faveur de Wakefield, ou du moins à la faveur d'une théorie ne considérant pas les dysfonctions bénignes comme pathologiques. L'objection des dysfonctions bénignes, revisitée sous le cadre méthodologique de l'explication philosophique, met en évidence une faiblesse importante de la théorie de Boorse qui dépasse l'enjeu de sa conformité ou non aux jugements des professionnel-le-s. Cette faiblesse, comme je

Boorse caractérise son projet de formuler une analyse conceptuelle des concepts de santé et de pathologie, voir Boorse, « A Rebuttal on Health », p. 62-63; Boorse, Christopher, « Concepts of Health and Disease », dans Gifford, Fred (dir.), *Philosophy of Medicine*, Elsevier, 2011, p. 19 et Boorse, « A Second Rebuttal On Health », p. 688.

7. Lemoine, Maël, « Defining Disease Beyond Conceptual Analysis: An Analysis of Conceptual Analysis in Philosophy of Medicine », *Theoretical Medicine and Bioethics*, vol. 34, n° 4, 2013, p. 309-325; Schwartz, Peter H., « Reframing the Disease Debate and Defending the Biostatistical Theory », *Journal of Medicine and Philosophy*, vol. 39, n° 6, 2014, p. 572-589.

8. Schwartz, « Reframing the Disease Debate and Defending the Biostatistical Theory »; Boorse, « Concepts of Health and Disease », p. 20.

le soutiendrai, est qu'elle échoue à rendre adéquatement compte de la *portée pratique* des concepts de santé et de pathologie, c'est-à-dire du fait que l'une des raisons principales pour lesquelles nous accordons une pertinence à ces concepts est qu'être en santé est généralement une bonne chose et qu'être malade n'est généralement pas souhaitable.

Ma discussion sera structurée comme suit. À la section 2, je résumerai la présentation que fait Wakefield de l'objection des dysfonctions bénignes. En m'appuyant sur les critiques de l'analyse conceptuelle formulées par Lemoine et Schwartz, je montrerai les limites de cette présentation découlant de son accent sur l'enjeu de la conformité ou non de la théorie de Boorse aux jugements des professionnel·le·s. À la section 3, je reviendrai sur la proposition de Schwartz de reconcevoir la visée de la théorie de Boorse comme celle de formuler une *explication philosophique* plutôt qu'une *analyse conceptuelle* des concepts de santé et de pathologie. Je ferai certaines précisions sur la relation entre l'analyse conceptuelle et l'explication philosophique, ainsi que sur la place que chacune occupe dans la défense que fait Boorse de sa théorie. À la section 4, je présenterai une nouvelle version de l'*objection des dysfonctions* bénignes intégrant les apports méthodologiques de l'explication philosophique. En accord avec ce qui est suggéré ci-dessus, cette nouvelle version s'appuiera sur l'idée selon laquelle une théorie satisfaisante de la santé et de la pathologie doit pouvoir rendre compte de la *portée pratique* des concepts de santé et de pathologie. Un enjeu central de cette section sera celui de déterminer si la distinction qu'introduit Boorse entre des concepts *théorique* et *clinique* d'anormalité lui permet d'échapper à cette critique.

2. L'objection des dysfonctions bénignes et les limites de l'analyse conceptuelle

L'*objection des dysfonctions bénignes* soulevée par Wakefield contre la théorie biostatistique de Boorse prend pour cible son implication selon laquelle toute dysfonction affectant une partie d'un organisme constitue une pathologie de cet organisme.⁹ Elle vise donc à critiquer l'idée selon laquelle la dysfonction d'une partie d'un organisme est non seulement nécessaire, mais aussi suffisante pour la pathologie de cet organisme.

La première étape de la critique de Wakefield consiste à mettre en doute un présupposé sous-jacent à la justification que donne Boorse de l'équivalence que fait sa théorie entre la pathologie d'un organisme et la dysfonction de l'une de ses parties.¹⁰ Ce présupposé est que la notion théorique de pathologie dont Boorse prétend fournir une définition équivaut à la notion de pathologie qu'appliquent les pathologistes aux *parties* des organismes. Boorse est explicite quant à l'appui à sa théorie qu'il pense trouver chez les pathologistes : « mon analyse de base se centre sur le concept de

9. Wakefield, « The Biostatistical Theory versus the Harmful Dysfunction Analysis, Part 1 ».

10. *Ibid.*, sect. 3.

maladie [...] des pathologistes » ; et « [j]e suis prêt à faire reposer le sort de la [théorie biostatistique] sur le jugement réfléchi des pathologistes ». ¹¹ Selon Wakefield, le recours par Boorse à la notion de pathologie appliquée par les pathologistes aux parties des organismes repose sur une inférence implicite, laquelle peut être schématisée comme suit :

- (1) Les pathologistes considèrent qu'une partie d'un organisme présentant une dysfonction est pathologique ;
- (2) La pathologie ainsi conçue par les pathologistes est équivalente à la pathologie de l'organisme au sens théorique visé par la définition de Boorse, c'est-à-dire au sens du concept théorique de pathologie à la base de la médecine occidentale ;
- (3) Par conséquent, la pathologie d'un organisme (au sens visé par la définition de Boorse) équivaut à la dysfonction d'une partie de cet organisme. ¹²

Selon Wakefield, la prémisse (2) de cette inférence n'est jamais explicitement justifiée par Boorse. Boorse la tient pour vraie alors que rien ne nous oblige à le faire. La justification donnée par Boorse à son équivalence entre la dysfonction d'une partie d'un organisme et la pathologie de cet organisme est donc selon Wakefield peu convaincante.

Comme le remarque Wakefield, l'importance de cette faiblesse caractérisant l'argumentation de Boorse transparaît dans son traitement de l'objection de la « cellule morte unique » (*one dead cell*) que lui adresse Nordenfelt, une objection qui anticipe l'objection plus générale des dysfonctions bénignes que formule Wakefield. ¹³ Nordenfelt adresse à Boorse une critique de type *reductio ad absurdum*, en soulignant l'implication en apparence contre-intuitive de sa théorie qu'une seule cellule morte ou défaillante au sein d'un organisme suffirait à conférer une pathologie à cet organisme. Cet organisme aurait alors une pathologie, et ce, même si cet état ne lui cause aucun autre problème. Or, puisque tout le monde est porteur·euse d'un grand nombre de cellules mortes ou défaillantes, la théorie de Boorse impliquerait, à l'encontre de ce qui semble être l'usage courant et médical des concepts de santé et de pathologie, que tout le monde est dans un état pathologique. Même des dysfonctions aussi bénignes et répandues que celle que présente la cellule morte ou défaillante suffiraient à placer un organisme dans un état pathologique.

11. Boorse, « A Rebuttal on Health », p. 17, 53 ; voir Wakefield, « The Biostatistical Theory versus the Harmful Dysfunction Analysis, Part 1 », p. 655.

12. Ceci est ma schématisation (simplifiée) de l'inférence attribuée à Boorse par Wakefield. Pour sa propre reconstruction, voir Wakefield, « The Biostatistical Theory versus the Harmful Dysfunction Analysis, Part 1 », sect. 3.

13. Nordenfelt, *On the Nature of Health*, p. 28.

La réponse de Boorse à cette objection consiste essentiellement à avaler la couleuvre et à affirmer que cette implication doit être acceptée puisqu'elle découle logiquement de l'emploi que font les pathologistes du terme « pathologie ». Selon Boorse, « pour la ou le pathologiste, personne n'est normal. [...] tout le monde a au moins quelques cicatrices externes ou internes, et presque tout le monde a une ou plusieurs blessures courantes, ne serait-ce qu'un petit hématome, une déchirure musculaire ou une coupure de rasage ».¹⁴ Il s'ensuit que :

Sous la perspective de la ou du pathologiste, il n'y a rien de paradoxal à désigner une cellule morte unique comme pathologique, sauf, bien sûr, dans le cas de tissus comme la peau et les muqueuses, dont le fonctionnement normal implique la mort et la régénération constantes des cellules qui les composent. La cellule morte unique est simplement le cas limite de la nécrose focale, un cas de pathologie des plus courants.¹⁵

Selon Wakefield, la réponse de Boorse rate toutefois le cœur de la critique de Nordenfelt.¹⁶ L'objection de Nordenfelt ne consiste pas à mettre en doute le fait que la cellule morte ou défaillante est, *en tant que partie* d'un organisme, pathologique (ce qui remettrait en question la prémisse 1 ci-dessus). L'objection soulevée par Nordenfelt concerne l'équivalence que fait Boorse entre la pathologie d'une seule cellule — ou, de manière plus large, la dysfonction de la partie — et la pathologie *de l'organisme* qui la porte (ce qui remet en question la prémisse 2 ci-dessus). Même les pathologistes, selon Wakefield, ne souscrivent pas à cette équivalence.¹⁷ En l'absence d'une défense adéquate de la prémisse (2) ci-dessus, la réponse donnée par Boorse à l'objection de la cellule morte unique semble donc insatisfaisante.

La deuxième étape de la critique que soulève Wakefield contre l'idée boorséenne selon laquelle la dysfonction d'une partie d'un organisme est suffisante pour la pathologie de cet organisme consiste à semer le doute sur la conclusion (3) de l'inférence ci-dessus. Wakefield le fait en présentant d'autres cas de dysfonctions bénignes que les professionnel·le·s de la médecine ne considèrent apparemment pas comme pathologiques. Ces dysfonctions bénignes ont pour point commun de constituer des cas de dysfonctions de parties d'un organisme ne causant pas de problème sérieux à cet organisme. Plus le nombre d'états de ce type sera grand, moins l'équivalence que fait Boorse entre la notion de pathologie appliquée par les pathologistes aux parties des organismes et la pathologie de l'organisme pourra prétendre se conformer à l'usage. Sous le cadre méthodologique de l'analyse concep-

14. Boorse, « A Rebuttal on Health », p. 50.

15. *Ibid.*, p. 50-51.

16. Wakefield, « The Biostatistical Theory versus the Harmful Dysfunction Analysis, Part 1 », p. 657.

17. *Ibid.*, p. 660.

tuelle, une telle divergence par rapport à l'usage constituera une sérieuse faiblesse de la théorie de Boorse.

Wakefield présente les cas suivants de dysfonctions bénignes de parties d'organismes n'étant selon lui pas considérées comme pathologiques par la médecine :

- L'absence d'un rein après transplantation.
- Le *situs inversus totalis* (l'inversion de la position des organes thoraciques et abdominaux).
- L'infection asymptomatique par des agents pathogènes (p. ex. : « Typhoid » Mary, une porteuse asymptomatique de la fièvre typhoïde ayant contaminé un grand nombre de personnes, dont plusieurs sont mortes).
- L'infection asymptomatique par le VIH.
- Le port de mutations bénignes, neutres ou même risquées.¹⁸

Selon Wakefield, mis ensemble, ces cas constituent un argument fort contre l'idée de Boorse selon laquelle la dysfonction d'une partie d'un organisme serait, non seulement nécessaire, mais aussi suffisante, pour la pathologie de cet organisme. Ils mettent en doute l'idée de Boorse selon laquelle toute dysfonction d'une partie d'un organisme constitue une pathologie de cet organisme.

La motivation de Wakefield lorsqu'il formule l'objection des dysfonctions bénignes est de faire valoir la supériorité de sa propre théorie sur celle de Boorse. Wakefield défend une *théorie hybride* de la santé et de la pathologie définissant la pathologie (le *trouble*, selon sa terminologie), comme la *dysfonction préjudiciable*, c'est-à-dire la dysfonction causant un préjudice à son porteur.¹⁹ La théorie de Wakefield est hybride en ce qu'elle inclut deux composantes (qu'il conçoit comme des conditions nécessaires et conjointement suffisantes au trouble). La première est une composante *naturaliste* énonçant qu'un trouble est un état impliquant une *dysfonction* et la seconde, une composante *normativiste* énonçant qu'un trouble est un état causant un *préjudice* à sa ou son porteur·euse. Wakefield adopte donc une théorie qui, comme celle de Boorse, considère la dysfonction comme *nécessaire* à la pathologie, mais qui, contrairement à celle-ci, ne la considère pas comme *suffisante* à la pathologie. Selon Wakefield, sa théorie est supérieure à celle de Boorse en ce qu'elle n'est pas sujette à l'objection des dysfonctions bénignes. Comme ces dysfonctions ont pour caractéristique commune de ne

18. *Ibid.*, p. 661 et sect. 4.

19. Wakefield, « The Concept of Mental Disorder » ; Wakefield, « Evolutionary versus Prototype Analyses of the Concept of Disorder » ; Wakefield, « The Biostatistical Theory versus the Harmful Dysfunction Analysis, Part 1 ».

pas causer de préjudice à leur porteur·euse, la théorie hybride ne les considère pas comme des troubles (pathologies).²⁰

Comme cela transparaît dans les éléments présentés ci-dessus, la présentation que fait Wakefield de l'*objection des dysfonctions bénignes* s'inscrit largement dans le cadre méthodologique de l'analyse conceptuelle. Wakefield centre sa discussion sur la question de savoir si la théorie de Boorse, et plus spécifiquement l'équivalence qu'elle fait entre la dysfonction d'une partie d'un organisme et la pathologie de cet organisme, concorde avec l'usage médical. Wakefield semble à première vue justifié de considérer qu'étant nombreux, ses exemples de dysfonctions bénignes n'étant pas considérées comme pathologiques par les professionnel·le·s de la médecine permettent au minimum de renverser le fardeau de la preuve.

Toutefois, une critique importante de l'analyse conceptuelle, comme visée pour une théorie de la santé et de la pathologie, limite selon moi de manière assez significative la portée que peut avoir l'objection des dysfonctions bénignes telle que formulée par Wakefield. Comme je l'ai mentionné en introduction, cette critique, formulée par Maël Lemoine et Peter Schwartz, concerne la libéralité avec laquelle l'analyse conceptuelle est généralement employée en philosophie de la médecine.²¹ Un problème de base avec la visée de formuler une analyse conceptuelle des concepts de santé et de pathologie est qu'il semble en réalité impossible de produire une définition de ces concepts qui s'accorde parfaitement avec l'usage médical. Il s'ensuit qu'en pratique, la plupart des philosophes de la médecine décrivant leur projet comme celui de formuler une analyse conceptuelle se permettent tou·te·s, à un moment ou à un autre, lorsque confronté·e·s à des cas où l'usage diverge de leur définition, de soutenir qu'au regard de ces cas, c'est l'usage qui doit être réformé et non leur définition qui doit être modifiée ou remplacée. Boorse le fait par exemple à propos d'anomalies structurelles du nez et de l'oreille, qui n'impliquent pas de dysfonctions, mais que certains ouvrages de référence de médecine classent tout de même comme pathologiques.²²

Comme le notent Lemoine et Schwartz, de telles réponses aux cas où l'usage diverge d'une définition proposée s'éloignent du projet de formuler une analyse conceptuelle. Elles impliquent que la définition n'est pas strictement *descriptive* de l'usage, comme le serait au sens strict une analyse

20. Wakefield, « The Biostatistical Theory versus the Harmful Dysfunction Analysis, Part 1 ».

21. Lemoine, « Defining Disease Beyond Conceptual Analysis », p. 316-319; Schwartz, « Reframing the Disease Debate and Defending the Biostatistical Theory », p. 576-577. Lemoine et Schwartz soulèvent d'autres enjeux, mais je me focaliserai sur celui-ci, qui est selon moi le plus sérieux.

22. Boorse, « Health as a Theoretical Concept », p. 565-566 (v. fr. p. 104-106); Boorse, « A Rebuttal on Health », p. 44; Boorse, « A Second Rebuttal On Health », p. 713; Boorse, « Concepts of Health and Disease », p. 20; Boorse semble aussi admettre la possibilité que sa théorie implique de réformer l'usage en ce qui concerne la santé mentale. Voir *Ibid.*, p. 29.

conceptuelle, et qu'elle est en fait en partie *stipulative*, c'est-à-dire réformatrice de l'usage. Selon Lemoine, l'adoption de telles réponses stipulatives par les philosophes de la médecine ne pose pas nécessairement problème si les stipulations demeurent mineures.²³ De telles stipulations semblent en effet devoir être admises si on souhaite que le projet de formuler une définition des concepts de santé et de pathologie ait une pertinence.²⁴ Toutefois, comme on peut s'attendre à ce que la question de savoir si une stipulation est mineure ou non soit controversée, l'absence de critère à cet effet pose un problème sérieux. Le problème est que, dans une version assouplie du cadre méthodologique de l'analyse conceptuelle reconnaissant comme légitimes les réponses stipulatives aux cas où l'usage diverge d'une définition proposée, mais ne fournissant pas de critère balisant l'adoption de telles réponses, il devient difficile, voire impossible, de réfuter une définition. Les philosophes de la médecine pourront, bien sûr, continuer à présenter des cas à propos desquels les jugements des professionnel·le·s divergent d'une définition qu'elles et ils critiquent. Toutefois, les défenseur·euse·s de la définition critiquée pourront toujours, au besoin, esquiver la critique en soutenant qu'il faut, eu égard à ces cas, réformer l'usage et non rejeter ou modifier leur définition. Reconnaître comme légitimes les réponses stipulatives aux cas à propos desquels l'usage diverge d'une définition proposée prive donc le cadre méthodologique de l'analyse conceptuelle de son principal levier permettant de critiquer fructueusement les théories. Le débat entre les diverses théories semble alors voué à tourner en rond.

Ce « problème des réponses stipulatives » limite la portée de l'objection des dysfonctions bénignes telle que formulée par Wakefield. La réponse de Boorse au cas de la cellule morte unique, qui consiste pour l'essentiel à avaler la couleuvre et à affirmer que l'implication selon laquelle celle-ci est pathologique doit être acceptée, peut être interprétée comme une réponse stipulative. La version assouplie du cadre méthodologique de l'analyse conceptuelle semble devoir reconnaître la légitimité d'une telle réponse. Elle semble aussi admettre une éventuelle réponse stipulative de Boorse aux cas de dysfonctions bénignes présentés par Wakefield. Ainsi, à supposer que Wakefield ait raison quant aux jugements des professionnel·le·s à propos des dysfonctions bénignes, Boorse aurait toujours le loisir de faire valoir qu'au regard de ces dysfonctions, c'est l'usage qui doit être réformé et non sa

23. Lemoine, « Defining Disease Beyond Conceptual Analysis », p. 317-318.

24. Pour plusieurs philosophes de la médecine, le débat sur la définition à donner aux concepts de santé et de pathologie trouve sa pertinence dans l'espoir qu'une définition pouvant subsister à l'examen critique jettera un éclairage sur les cas pour lesquels l'usage est incertain ou controversé. Si une définition de la santé et de la pathologie vise à nous permettre de trancher les cas incertains et de résoudre les controverses, celle-ci semble devoir s'autoriser une certaine dose de stipulation par rapport à l'usage allégué. Sur ce point, voir Kingma, Elselijn, « Disease as Scientific and as Value-Laden Concept », dans Schramme, Thomas et Edwards, Steven (dir.), *Handbook of the Philosophy of Medicine*, Dordrecht, Springer, 2017, p. 48.

théorie qui doit être rejetée. L'objection des dysfonctions bénignes, telle que formulée par Wakefield, perd donc beaucoup de sa force.

La présentation que fait Wakefield de l'objection des dysfonctions bénignes a donc une portée limitée. Faire avancer le débat entre lui et Boorse sur le statut à donner aux dysfonctions bénignes semble par conséquent requérir l'intégration de ressources méthodologiques complémentaires à celles fournies par l'analyse conceptuelle. À la prochaine section, je reviendrai sur la proposition de Schwartz de concevoir la théorie de Boorse comme visant à formuler une *explication philosophique* plutôt qu'une *analyse conceptuelle* des concepts de santé et de pathologie et soutiendrai que ces visées occupent, en fait, déjà toutes deux une place dans le projet de Boorse. Ceci préparera le terrain pour la présentation que je ferai, à la section 4, d'une nouvelle version de l'objection des dysfonctions bénignes intégrant les apports méthodologiques de l'explication philosophique.

3. La théorie biostatistique comme analyse conceptuelle et comme explication philosophique

Comme je l'ai mentionné en introduction, Boorse conçoit son projet pour une large part comme celui de formuler une *analyse conceptuelle* des concepts de santé et de pathologie. Comme il le spécifie, sa visée « est d'analyser la distinction normal-pathologique, qui [...] est la base théorique de la médecine occidentale ».²⁵ Boorse précise à cet égard que le concept dont sa théorie prétend fournir une définition est plus large que l'idée vernaculaire de maladie. Il englobe, en plus des *maladies* au sens vernaculaire (p. ex. la malaria, l'influenza), « les blessures, les empoisonnements, les traumatismes environnementaux, les limitations fonctionnelles et, plus généralement, le vaste éventail des états que la médecine considère comme incompatibles avec une santé parfaite ».²⁶ C'est en partie pourquoi Boorse désigne le concept visé par sa théorie à l'aide du terme « pathologie » (*pathology*) et le distingue de la notion vernaculaire de « maladie » (*disease*). Suivant le cadre méthodologique de l'analyse conceptuelle, Boorse s'affaire à montrer dans ses diverses publications que sa théorie rend mieux compte que les théories rivales du concept de pathologie en usage chez les professionnel-le-s de la médecine. Il critique, par exemple, la théorie de Charles Culver, Bernard Gert et Danner Clouser en notant qu'elle implique, à l'encontre de ce que dit la médecine contemporaine, que le fait d'être enceinte est pathologique.²⁷

25. Boorse, « A Rebuttal on Health », p. 7; voir aussi Boorse, « Concepts of health », p. 365 et Boorse, « Concepts of Health and Disease », p. 19.

26. Boorse, « A Rebuttal on Health », p. 6; voir aussi Boorse, « Health as a Theoretical Concept », p. 550-551 (v. fr. p. 77-78); Boorse, « Concepts of health », p. 362-366 et Boorse, « Concepts of Health and Disease », p. 26.

27. Boorse, « A Rebuttal on Health », p. 43-44; voir Culver, Charles M. et Gert, Bernard, *Philosophy in Medicine: Conceptual and Ethical Issues in Medicine and Psychiatry*, New York, Oxford University Press, 1982; Gert, Bernard, Clouser, K. Danner et Culver, Charles M.,

En partie eu égard au problème des réponses stipulatives discuté à la section 2, Schwartz propose de reconcevoir la théorie biostatistique de Boorse comme la formulation d'une *explication philosophique* des concepts de santé et de pathologie, selon le modèle caractérisé par Rudolf Carnap et W. V. O. Quine, plutôt qu'une *analyse conceptuelle*.²⁸ Comme il l'explique, l'analyse conceptuelle et l'explication philosophique se distinguent en ce que la première se veut *descriptive* de l'usage d'un concept et prétend *découvrir* le sens sous-jacent à cet usage, alors que la seconde se veut *normative* et entend *prescrire* une manière dont un concept *devrait* dorénavant être employé.²⁹ Le caractère descriptif de l'analyse conceptuelle se manifeste dans l'importance qu'elle accorde, comme je l'ai remarqué, à la conformité d'une définition aux jugements des utilisateur·rice·s du concept qu'elle définit. L'*explication philosophique* donne lieu selon Schwartz à un cadre méthodologique différent. Plutôt que de viser à se conformer à l'usage, une explication philosophique vise à produire une définition qui concorde avec les *rôles théoriques et pratiques* que jouent les concepts dans les contextes où ils sont employés. Une explication philosophique *prescrit* une manière de définir un concept qui prétend lui permettre de mieux servir les objectifs en vue desquels il est employé. Dans le cadre méthodologique de l'explication philosophique, il est parfaitement légitime que les définitions proposées soient *stipulatives*, c'est-à-dire qu'elles requièrent de réformer l'usage, puisque la prétention n'est d'emblée pas de formuler une définition qui se colle à celui-ci.

Telle qu'appliquée aux concepts de santé et de pathologie, l'explication philosophique aurait donc pour visée de formuler une définition de ces concepts qui leur permet de servir le mieux possible les rôles théoriques et pratiques qu'ils jouent dans nos institutions médicales. Par exemple, selon Schwartz, un rôle pratique important joué par les concepts de santé et de pathologie consiste à distinguer les interventions médicales qui visent à traiter des pathologies de celles qui, comme la prescription de contraceptifs, l'avortement ou l'injection de botox, servent d'autres fins. Il s'ensuit qu'une théorie capable de servir ce rôle est plus attrayante qu'une théorie qui ne l'est pas. Ceci favorise les théories qui, comme celle de Boorse, intègrent un critère biologique à leur définition de la pathologie, critère qui leur permet de circonscrire, parmi les états communément pris en charge par la méde-

« Language and Social Goals », *The Journal of Medicine and Philosophy*, vol. 11, n° 3, 1986, p. 257-264.

28. Schwartz, « Reframing the Disease Debate and Defending the Biostatistical Theory » ; voir aussi Carnap, Rudolf, *Logical Foundations of Probability*, 2^e édition, Chicago, Chicago University Press, 1950 et Quine, W. V. O., *Word and Object*, Cambridge, MIT Press, 1960.

29. Schwartz, « Reframing the Disease Debate and Defending the Biostatistical Theory », sect. 3.

cine, un sous-ensemble devant être considéré comme pathologique parce qu'il implique une défaillance sur le plan biologique.³⁰

Contrairement à ce que soutient Schwartz, il ne me semble pas y avoir de clivage strict entre l'analyse conceptuelle et l'explication philosophique. Il me semble plus adéquat de voir entre elles une différence d'accent.³¹ Une première raison est que, comme je l'ai fait observer à la section 2, l'analyse conceptuelle, du moins telle qu'employée en philosophie de la médecine, intègre d'emblée certains éléments de l'explication philosophique. Comme je l'ai fait remarquer, c'est le cas, d'une part, en ce que la plupart des philosophes de la médecine concevant leur projet comme celui de fournir une analyse conceptuelle des concepts de santé et de pathologie admettent la possibilité que leur définition prescrive de réformer l'usage. C'est le cas, par ailleurs, en ce que les philosophes de la médecine concevant leur projet comme celui de formuler une analyse conceptuelle font parfois intervenir dans leur argumentation des considérations à propos des rôles théoriques et pratiques des concepts de santé et de pathologie. Par exemple, une critique fréquente des théories normativistes définissant la pathologie en relation avec le concept de préjudice consiste à relever la difficulté qu'elles ont, du moins à première vue, à distinguer les pathologies des autres états préjudiciables.³² Une telle critique semble s'appuyer sur l'idée selon laquelle un rôle important joué par les concepts de santé et de pathologie au regard de nos institutions médicales est celui de distinguer les pathologies des autres états préjudiciables. Elle rejoint partiellement la remarque de Schwartz ci-dessus concernant l'aptitude d'une théorie de la santé à distinguer les pathologies des autres états communément pris en charge par la médecine. Boorse, à certaines occasions, formule lui-même une critique de ce type à l'égard des théories normativistes et invoque la nécessité de pouvoir distinguer les pathologies des autres états préjudiciables à l'appui du lien qu'établit sa théorie entre la pathologie et la dysfonction.³³

Une seconde raison pour laquelle il me semble plus adéquat de voir une différence d'accent qu'un clivage strict entre l'analyse conceptuelle et l'explication philosophique est qu'il semble peu envisageable qu'une expli-

30. *Ibid.*, sect. 4.

31. Justin Garson adopte un point de vue semblable à propos de la relation entre ces deux approches telles qu'appliquées à la définition du concept de *fonction*. Voir Garson, Justin, *A Critical Overview of Biological Functions*, Cham, Switzerland, Springer, 2016, sect. 1.3.

32. Voir Schramme, Thomas, « Is it Bad to Have a Disease », dans Gimmler, Antje, Lenk, Christian et Aumüller, Gerhard (dir.), *Health and Quality of Life: Philosophical, Medical, and Cultural Aspects*, Münster, Lit Verlag, 2002, p. 61-62; Murphy, Dominic, « Concepts of Disease and Health », dans Zalta, Edward N. (dir.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, 2015, sect. 3 et Kingma, « Disease as Scientific and as Value-Laden Concept », p. 56.

33. Boorse, « On the Distinction between Disease and Illness », p. 52; Boorse, « Health as a Theoretical Concept », p. 545-546 (v. fr. p. 68); Boorse, « Concepts of Health and Disease », p. 44-45. On trouve la même justification du critère de dysfonction chez Wakefield, voir Wakefield, « The Concept of Mental Disorder », p. 376.

cation philosophique se trouvant en totale rupture avec l'usage puisse avoir un quelconque attrait. Dans la mesure où les rôles théoriques et pratiques que jouent les concepts contraignent inévitablement dans une certaine mesure leur usage et qu'en retour, l'usage reflète par conséquent ces rôles, il serait surprenant qu'une définition qui s'accorde avec les rôles théoriques et pratiques d'un concept soit en complète rupture avec l'usage. Si une telle rupture est improbable, alors vérifier la conformité d'une définition à l'usage demeure pertinent même lorsque l'objectif premier est de formuler une explication philosophique, et inversement, vérifier la concordance d'une définition avec les rôles théoriques et pratiques joués par les concepts de santé et de pathologie demeure pertinent même lorsque l'objectif premier est de formuler une analyse conceptuelle.

Voir une différence d'accent plutôt qu'un clivage strict entre l'explication philosophique et l'analyse conceptuelle permet de les situer comme complémentaires sur le plan méthodologique. L'une des deux méthodes peut prendre le relais de l'autre lorsque l'une ou l'autre ne fournit pas de point d'appui assez ferme pour trancher un débat. Une telle prise de relais entre les deux méthodes a comme avantage de permettre une solution au *problème des réponses stipulatives* discuté à la section 2. Le principal problème des réponses stipulatives est, comme je l'ai noté, qu'à lui seul, le cadre méthodologique de l'analyse conceptuelle ne fournit pas de critère permettant de baliser leur adoption. De l'absence d'un tel critère découle une libéralité excessive avec laquelle ce type de réponse peut être adoptée, et une telle libéralité prive l'analyse conceptuelle de son principal levier permettant de critiquer les définitions. Envisagée comme complément méthodologique à l'analyse conceptuelle, l'explication philosophique résout ce problème en balisant l'adoption de réponses stipulatives par le critère suivant : les réponses stipulatives sont légitimes lorsqu'elles favorisent une définition qui s'accorde, mieux qu'une définition alternative se collant davantage à l'usage, avec les rôles théoriques et pratiques que jouent les concepts de santé et de pathologie dans nos institutions médicales ; elles sont en revanche illégitimes lorsqu'elles sont en faveur d'une définition qui s'accorde, moins bien ou aussi bien qu'une définition alternative se collant davantage à l'usage, avec ces rôles théoriques et pratiques.

Ce critère permet, par exemple, de justifier la réponse stipulative qu'adopte Boorse devant les cas d'anomalies structurelles du nez et de l'oreille que certains ouvrages de référence médicaux classent comme pathologiques même si elles n'impliquent pas de dysfonction (voir section 2). La réponse de Boorse peut se justifier par le fait que, comme je l'ai suggéré ci-dessus, un rôle important joué par les concepts de santé et de pathologie au regard de nos institutions médicales consiste à distinguer les pathologies des autres états préjudiciables. Comme ce rôle est plus facilement rempli lorsqu'on considère la dysfonction comme nécessaire à la pathologie que lorsqu'on la considère comme non nécessaire, une théorie qui, comme celle

de Boorse (et celle de Wakefield), intègre cette condition nécessaire, est à première vue plus attrayante qu'une théorie qui ne l'intègre pas. Envisagée comme complément méthodologique à l'analyse conceptuelle, l'explication philosophique permet donc que le fait de reconnaître comme parfois légitimes les réponses stipulatives aux cas où l'usage diverge d'une définition proposée ne voue pas les débats opposant les diverses théories à tourner en rond.

Un autre avantage du fait de considérer l'analyse conceptuelle et l'explication philosophique comme complémentaires sur le plan méthodologique est que cela permet de dénouer ce que Schwartz présente comme une tension chez Boorse. Bien que, comme je l'ai noté, Boorse adopte dans une large mesure le cadre méthodologique de l'analyse conceptuelle, il soutient parfois, comme je l'ai aussi remarqué, que sa définition implique de réformer l'usage, et fait parfois référence aux rôles des concepts de santé et de pathologie dans ses critiques des théories rivales. Dans une publication récente, il rapproche même explicitement son projet de celui qui consiste à formuler une explication philosophique des concepts de santé et de pathologie, décrivant sa visée comme celle de fournir « une reconstruction rationnelle d'un concept scientifique suivant le style de Carnap, Hempel ou Quine, qui admet les clarifications et exclusions stipulatives ».³⁴ Schwartz reproche à Boorse de ne pas pleinement assumer cette caractérisation de son projet, en raison du fait qu'il continue néanmoins de critiquer les autres théories sur la base de leur non-conformité à l'usage.³⁵ Si, toutefois, comme je propose de le faire, on voit davantage une différence d'accent qu'un clivage strict entre l'explication philosophique et l'analyse conceptuelle, le fait que l'argumentation de Boorse se tienne à cheval sur les deux approches pose beaucoup moins problème. Le projet de Boorse peut être compris comme en partie celui de formuler une analyse conceptuelle et en partie celui de formuler une explication philosophique. Il peut, en d'autres termes, être compris comme ayant pour visée la formulation d'une définition qui se conforme à l'usage *et* concorde avec les rôles théoriques et pratiques joués par les concepts de santé et de pathologie dans nos institutions médicales.³⁶

À la lumière des éléments présentés dans cette section, il semble pertinent d'intégrer les apports méthodologiques de l'explication philosophique à l'évaluation de la théorie de Boorse. La plausibilité de cette théorie repose non seulement sur sa conformité aux jugements des professionnel-le-s, comme l'implique le cadre méthodologique de l'analyse conceptuelle, mais

34. Boorse, « Concepts of Health and Disease », p. 20.

35. Schwartz, « Reframing the Disease Debate and Defending the Biostatistical Theory », p. 578-579.

36. Sur les affinités entre le projet de Boorse et la visée de formuler une explication philosophique, voir aussi Provencher, Olivier, « Définir la santé et la maladie: le naturalisme de Boorse et l'analyse conceptuelle », *Phares*, vol. 16, 2016, p. 52-56.

aussi sur sa concordance avec les rôles théoriques et pratiques joués par les concepts de santé et de pathologie dans nos institutions médicales, comme l'implique le cadre méthodologique de l'explication philosophique. Comme je l'ai remarqué, Boorse intègre déjà ces apports méthodologiques à la défense de sa théorie et rapproche explicitement son projet de celui qui consiste à formuler une explication philosophique. Par ailleurs, les apports méthodologiques de l'explication philosophique fournissent un critère permettant de baliser l'adoption de réponses stipulatives par les philosophes de la médecine.

À la prochaine section, j'intégrerai donc les apports méthodologiques de l'explication philosophique à la discussion de l'objection des dysfonctions bénignes. J'évaluerai la réponse stipulative que donne Boorse au cas de la cellule morte unique de Nordenfelt et son éventuelle réponse stipulative aux cas de dysfonctions bénignes présentés par Wakefield. Je soutiendrai que ces réponses sont illégitimes. Ma discussion suggérera en fait que, même si Wakefield avait tort quant aux jugements des professionnel·le·s à propos des dysfonctions bénignes, il demeurerait avisé de favoriser une théorie qui, à l'instar de la sienne, ne considère pas ces dysfonctions comme pathologiques. Ceci indiquera que la couleuvre que Boorse se montre prêt à avaler lorsqu'il répond de manière stipulative au cas de la cellule morte unique (voir section 2) est plus indigeste qu'il ne l'anticipe.

4. Les dysfonctions bénignes et l'enjeu de la portée pratique

4.1 *La portée pratique des concepts de santé et de pathologie*

Selon ce que j'ai proposé à la section 3, intégrer au débat sur le statut à donner aux dysfonctions bénignes les apports méthodologiques de l'explication philosophique consiste à déterminer si, en considérant les dysfonctions bénignes comme pathologiques, on obtient une définition de la santé et de la pathologie qui s'accorde, mieux qu'une définition alternative se collant davantage à l'usage, avec les rôles théoriques et pratiques que jouent ces concepts dans nos institutions médicales. Ces rôles sont-ils mieux servis lorsqu'on considère les dysfonctions bénignes comme pathologiques ou lorsqu'on les considère comme saines ? En ce qui a trait à cette question, une dimension importante du rôle que jouent les concepts de santé et de pathologie dans nos institutions médicales concerne leur *portée pratique*. Cette portée pratique se manifeste dans le fait que l'une des raisons principales pour laquelle nous accordons une pertinence aux concepts de santé et de pathologie est qu'être en santé est généralement une bonne chose et qu'être malade n'est généralement pas souhaitable.

Cette portée pratique des concepts de santé et de pathologie semble être l'enjeu principal sous-tendant une critique courante des théories naturalistes en philosophie de la médecine. Elselijn Kingma résume cette critique comme suit :

Une objection fréquente au naturalisme est qu'il ne parvient pas à rendre compte de la particularité commune aux maladies qui fait qu'elles nous semblent, et qu'historiquement, elles ont semblé, devoir être rassemblées sous une même catégorie: elles sont des états mauvais pour nous et que nous regroupons pour cette raison. Pour dire les choses de manière encore plus forte, les critiques reprochent aux naturalistes de dépouiller le concept de maladie de la caractéristique précise qui nous fait nous préoccuper de ce qu'elles sont. Les raisons pour lesquelles nous nous attachons à définir la maladie sont d'ordre social et moral: elles concernent la manière de traiter les gens de façon juste et équitable. Si les maladies n'ont pas de signification morale en tant que catégorie — si elles ne sont pas des états nuisibles ou indésirables — alors cette catégorie ne peut jouer le rôle qu'on lui assigne dans les débats moraux. L'une des principales critiques du naturalisme est donc que les théories auxquelles il donne lieu perdent tout ancrage avec ce qui fait que nous nous soucions des maladies et accordons de l'importance à l'objectif de déterminer ce qu'elles sont³⁷.

Que cette critique s'applique ou non à toutes les théories naturalistes, elle met indéniablement en évidence un coût associé à la définition boorséenne de la pathologie. En impliquant qu'un grand nombre de pathologies sont bénignes, la théorie de Boorse semble être en rupture avec l'idée selon laquelle, de manière générale, être en santé est une bonne chose et être dans un état pathologique n'est pas souhaitable. La théorie de Boorse semble de ce fait échouer à rendre compte de la portée pratique des concepts de santé et de pathologie.

Par contraste, une théorie comme celle de Wakefield semble apte à rendre compte de cette portée pratique. En faisant de la dysfonction une condition nécessaire au trouble (pathologie), la théorie de Wakefield, tout comme celle de Boorse, fournit un critère permettant de distinguer les pathologies des autres états préjudiciables et, à cet égard, répond donc, aussi bien que celle de Boorse, à ce rôle des concepts de santé et de pathologie mentionné à la section 3. Toutefois, en restreignant la classe des pathologies aux dysfonctions causant un préjudice et en excluant ainsi les dysfonctions bénignes de la classe des troubles, la théorie de Wakefield se trouve à n'inclure dans cette classe que les états dans lesquels il n'est pas souhaitable de se trouver. Wakefield évoque d'ailleurs cet enjeu de la portée pratique dans son article de 1992 où figure le premier exposé de sa théorie hybride. Il considère comme une force le fait que les théories définissant la santé et la pathologie en relation avec les valeurs peuvent aisément rendre compte de l'idée selon laquelle « les troubles [c.-à-d. les pathologies] sont des conditions négatives qui justifient une attention sociale ».³⁸

La prise en compte de la portée pratique des concepts de santé et de pathologie semble donc, du moins à première vue, favoriser les théories qui,

37. Kingma, « Disease as Scientific and as Value-Laden Concept », p. 50.

38. Wakefield, « The Concept of Mental Disorder », p. 376.

comme celle de Wakefield, ne considèrent pas la dysfonction comme suffisante pour la pathologie. Si Wakefield a raison quant à l'usage médical à propos des dysfonctions bénignes, alors Boorse ne se trouve pas légitimé de répondre stipulativement à ces cas. Considérer, à rebours de l'usage, les dysfonctions bénignes comme des pathologies favorise une définition qui ne concorde pas mieux qu'une définition considérant celles-ci comme saines avec les rôles théoriques et pratiques que jouent ces concepts dans nos institutions médicales.

Et j'ajouterais que la prise en compte de la portée pratique des concepts de santé et de pathologie implique que, même si Wakefield avait tort quant à l'usage médical à propos des dysfonctions bénignes, l'exigence de rendre compte de cette portée pratique rendrait tout de même préférable l'adoption d'une théorie considérant les dysfonctions bénignes comme saines. Dans la mesure où une telle théorie concorderait mieux avec les rôles théoriques et pratiques que jouent les concepts de santé et de pathologie dans nos institutions médicales, il serait avisé de la favoriser en dépit de l'usage. En d'autres termes, advenant une contre-attaque de Boorse à Wakefield, démontrant de manière probante que les jugements des professionnel-le-s à propos des dysfonctions bénignes s'accordent davantage avec sa théorie qu'avec celle de Wakefield, un-e défenseur-euse d'une théorie semblable à celle de ce dernier serait légitimé de faire valoir (stipulativement) qu'au regard des dysfonctions bénignes, c'est l'usage qui doit être réformé et non sa théorie qui doit être rejetée.

4.2 Boorse sur la distinction *théorique/clinique*

Bien que cela n'ait pas été explicité comme tel dans les échanges entre Boorse et Wakefield, certaines remarques de Boorse à l'appui de sa réponse stipulative au cas de la cellule morte unique (voir section 2) abordent indirectement la question de la *portée pratique* des concepts de santé et de pathologie. Ces remarques indiquent une nouvelle fois la présence chez Boorse d'une préoccupation pour la concordance entre sa théorie et les rôles théoriques et pratiques joués par les concepts de santé et de pathologie dans nos institutions médicales (en accord avec ce que j'ai relevé à la section 3). Elles indiquent aussi une manière par laquelle Boorse pourrait possiblement esquiver la version de l'objection des dysfonctions bénignes que je viens de présenter.

Boorse aborde indirectement la question de la portée pratique des concepts de santé et de pathologie lorsqu'il affirme, à l'appui de sa réponse au cas de la cellule morte unique, l'importance de distinguer deux concepts d'anormalité : l'anormalité *théorique* et l'anormalité *clinique*. L'anormalité *théorique* équivaut selon lui au concept de pathologie à la base de la médecine occidentale dont sa théorie prétend fournir une définition (voir section 3). Elle équivaut aussi au concept de pathologie qu'appliquent les pathologistes aux parties des organismes (voir section 2) et se définit, en accord avec sa théorie, comme la dysfonction de la partie d'un organisme. L'anormalité

clinique désigne, pour sa part, le sous-ensemble de ces états théoriquement anormaux qui sont assez graves pour nécessiter un traitement.³⁹ Selon Boorse, la prise en compte de cette distinction théorique/clinique permet de dissoudre l'impression (de certain·e·s) qu'il est contraire à l'usage de considérer, en accord avec sa théorie, un individu n'ayant qu'une seule cellule défaillante ou morte comme se trouvant dans un état pathologique. Selon lui, cette impression émane d'une confusion entre les concepts *théorique* et *clinique* d'anormalité et d'une perte de vue que le concept de pathologie sous-jacent à la médecine occidentale, et dont sa théorie prétend fournir une définition, est le concept *théorique* et non le concept *clinique*. Cette confusion induit en erreur en faisant penser que l'usage considérant la cellule morte unique comme saine relève de l'anormalité théorique, alors qu'on doit plutôt l'interpréter comme relevant de l'anormalité clinique. Boorse pourrait répondre de manière semblable aux cas de dysfonctions bénignes présentés par Wakefield. Il pourrait faire valoir que l'usage rapporté par Wakefield considérant les dysfonctions bénignes comme non pathologiques doit être interprété comme relevant du concept clinique et non du concept théorique d'anormalité.

La formulation que donne Boorse de sa réponse au cas de la cellule morte unique ne se concentre toutefois pas exclusivement sur la question de la manière d'interpréter l'usage. Boorse y aborde aussi la question de la relation entre le caractère sain ou pathologique d'un état et sa *gravité*. Ce faisant, il se trouve, semble-t-il, indirectement à aborder l'enjeu de la portée pratique des concepts de santé et de pathologie. Comme le plaide Boorse :

Pourquoi un neurone mort ne serait-il pas pathologique ? [...] Étant donné que le neurone est une partie du corps, située dans un tissu dont le fonctionnement physiologique ne suppose pas une régénération régulière, il n'est pas plus mys-

39. Boorse distingue en fait deux sous-concepts d'anormalité clinique : l'*anormalité diagnostique* et l'*anormalité thérapeutique*. L'*anormalité diagnostique* désigne les états qui, en plus d'être théoriquement anormaux, sont cliniquement détectables et peuvent donc faire l'objet d'un diagnostic. Ceci exclut les états qui seraient pathologiques (théoriquement anormaux) mais indétectables en clinique et donc normaux d'un point de vue diagnostique — par exemple, la cirrhose mineure et l'athérosclérose précoce. L'*anormalité thérapeutique* désigne pour sa part les états qui, en plus d'être théoriquement anormaux et de pouvoir faire l'objet d'un diagnostic, sont jugés assez graves pour nécessiter un traitement. Ceci exclut les états qui seraient pathologiques (théoriquement anormaux) et détectables en clinique (anormaux d'un point de vue diagnostique), mais assez bénins pour ne pas nécessiter de traitement — par exemple, les tumeurs bénignes, les petites lésions cutanées ou les calculs biliaires chez les personnes âgées. Dans la discussion qui suit, c'est davantage l'aspect thérapeutique que l'aspect diagnostique de l'anormalité clinique qui est en jeu. C'est donc principalement à ce premier aspect que je référerai lorsque j'emploierai, afin de me coller à la terminologie adoptée par Boorse et Wakefield, l'expression « anormalité clinique » et la mettrai en contraste avec l'anormalité théorique. Sur la distinction entre l'anormalité diagnostique et l'anormalité thérapeutique telle que la formule Boorse, ainsi que d'autres concepts complémentaires à celui d'anormalité théorique, voir Boorse, « Concepts of health », p. 365-366 ; Boorse, « A Rebuttal on Health », p. 12-13.

térieux de dire que sa mort est pathologique que de dire que la mort de l'organisme tout entier est pathologique. [...] Bien sûr, un neurone mort est une pathologie triviale. Mais le fait de qualifier un état de pathologique n'implique rien quant à sa gravité. Penser autrement, c'est confondre normalité théorique et normalité clinique. Les jugements quant à la gravité appartiennent à la pratique clinique et non à la théorie fondamentale de la normalité.⁴⁰

Boorse reconnaît donc l'enjeu que pose potentiellement pour sa théorie la portée pratique (apparente) des concepts de santé et de pathologie. Sa stratégie consiste toutefois, comme on le voit dans le passage ci-dessus, à tenter de soustraire sa théorie à l'exigence de rendre compte de celle-ci. Selon Boorse, si on distingue bien anormalité théorique et anormalité clinique, alors on reconnaît aisément que la première peut se définir comme la dysfonction de la partie, *sans égard à la gravité de cette dysfonction*, et que la question de la gravité d'un état ne concerne que la seconde. Comme le concept de pathologie dont il prétend fournir une définition correspond à l'*anormalité théorique* et non à l'*anormalité clinique*, et comme la portée pratique concerne seulement la seconde, distinguer adéquatement anormalités théorique et clinique soustrait sa théorie à l'exigence de rendre compte de la portée pratique (apparente) des concepts de santé et de pathologie. Boorse pourrait éventuellement appliquer le même type de réponse aux cas de dysfonctions bénignes présentés par Wakefield. Il pourrait faire valoir que la considération des dysfonctions bénignes comme pathologiques par sa théorie ne la fait pas échouer au regard de l'exigence de rendre compte de la portée pratique des concepts de santé et de pathologie, puisque cette exigence ne s'applique pas à celle-ci.

En déployant ainsi une stratégie pour traiter l'enjeu de la portée pratique des concepts de santé et de pathologie (ou dans les termes de Boorse, de l'enjeu de la relation entre le caractère sain ou pathologique d'un état et sa *gravité*), Boorse reconnaît tacitement son importance. Il se trouve en fait à faire reposer la plausibilité de sa théorie sur la légitimité de sa distinction théorique/clinique. Et étant donné qu'on pourrait éventuellement lui concéder la légitimité de cette distinction sans pour autant concéder la manière particulière selon laquelle il la caractérise, Boorse se trouve aussi à faire reposer la plausibilité de sa théorie sur la supposition qu'il est adéquat de caractériser la distinction théorique/clinique comme il le fait, c'est-à-dire d'une manière qui définit l'anormalité théorique sans égard à la gravité et restreint la portée pratique à l'anormalité clinique. Si la distinction théorique/clinique est légitime et si la manière selon laquelle il la caractérise est adéquate, alors sa théorie échappera aux objections concernant la portée pratique des concepts de santé et de pathologie. Si, en revanche, cette distinction n'est pas légitime ou si la manière selon laquelle il la caractérise est inadéquate, alors sa théorie sera vulnérable à ces objections.

40. Boorse, « A Rebuttal on Health », p. 51.

4.3 Anormalité théorique et portée pratique

Afin de déterminer si la distinction théorique/clinique qu'introduit Boorse permet à sa théorie d'esquiver la version de l'objection des dysfonctions bénignes fondée sur la portée pratique des concepts de santé et de pathologie, il nous faut donc maintenant déterminer si :

1. Cette distinction est légitime, et si
2. La manière dont Boorse la caractérise, c'est-à-dire en définissant l'anormalité théorique sans égard à la gravité et en réservant les considérations à propos de la gravité à l'anormalité clinique, est adéquate.

Abordons d'abord la première question. Wakefield soulève cette question lorsqu'il discute l'appel de Boorse à la distinction théorique/clinique en réponse au cas de la cellule morte unique :

Il est bien sûr concevable qu'il y ait une division conceptuelle du travail dans la communauté médicale, de sorte que seule une élite de pathologistes, qui ne se laissent pas distraire par des considérations cliniques, connaît réellement ou applique correctement le concept fondamental du domaine. Cependant, Boorse n'offre aucune preuve formelle de l'existence et de la nature de cette division conceptuelle. La multiplication par Boorse des entités conceptuelles a donc toute l'apparence d'une hypothèse ad hoc visant à éviter la falsification de la [théorie biostatistique] par les jugements des clinicien·ne·s [...].⁴¹

Wakefield se montre donc sceptique à l'égard de la distinction théorique/clinique. Selon lui, elle met « la théorie de Boorse [...] à risque de devenir une théorie ad hoc et infalsifiable ».⁴²

Aux fins de la présente argumentation, il me semble néanmoins acceptable de concéder à Boorse la légitimité de la distinction théorique/clinique. Telle qu'il l'envisage, celle-ci vise pour l'essentiel à laisser ouverte la possibilité que tous les états pathologiques ne soient pas considérés assez graves pour nécessiter un traitement.⁴³ Les tumeurs bénignes, les petites lésions de la peau et les calculs biliaires chez les personnes âgées sont selon lui des exemples de pathologies ne nécessitant habituellement aucun traitement. Laisser une telle possibilité ouverte semble avisé. Wakefield semble d'ailleurs lui-même reconnaître la pertinence de cette distinction lorsqu'il affirme, dans un article antérieur à celui où il aborde l'enjeu des dysfonctions bénignes, que « le fait qu'un état soit considéré ou non comme un trouble [c'est-à-dire comme pathologique] du point de vue de la théorie HD [c'est-à-dire sa théorie du trouble comme la dysfonction préjudiciable] ou de tout autre point de vue n'a aucune implication nécessaire quant à la priorité que cet état doit se voir accorder en ce qui concerne le traitement, la prévention

41. Wakefield, « The Biostatistical Theory versus the Harmful Dysfunction Analysis, Part 1 », p. 651.

42. *Ibid.*, p. 658.

43. Voir les remarques faites à la note 39 ci-dessus.

ou les politiques ». ⁴⁴ En reconnaissant, dans ce passage, la possibilité que certains troubles (pathologies) n'aient pas besoin d'être traités, Wakefield se trouve semble-t-il à reconnaître implicitement une distinction entre l'anormalité *théorique* (qui serait, dans l'esprit de sa théorie, définie comme la dysfonction préjudiciable) et l'anormalité clinique (qui serait alors conçue comme la dysfonction préjudiciable qui nécessite un traitement). ⁴⁵

Quoi qu'il en soit, il suffira, pour montrer que Boorse ne peut soustraire sa théorie à l'exigence de rendre compte de la portée pratique des concepts de santé et de pathologie, de mettre en doute la *manière* dont Boorse formule cette distinction lorsqu'il définit l'anormalité théorique sans égard à la gravité (c'est-à-dire de montrer que la réponse à la seconde question énoncée ci-dessus est négative).

L'enjeu crucial, afin de déterminer si Boorse peut soustraire sa théorie à l'exigence de rendre compte de la portée pratique des concepts de santé et de pathologie, est donc de déterminer s'il est adéquat ou non de définir, comme le fait Boorse, l'anormalité théorique sans égard à la gravité des états. Est-il plausible d'affirmer, comme le fait Boorse, que « le fait de qualifier un état de pathologique n'implique rien quant à sa gravité » et que « [l]es jugements quant à la gravité appartiennent à la pratique clinique et non à la théorie fondamentale de la normalité ». ⁴⁶ Un certain appui à cette affirmation peut être trouvé dans l'observation selon laquelle un concept adéquat de pathologie semble devoir admettre que certains états non pathologiques sont plus graves que certains états pathologiques. Par exemple, il est la plupart du temps pire de faire faillite que d'avoir le rhume. Admettre une telle possibilité, toutefois, n'implique pas nécessairement d'admettre

44. Wakefield, « Evolutionary versus Prototype Analyses of the Concept of Disorder », p. 374.

45. Dans la discussion ci-dessus, j'ai supposé l'équivalence entre la notion de *trouble* de Wakefield et celle de *pathologie* de Boorse et je viens de suggérer que Wakefield reconnaît implicitement la distinction théorique/clinique de Boorse. La question de savoir comment situer l'une par rapport à l'autre les notions wakefieldienne de trouble et boorséenne de pathologie, et celle de savoir comment les situer par rapport à la distinction théorique/clinique introduite par Boorse, sont toutefois complexes. Faut-il considérer ces notions comme équivalentes et ainsi considérer la théorie de Wakefield comme rivalisant avec celle de Boorse en tant que définition du concept *théorique* d'anormalité (concept devant, comme Boorse le suggère, être distingué d'un concept clinique)? Ou faut-il plutôt voir ces notions comme distinctes et envisager la théorie de Wakefield comme visant à fournir une définition d'une notion s'apparentant davantage au concept *clinique* d'anormalité introduit par Boorse, de sorte que les théories de Boorse et de Wakefield ne rivaliseraient pas vraiment l'une avec l'autre? Je ne puis me pencher en détail ici sur ces questions. Pour une discussion de celles-ci et une défense de l'équivalence que je suppose dans cet article entre les notions visées par les termes « troubles » chez Wakefield et « pathologie » chez Boorse, voir Dussault, Antoine C. « A Clarification on the Boorse-Wakefield Debate about Health: Is the Theoretical/Therapeutic Distinction Dispensable? », en évaluation.

46. Boorse, « A Rebuttal on Health », p. 51.

que l'anormalité théorique peut, comme le soutient Boorse, plausiblement être définie sans *aucun* égard à la gravité.

Le principal problème posé par une définition de l'anormalité théorique sans aucun égard à la gravité réside selon moi dans la dissociation trop forte qu'elle établit entre la théorie et la pratique médicale. Une telle dissociation me semble incompatible avec la prétention de Boorse que sa théorie fournit une analyse du concept (théorique) de pathologie à la base de la médecine occidentale. Sous une définition de la pathologie sans aucun égard à la gravité, la théorie médicale, sur la base de laquelle certains états sont classifiés comme sains et d'autres comme pathologiques (c'est-à-dire théoriquement anormaux), se trouverait à n'avoir qu'une pertinence faible, sinon nulle, pour la clinique. Il n'y aurait alors qu'un lien ténu (si tant est qu'il y en ait un) entre le jugement diagnostique, c'est-à-dire le jugement à propos du caractère sain ou théoriquement anormal d'un état, et le jugement clinique, c'est-à-dire le jugement à propos de la nécessité ou non de le traiter. Ce lien serait si faible que le premier perdrait toute pertinence au regard du second. D'un point de vue clinique, le jugement à propos du caractère sain ou pathologique d'un état ne semble pouvoir être pertinent que s'il informe dans une certaine mesure celui à propos de la nécessité ou non de traiter cet état. C'est le cas, semble-t-il, même si d'autres considérations doivent évidemment entrer en ligne de compte lorsqu'on formule le second type de jugement. Or, si un grand nombre d'états théoriquement anormaux sont bénins et ne nécessitent, par conséquent, aucun traitement, alors le jugement à propos du caractère sain ou pathologique (théoriquement normal ou anormal) d'un état n'informerait que très peu celui à propos de la nécessité ou non de le traiter.

La dissociation quasi complète entre le jugement théorique et le jugement clinique découlant d'une définition de l'anormalité théorique sans égard à la gravité est à mon avis incompatible avec la prétention de Boorse de formuler une définition du concept théorique d'anormalité à la base de la médecine occidentale. Même si on concède à Boorse, en accord avec sa distinction théorique/clinique, que le concept de pathologie à la base de la médecine occidentale ne fait pas l'équivalence entre la classe des états pathologiques (théoriquement anormaux) et la classe des états nécessitant un traitement (cliniquement anormaux), il semblerait faux d'affirmer que ce concept n'a, dans la médecine occidentale, qu'une pertinence faible ou nulle pour la clinique. Avant de se demander, en concertation avec un-e patient-e, si un état l'affectant nécessite un traitement, les médecins formulent d'abord, en règle générale, un jugement diagnostique visant à déterminer si celui-ci appartient à une classe de pathologie ou s'il est sain. Cette première étape est généralement considérée comme informative de la seconde, autant par les médecins que par leurs patient-e-s (et ce, encore une fois, même si d'autres considérations doivent évidemment entrer en ligne de compte à la seconde étape). La première étape ne peut toutefois être pertinente pour la seconde

que si l'anormalité théorique n'est pas entièrement dissociée de toute considération à propos de la gravité. En contradiction avec la dissociation que fait Boorse du jugement théorique et du jugement clinique, le concept de pathologie à la base de la médecine occidentale ne semble donc pas pouvoir être entièrement dissocié des considérations à propos de la gravité des états. Ce concept semble avoir une portée pratique, et ce, même si, avec Boorse, on le considère comme distinct d'un concept clinique désignant les états ayant besoin d'être traités. Soustraire la théorie de Boorse à l'exigence de rendre compte de la portée pratique des concepts de santé et de pathologie compromettrait donc sa prétention à fournir une définition du concept de pathologie à la base de la médecine occidentale.

La distinction théorique/clinique ne permet donc pas à la théorie de Boorse d'esquiver la version de l'objection des dysfonctions bénignes présentée ci-dessus. Même si on concède la distinction théorique/clinique, on demeure néanmoins contraint de retenir une portée pratique pour le concept théorique d'anormalité. L'implication de la théorie de Boorse selon laquelle un grand nombre de pathologies (c'est-à-dire d'états théoriquement anormaux) sont bénignes pose donc encore problème. Boorse ne peut éviter que cette implication fasse échouer sa théorie à traiter adéquatement l'enjeu de la portée pratique des concepts de santé et de pathologie qu'au prix de l'abandon de sa prétention à fournir une définition du concept de pathologie à la base de la médecine occidentale. Plutôt que de trivialiser la pathologie en impliquant qu'un grand nombre de pathologies sont bénignes, une définition prétendant se coller à ce concept devrait circonscrire une classe d'états dans lesquels il n'est généralement pas souhaitable de se trouver et qui, pour cette raison, méritent une attention médicale.

Il s'ensuit que la réponse stipulative de Boorse au cas de la cellule morte unique et son éventuelle réponse stipulative aux cas de dysfonctions bénignes présentées par Wakefield sont illégitimes. Ces réponses ne favorisent pas une définition de la santé et de la pathologie qui s'accorde, mieux qu'une définition alternative se collant davantage à l'usage, avec les rôles théoriques et pratiques que jouent ces concepts dans nos institutions médicales. En accord avec ce que j'ai suggéré ci-dessus, il s'ensuit de surcroît que, même si Wakefield avait tort quant à l'usage médical à propos des dysfonctions bénignes, il demeurerait avisé de favoriser une définition qui, comme la sienne, ne considère pas les dysfonctions bénignes comme pathologiques. L'exigence de rendre compte de la portée pratique des concepts de santé et de pathologie motiverait l'affirmation qu'au regard de ces dysfonctions, c'est l'usage qui doit être réformé de sorte à les considérer comme saines.

Intégrer les apports méthodologiques de l'explication philosophique à l'évaluation de la théorie de Boorse et prendre acte de l'enjeu de la portée pratique des concepts de santé et de pathologie conduit donc à renforcer l'objection des dysfonctions bénignes soulevée par Wakefield contre celle-ci. Ceci permet de voir qu'au-delà de la question de la conformité de la théorie

de Boorse à l'usage des professionnel-le-s, cette objection soulève l'enjeu de son aptitude à rendre compte de la portée pratique du concept de pathologie à la base de la médecine occidentale. Un rôle important joué par ce concept dans nos institutions médicales consiste à circonscrire une classe d'états dans lesquels il n'est généralement pas souhaitable de se trouver et qui, pour cette raison, méritent une attention particulière d'un point de vue médical. En circonscrivant plutôt une classe d'états dont un si grand nombre sont bénins qu'à peu près tout le monde se voit attribuer un état pathologique, la théorie de Boorse rate sa cible. Plutôt que de fournir une définition du concept de pathologie à la base de la médecine occidentale, elle se centre sur un concept qui ne joue qu'un rôle restreint pour la médecine : celui joué par le concept de pathologie qu'appliquent les pathologistes aux parties des organismes.

5. Conclusion

Dans la discussion ci-dessus, j'ai présenté une version de l'objection des dysfonctions bénignes à la théorie de Boorse, soulevée à l'origine par Wakefield, qui intègre les apports méthodologiques de l'*explication philosophique*. J'ai d'abord fait valoir que la version que donne Wakefield de cette objection n'a qu'une portée limitée, étant donné sa situation exclusive dans le cadre méthodologique de l'analyse conceptuelle et les limites de ce cadre méthodologique (voir section 2). Comme je l'ai noté, un problème posé par le cadre méthodologique de l'analyse conceptuelle concerne la libéralité avec laquelle celle-ci est généralement employée par les philosophes discutant les concepts de santé et de pathologie. Cette libéralité, comme je l'ai fait remarquer, donne lieu au « problème des réponses stipulatives », lequel semble voué à tourner en rond les débats appliquant, sans apports extérieurs, le cadre méthodologique de l'analyse conceptuelle. J'ai ensuite revisité la proposition de Schwartz de reconcevoir la théorie de Boorse comme la formulation d'une *explication philosophique* des concepts de santé et de pathologie plutôt qu'une *analyse conceptuelle* (voir section 3). J'ai soutenu, à l'encontre de Schwartz, qu'il fallait voir ces deux approches comme méthodologiquement complémentaires plutôt que de voir un clivage strict entre elles et que, de leur complémentarité, se dégage une solution au problème des réponses stipulatives. J'ai également, aussi à l'encontre de Schwartz, relevé la complémentarité de ces deux approches dans la défense que donne Boorse de sa théorie. Finalement, j'ai présenté une version de l'objection des dysfonctions bénignes s'appuyant sur l'observation d'une portée pratique caractérisant le concept de pathologie à la base de la médecine occidentale dont Boorse prétend fournir une définition (section 4). J'ai noté que Boorse reconnaît tacitement le défi potentiel posé à sa théorie par cette portée pratique lorsqu'il discute du lien entre la gravité des états et leur caractère sain ou pathologique. J'ai aussi discuté la manière dont Boorse répond à ce défi, laquelle consiste à tenter de soustraire sa théorie à la nécessité de rendre compte de la portée pratique des concepts de santé et de pathologie en formulant une

distinction entre anormalité théorique et anormalité clinique. J'ai fait valoir que cette réponse échoue, parce que la manière dont Boorse doit, pour qu'elle réussisse, caractériser la distinction théorique/clinique compromet la prétention de sa théorie à se coller au concept de pathologie à la base de la médecine occidentale. Il s'ensuit que Boorse ne peut pas légitimement répondre de manière stipulative aux cas de dysfonctions bénignes et, de surcroît, que les objections bénignes poseraient problème pour sa théorie même si, à leur égard, l'usage se conformait à elle.

Intégrer au débat autour de l'objection des dysfonctions bénignes les apports méthodologiques de l'explication philosophique semble donc renforcer le point soulevé par Wakefield contre la théorie de Boorse quant au caractère insuffisant de la dysfonction d'une partie d'un organisme pour la pathologie de cet organisme. Même si c'est le cas, il serait toutefois au mieux précipité, à ce stade, de conclure de manière définitive en faveur de la théorie de Wakefield, étant donné certaines critiques importantes lui ayant récemment été adressées. Ces critiques prennent pour cible le critère de préjudice dans cette théorie, critère par lequel celle-ci, comme je l'ai noté, parvient à exclure les dysfonctions bénignes de la classe des pathologies.⁴⁷ Ces critiques suggèrent que, même si, comme le soutient la discussion ci-dessus, Wakefield a raison quant au caractère insuffisant de la dysfonction de la partie pour la pathologie d'un organisme, son critère de préjudice n'est probablement pas la meilleure manière d'exclure les dysfonctions bénignes de la classe des pathologies. Comme Wakefield l'admet lui-même, sa critique de la théorie de Boorse laisse en principe ouverte la question de savoir si sa théorie hybride est la meilleure alternative à la théorie de Boorse, et il en va de même pour la discussion ci-dessus.⁴⁸ Le présent article laisse donc ouverte l'importante question de savoir par quelle alternative la théorie de Boorse doit être remplacée.⁴⁹

47. Pour des critiques du critère de préjudice dans la théorie de Wakefield, voir p. ex. : Feit, Neil, « Harm and the Concept of Medical Disorder », *Theoretical Medicine and Bioethics*, vol. 38, n° 5, 2017, p. 367-385 ; Muckler, Dane et Taylor, James Stacey, « The Irrelevance of Harm for a Theory of Disease », *The Journal of Medicine and Philosophy*, vol. 45, n° 3, 2020, p. 332-349 ; Dussault, Antoine C., « The Harmful-Dysfunction Account of Disorder, Individual versus Social Values, and the Interpersonal Variability of Harm Challenge », *Medicine, Health Care and Philosophy*, vol. 24, n° 3, 2021, p. 453-467 et Dussault, Antoine C., « Wakefield's Harmful Dysfunction Analysis of Disorder and the Problem of Defining Harm to Nonsentient Organisms », *Theoretical Medicine and Bioethics*, vol. 42, n° 5, 2021, p. 211-231. Pour la réponse de Wakefield à l'une de ces critiques, voir Wakefield, Jerome C. et Conrad, Jordan A., « Harm as a Necessary Component of the Concept of Medical Disorder: Reply to Muckler and Taylor », *Journal of Medicine and Philosophy*, vol. 45, n° 3, 2020, p. 350-370.

48. Wakefield, « The Biostatistical Theory versus the Harmful Dysfunction Analysis, Part 1 », p. 676.

49. Pour une esquisse de l'alternative qu'il me semble falloir préconiser, voir, Dussault, « Wakefield's Harmful Dysfunction Analysis of Disorder and the Problem of Defining Harm to Nonsentient Organisms ».

Dans cet article, mon objectif, préalable au traitement de cette question, a été de recentrer le débat entre Boorse et Wakefield au sujet des dysfonctions bénignes sur l'enjeu des rôles théoriques et pratiques que jouent les concepts de santé et de pathologie dans nos institutions médicales. J'espère avoir montré que l'enjeu soulevé par les dysfonctions bénignes pour des théories semblables à celles de Boorse et Wakefield va au-delà de la question de savoir ce qui, entre le fait de considérer les dysfonctions bénignes comme pathologiques et le fait de les considérer comme saines, correspond le mieux à l'usage. Ces dysfonctions soulèvent aussi l'enjeu crucial de la portée pratique des concepts de santé et de pathologie, et, plus largement, celui de la relation entre la théorie et la pratique médicale.

Légitimer le fondement médical de la psychiatrie : Wakefield face au défi szaszien

Maxime F. Giguère

Volume 49, numéro 1, printemps 2022

La philosophie de la médecine et de la psychiatrie : quels enjeux après le « tournant épistémologique » ?

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/1090263ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/1090263ar>

[Aller au sommaire du numéro](#)

Éditeur(s)

Société de philosophie du Québec

ISSN

0316-2923 (imprimé)

1492-1391 (numérique)

[Découvrir la revue](#)

Citer cet article

Giguère, M. F. (2022). Légitimer le fondement médical de la psychiatrie : Wakefield face au défi szaszien. *Philosophiques*, 49(1), 37–59.
<https://doi.org/10.7202/1090263ar>

Résumé de l'article

Cet article propose une nouvelle stratégie pour écarter la conclusion sceptique, mise de l'avant par Thomas Szasz, selon laquelle la psychiatrie est illégitime. La conclusion sceptique repose sur une démarcation radicale entre troubles mentaux et somatiques. Afin de minimiser cette démarcation, Jerome Wakefield emploie une analyse conceptuelle stipulant que les troubles mentaux et somatiques sont tous les deux des dysfonctions préjudiciables. De récentes critiques ont toutefois montré que son analyse bute sur la difficulté pratique de distinguer les fonctions normales des dysfonctions. En raison de ce problème, l'analyse de Wakefield ne permet pas d'écarter la conclusion sceptique. Une nouvelle stratégie ne nécessitant pas de résoudre le problème reconnu par ces critiques s'annonce alors préférable pour écarter la conclusion sceptique.

Légitimer le fondement médical de la psychiatrie : Wakefield face au défi szaszien

MAXIME F. GIGUÈRE

Université Laval

RÉSUMÉ — Cet article propose une nouvelle stratégie pour écarter la conclusion sceptique, mise de l'avant par Thomas Szasz, selon laquelle la psychiatrie est illégitime. La conclusion sceptique repose sur une démarcation radicale entre troubles mentaux et somatiques. Afin de minimiser cette démarcation, Jerome Wakefield emploie une analyse conceptuelle stipulant que les troubles mentaux et somatiques sont tous les deux des dysfonctions préjudiciables. De récentes critiques ont toutefois montré que son analyse bute sur la difficulté pratique de distinguer les fonctions normales des dysfonctions. En raison de ce problème, l'analyse de Wakefield ne permet pas d'écarter la conclusion sceptique. Une nouvelle stratégie ne nécessitant pas de résoudre le problème reconnu par ces critiques s'annonce alors préférable pour écarter la conclusion sceptique.

MOTS CLÉS : Troubles mentaux, Wakefield, Szasz, problème de l'indétermination, analyse conceptuelle

ABSTRACT — This article proposes a new strategy to dispel the skeptical conclusion put forward by Thomas Szasz that psychiatry is illegitimate. The skeptical conclusion is based on a radical demarcation between mental and somatic disorders. To minimize this demarcation, Jerome Wakefield uses a conceptual analysis stating that both mental and somatic disorders are harmful dysfunctions. Recent reviews, however, have shown that his analysis stumbles over the practical difficulty of distinguishing normal functions from dysfunctions. Because of this problem, Wakefield's analysis does not rule out the skeptical conclusion. A new strategy that does not require solving the problem recognized by these critics is therefore preferable to rule out the skeptical conclusion.

KEYWORDS : Mental disorders, Wakefield, Szasz, function indeterminacy problem, conceptual analysis

1. Introduction¹

Depuis la publication de deux articles fondateurs en 1992, Jerome Wakefield a contribué abondamment aux débats de la philosophie de la psychiatrie portant sur le concept de trouble. Il a été largement cité, a publié une quantité importante d'articles pour des revues scientifiques et a contribué aux discussions conceptuelles sur le trouble dépressif qui ont eu lieu pendant

1. J'offre mes remerciements à Antoine C. Dussault, qui a commenté la première version de cet article et m'a suggéré quelques textes qui se sont révélés fort utiles, et à Pierre-Olivier Méthot, qui m'a invité à collaborer à ce numéro de la revue *Philosophiques*. Je remercie également les deux évaluateurs anonymes pour leurs commentaires constructifs portant sur une première version de ce texte.

l'élaboration de la cinquième édition du *Manuel diagnostique et statistique* (DSM).² L'ouvrage *Defining Mental Disorders: Wakefield and His Critics*, paru en février 2021, indique la pertinence actuelle des idées de Wakefield. Dans cet ouvrage, il défend — face aux critiques issues principalement de philosophes de la psychiatrie — l'analyse HD (*harmful dysfunction*) formulée en 1992 à savoir l'analyse conceptuelle du trouble mental selon laquelle un état est un trouble si et seulement s'il est une dysfonction préjudiciable. Les critiques évoquées ciblent l'analyse conceptuelle (en général) qui en est la méthode, la démarcation entre normal et pathologique qui en est un but, ou le critère descriptif de l'analyse (la dysfonction) ou encore le critère évaluatif (le préjudice).³ Tout en illustrant la pertinence actuelle de Wakefield, cet ouvrage pousse à sa limite l'analyse conceptuelle qu'il soutient.

La contribution de Thomas Szasz aux débats philosophiques sur la psychiatrie est, elle aussi, considérable. Son ouvrage le plus cité, le *Mythe de la maladie mentale*, est publié en 1961 alors que la psychiatrie américaine est à l'aube d'une crise de légitimité. Dans cet ouvrage, Szasz argue que le concept de trouble ne s'applique qu'aux pathologies corporelles, alors que le trouble mental est quant à lui seulement une étiquette stigmatisante.⁴ À l'aide de cette conception des troubles, Szasz conclut que la psychiatrie est distincte de la médecine et qu'elle est illégitime. La conception szaszienne des troubles est encore aujourd'hui abondamment discutée par les philosophes de la psychiatrie. Un de leurs objectifs est d'élaborer une conception du trouble mental qui n'implique pas la conclusion szaszienne selon laquelle la psychiatrie est illégitime : c'est le défi szaszien. La publication, en 2019, d'un ouvrage consacré à sa pensée, *Thomas Szasz: An Appraisal of His Legacy*, illustre sa pertinence actuelle.

Wakefield croit être en mesure de relever le défi szaszien.⁵ Pour ce faire, il assure que les troubles mentaux ne sont pas sujets aux reproches que leur adresse Szasz. Sa stratégie pour relever ce défi est de formuler des barrières rigides au concept de trouble mental.⁶ Une telle stratégie est largement uti-

2. Forest, Denis et Faucher, Luc, « Introduction », dans Faucher, Luc et Forest, Denis (dir.), *Defining Mental Disorder: Jerome Wakefield and His Critics*, MIT Press, 2021, p. ix-xxix; Pradeu, Thomas, Lemoine, Maël, Khelifaoui, Mahdi et Gingras, Yves, « Philosophy in Science: Can Philosophers of Science permeate Through Science and produce Scientific Knowledge? », 2021, p. 1-80; Horwitz, Allan V. et Wakefield, Jerome C., *The Loss of Sadness: How Psychiatry transformed Normal Sorrow into Depressive Disorder*, Oxford, Oxford University Press, 2007, p. 1-287.

3. Forest et Faucher, « Introduction », p. v.

4. Szasz, *Le mythe de la maladie mentale*, Paris, Payot, 1961, p. 267.

5. Wakefield, Jerome C., « Can a Nonessentialist Neo-Empiricist Analysis of Mental Disorder Replace the Harmful Dysfunction Analysis? Reply to Peter Zachar », dans Faucher, Luc et Forest, Denis (dir.), *Defining Mental Disorder: Jerome Wakefield and His Critics*, MIT Press, 2021, p. 178, 180, 185, 187.

6. Boorse, Christopher, « What a Theory of Mental Health should be », *Journal for the Theory of Social Behaviour*, vol. 6, n° 1, 1976, p. 61-84; Schramme, Thomas, « What a Natu-

lisée pour relever le défi szaszien. Elle s'avère toutefois affaiblie par les critiques qui montrent que ces barrières sont poreuses plutôt que solides. Si ces critiques ont raison, la stratégie mise en place par Wakefield ne serait d'aucune aide pour relever le défi szaszien.

Dans ce contexte, le présent texte soutiendra qu'une stratégie n'impliquant pas de délimiter rigidelement le trouble est préférable pour relever le défi szaszien. Pour ce faire, la section 2 présentera le défi szaszien et quelques stratégies ayant été employées pour le relever, dont l'analyse HD de Wakefield. Cette section contribuera à expliciter un objectif sous-jacent de la littérature sur l'analyse conceptuelle des troubles. La section 3 montrera, à l'aide de deux critiques récentes, celles de Forest et de Garson, que la stratégie de Wakefield est vulnérable au problème de l'indétermination, soit la difficulté à distinguer les dysfonctions des états fonctionnels apparentés. Cette section permettra d'actualiser les débats concernant l'analyse HD proposée par Wakefield à la lumière des plus récentes discussions. Enfin, la section 4 présentera une stratégie qui contourne le problème de l'indétermination et pourrait s'avérer préférable pour relever le défi szaszien.

2. Le défi szaszien

Bien que Wakefield soit le point focal de cet article, le défi szaszien demeure le même, que ce soit Wakefield ou non qui tente de le relever. L'accent mis sur la stratégie employée par Wakefield, justifié par le fait que son analyse est la plus discutée en philosophie et dans la littérature scientifique, n'est que méthodologique. Cette décision méthodologique ne réduit pas la portée des recommandations avancées qui demeurent valables pour quiconque désire relever le défi szaszien. Même si cela est un objectif d'un grand nombre de contributions philosophiques, ce n'est pas toujours explicité systématiquement. La nature du défi szaszien nécessite alors d'être clarifiée préalablement.

2.1 La conception szaszienne des troubles

Szasz critique la psychiatrie en formulant une conception — au sens d'analyse conceptuelle — des troubles mentaux et somatiques. Selon cette conception, les troubles mentaux appartiennent à une catégorie ontologique distincte des troubles somatiques.⁷ Pour Szasz, le trouble somatique est un

ralist Theory of Illness should be », dans Giroux, Élodie (dir.), *Naturalism in the Philosophy of Health*, Springer, 2016, p. 63-77; Wakefield, Jerome C., « Mental Disorders as Genuine Medical Conditions », dans Schramme, Thomas et Edwards, Steven (dir.), *Handbook of the philosophy of medicine*, Springer, 2017, p. 65-82; Schramme, Thomas, « Szasz's Legacy and Current Challenges in Psychiatry », dans Haldipur, Chaitanya V, Knoll IV, James L et Luft, Eric vd (dir.), *Thomas Szasz: An Appraisal of his Legacy*, Oxford University Press, 2019, p. 256-271.

7. Szasz, *Le mythe de la maladie mentale*, p. 267; Pies, Ronald, « Thomas Szasz and the language of mental illness », dans Haldipur, Chaitanya V, Knoll IV, James L et Luft, Eric vd (dir.), *Thomas Szasz: An Appraisal of his Legacy*, Oxford University Press, 2019, p. 156.

concept médical, référant à un état pathologique : « strictement parlant, les pathologies ou les troubles ne peuvent affecter que le corps ».⁸ Un exemple de trouble somatique donné par Szasz est la neurosyphilis. Cet état causé par une pathologie démontrable est un trouble cérébral comparable aux troubles affectant d'autres organes corporels.⁹ Szasz attribue à « pathologie » le sens virchowien de lésions histopathologiques.¹⁰ Les troubles somatiques sont donc des états pathologiques issus de lésions observables.¹¹

À l'opposé, le trouble mental est un concept social, éthique et politique. Sa composante sociale est illustrée par des exemples actuels ou passés de troubles mentaux tels que la drapetomanie,¹² l'anorgasmie féminine, l'alcoolisme, l'hystérie et l'homosexualité.¹³ Pour Szasz, ces états ne sont pas véritablement des troubles, puisqu'aucune pathologie n'en est la cause. Les considérer comme tels relève au mieux de la métaphore, au pire d'une erreur.¹⁴ Les troubles mentaux sont plutôt des états médicalisés, c'est-à-dire des entités non médicales — pensée, comportement ou fait social — traitées erronément comme des entités médicales.¹⁵ Puisque le concept de trouble mental ne décrit pas des pathologies, il ne saurait décrire des troubles dans le même sens que le concept de trouble somatique. Les troubles somatiques et mentaux sont donc de natures distinctes : le trouble somatique est un état pathologique alors que le trouble mental est un état médicalisé.

La conséquence de cette distinction entre troubles mentaux et somatiques est que la psychiatrie n'est pas une discipline médicale. Puisque l'objet de la psychiatrie, le trouble mental, n'est pas un état pathologique, cette discipline n'est pas véritablement médicale. La conception szaszienne des troubles s'appuie ainsi sur la négation de deux thèses interreliées : « les

8. Szasz, *Le mythe de la maladie mentale*, p. 267.

9. Szasz, Thomas, « The Myth of Mental Illness », *American Psychologist*, vol. 15, n° 2, 1960, p. 113.

10. Szasz, Thomas, *Pharmacratie : médecine et politique, l'État thérapeutique*, Paris, Éditions les 3 Génies, 2001, p. 23.

11. Szasz, « The Myth of Mental Illness », p. 113-118 ; Szasz, *Le mythe de la maladie mentale*, p. 1-298 ; Szasz, *Pharmacratie*, p. 1-263.

12. La drapetomanie est le trouble mental attribué aux esclaves fuyant les plantations au 19^e siècle : ces fuites seraient attribuables à un dysfonctionnement des mécanismes de contrôle du mouvement volontaire.

13. Wakefield, Jerome C., « The Concept of Mental Disorder : On the Boundary Between Biological Facts and Social Values », *American Psychologist*, vol. 47, n° 3, 1992, p. 373 ; Szasz, Thomas, *The Medicalization of Everyday Life : Selected essays*, Syracuse, Syracuse University Press, 2007, p. xv ; Kingma, Elseltijn, « Disease as Scientific and as Value-Laden Concept », dans Schramme, Thomas et Edwards, Steven (dir.), *Handbook of the Philosophy of Medicine*, Springer, 2017, p. 47.

14. Szasz, Thomas, « Mental Illness as a Metaphor », *Nature*, vol. 242, n° 5396, 1973, p. 306.

15. Szasz, *The Medicalization of Everyday Life*, p. xiii.

troubles mentaux sont de vrais troubles, et la psychiatrie est une discipline authentiquement médicale ».¹⁶

L'enjeu découlant de cette double négation est la légitimité de la psychiatrie : si les troubles mentaux ne sont pas véritables comme les troubles somatiques et que la psychiatrie n'est pas une discipline médicale, alors cette discipline est illégitime.¹⁷ Affirmer que les troubles mentaux ne sont pas des vrais troubles conduit alors au rejet de « la *légitimité médicale* des interventions psychiatriques volontaires ».¹⁸ Sans légitimité médicale, « les psychiatres diagnostiquent des troubles sans lésions [et] traitent les patient·e·s sans justification ».¹⁹ La conséquence de la conception szaszienne des troubles, où les troubles mentaux sont différents des troubles somatiques, est que les interventions psychiatriques ne sont pas des traitements légitimes. Ces interventions auraient alors plus en commun avec les thérapies de conversion pour les homosexuel·le·s, par exemple, qu'avec l'immunothérapie, parce qu'elles cherchent à corriger des états médicalisés plutôt que de véritables troubles. Si les états actuellement considérés comme des troubles mentaux sont de même nature que la masturbation, la drapetomanie et l'homosexualité, leur « traitement » thérapeutique ou pharmacologique n'a rien de médical ni de légitime. L'opposition que dresse Szasz entre troubles mentaux et somatiques lui permet de conclure que la psychiatrie est illégitime.

2.2 Stratégies pour relever le défi szaszien

Pour un bon nombre de psychiatres et de philosophes de la psychiatrie, la conclusion selon laquelle la psychiatrie n'est pas légitime doit être écartée : c'est là le défi szaszien.²⁰ Pour écarter cette conclusion, une manière de procéder est de montrer que les troubles mentaux et somatiques ne sont pas aussi différents que le laisse croire Szasz. Minimiser cette différence permettrait d'éviter la conclusion selon laquelle la psychiatrie n'est ni médicale ni légitime, puisque c'est sur la relation entre troubles mentaux et somatiques que s'appuie la critique szaszienne de la légitimité médicale de la psychiatrie.

16. Szasz, « Mental Illness as a Metaphor », p. 305.

17. Szasz, *The Medicalization of Everyday Life*, p. xx.

18. Szasz critique aussi la « *légitimité morale* des interventions psychiatriques involontaires » dans ce passage. Szasz affirmait que le traitement des patient·e·s sans leur consentement rendait la psychiatrie illégitime dans un sens moral. Voir : Szasz, Thomas, *Law, Liberty, and Psychiatry. An Inquiry into the Social Uses of Mental Health Practices*, New York, N.Y, MacMillan Co, 1963, p. 1-281 ; Szasz, *Pharmacratie*, p. 85.

19. Szasz, Thomas, *Schizophrenia: The Sacred Symbol of Psychiatry*, New York, Basic Books, 1976, p. 42.

20. Une conception du trouble, distinguant troubles mentaux et somatiques, est aussi implicite au sein d'autres conceptions sceptiques telles que celles de Foucault et de Scheff. Szasz a toutefois exprimé explicitement la conception du trouble sous-jacente à cette critique. Pour cette raison, la conception szaszienne a pris une place plus grande — et un nom — au sein des débats d'analyses conceptuelles. Voir : Wakefield, « The Concept of Mental Disorder », p. 375.

Une stratégie possible pour minimiser la différence entre troubles mentaux et somatiques est de montrer que les troubles mentaux sont, comme les troubles somatiques, des états pathologiques. Plusieurs psychiatres ont justement argué que la conception szaszienne des troubles mentaux a été réfutée par les découvertes d'anormalités pathologiques causant les troubles mentaux. Les preuves scientifiques accumulées depuis les premiers textes szasziens sur les causes physiques des troubles mentaux montreraient que plusieurs d'entre eux — la schizophrénie, la dépression, les troubles obsessionnels et les troubles paniques — sont en réalité causés par des pathologies somatiques.²¹ Les troubles mentaux étant désormais des états pathologiques démontrés, comme les troubles somatiques, il ne serait alors pas possible de conclure que la psychiatrie est illégitime. Affirmer, à l'aide de preuves scientifiques, que les troubles mentaux sont pathologiques au même titre que les troubles somatiques a été une première stratégie employée pour relever le défi szaszien.

L'analyse conceptuelle du trouble a constitué une autre stratégie visant à minimiser la différence entre troubles mentaux et somatiques. En montrant que le concept de trouble mental est comparable au concept de trouble somatique, cette stratégie permettait d'éviter la conclusion szaszienne selon laquelle la psychiatrie n'est pas une discipline médicale légitime.²² L'emploi de cette stratégie remonte au travail définitionnel effectué par Spitzer et Endicott lors de l'élaboration du *DSM-III* dans les années 1970.²³ En définissant rigoureusement le concept de trouble mental, Spitzer et Endicott cherchaient à dresser une barrière entre les états médicalisés et les véritables

21. American Psychiatric Association (APA), « American Psychiatric Association Statement on Diagnosis and Treatment of Mental Disorders », *Press Release*, 2003; Andreasen, Nancy C., *Brave New Brain: Conquering Mental Illness in the Era of the Genome*, New York, Oxford University Press, 2001, p. 1-381; Gert, Bernard et Culver, Charles, « Defining Mental Disorder », dans Radden, Jennifer (dir.), *The Philosophy of Psychiatry: A Companion*, Oxford University Press, 2004, p. 415-425; Kendell, R. E., « The Concept of Disease and its Implications for Psychiatry », *The British Journal of Psychiatry*, vol. 127, 1975, p. 305-315; Kendell, R. E., « The Distinction between Mental and Physical illness », *The British journal of psychiatry*, vol. 178, 2001, p. 490-493; Kendell, R. E., « The Myth of Mental Illness », dans Schaller, Jeffrey A (dir.), *Szasz Under Fire: A Psychiatric Abolitionist faces his Critics*, Open Court Publishing, 2004, p. 29-48; Torrey, E. Fuller, « Psychiatric Fraud and Force: A Reply to Szasz », *Journal of Humanistic Psychology*, vol. 45, n° 3, 2005, p. 397-402; Torrey, E. Fuller, « Schizophrenia: Sacred Symbol or Achilles heel? », dans Haldipur, Chaitanya V, Knoll IV, James L et Luft, Eric vd (dir.), *Thomas Szasz: An Appraisal of his Legacy*, Oxford University Press, 2019, p. 98-103.

22. Boorse, Christopher, « Concepts of Health and Disease », dans Fred Gifford (dir.), *Philosophy of medicine*, Elsevier, 2011, p. 15.

23. Spitzer, Robert L. et Endicott, Jean, « Medical and Mental Disorder: Proposed Definition and Criteria », dans Spitzer, Robert L. et Klein, Donald F. (dir.), *Critical Issues in Psychiatric Diagnosis*, Raven Press, 1978, p. 15-40; Wakefield, Jerome C., « Disorder as Harmful Dysfunction: A Conceptual Critique of DSM-III-R's Definition of Mental Disorder », *Psychological Review*, vol. 99, n° 2, 1992, p. 233.

troubles mentaux.²⁴ Délimiter clairement les troubles mentaux des états médicalisés à l'aide d'une analyse conceptuelle a été une seconde stratégie employée pour relever le défi szaszien.

Relever le défi szaszien est l'un des objectifs généraux des analyses conceptuelles du trouble proposées depuis le travail de Spitzer et Endicott.²⁵ Christopher Boorse, par exemple, est l'un de ceux et celles qui ont formulé une analyse conceptuelle pour répondre au défi szaszien. Boorse accepte l'idée szaszienne selon laquelle les troubles mentaux et somatiques doivent être comparables pour que la psychiatrie soit légitime.²⁶ Son analyse, dite biostatistique, stipule que le trouble est la dysfonction d'une partie d'un organisme. Ce concept de trouble dresserait une barrière entre les troubles mentaux et les états médicalisés en maintenant que seuls les premiers sont dysfonctionnels. Les troubles mentaux et somatiques seraient dès lors deux types d'états dysfonctionnels moins différents que ce que prétend Szasz, ce qui permettrait d'éviter la conclusion selon laquelle la psychiatrie est illégitime.

2.3 L'analyse HD de Wakefield

Relever le défi szaszien est un objectif central de l'analyse conceptuelle proposée par Wakefield.²⁷ Cet objectif a un statut particulier puisque, selon Wakefield, écarter l'antipsychiatrie szaszienne est une « condition sine qua non » de toute analyse conceptuelle.²⁸ Il cherche à éviter la conclusion selon laquelle la psychiatrie est illégitime : « *A requirement of any successful account of mental disorder — and thus of any account of medical disorder that encompasses mental disorder — is that it responds to the Szaszian type of antipsychiatric attack on psychiatry's legitimacy as a medical discipline* ». ²⁹ Wakefield croit qu'une analyse conceptuelle montrant que les troubles men-

24. Ce travail s'inscrivait dans le contexte de la dépathologisation récente de l'homosexualité et devait expliquer, en réponse aux critiques antipsychiatriques provenant entre autres de Szasz, pourquoi d'autres états controversés demeuraient dans le *DSM-III*. Voir : Spitzer, Robert L. et Endicott, Jean, « Medical and Mental Disorder: Proposed Definition and Criteria », p. 15-40; Boorse, « Concepts of Health and Disease », p. 54.

25. Boorse, « Concepts of Health and Disease », p. 18.

26. Boorse, Christopher, « Health as a Theoretical Concept », *Philosophy of Science*, vol. 44, n° 4, 1977, p. 543; Schwartz, Peter H, « Reframing the Disease Debate and Defending the Biostatistical Theory », *Journal of Medicine and Philosophy*, vol. 39, n° 6, 2014, p. 574.

27. Wakefield a aussi pour objectif de distinguer les troubles des problèmes sociaux, d'éviter les biais racistes et sexistes dans les diagnostics, de fonder le concept central du DSM constituant l'ouvrage de référence et de guider la réflexion sur les cas controversés de trouble. La contribution d'Antoine C. Dussault dans ce volume explicite les différents objectifs de l'analyse conceptuelle. Voir : Dussault, Antoine C., « La Théorie biostatistique, l'objection des dysfonctions bénignes et l'enjeu de la portée pratique des concepts de santé et de pathologie », *Philosophiques*, ce volume, 2022; Wakefield, « The Concept of Mental Disorder », p. 373.

28. Wakefield, « Can a Nonessentialist Neo-Empiricist Analysis of Mental Disorder Replace the Harmful Dysfunction Analysis? Reply to Peter Zachar », p. 185.

29. *Ibid.*, p. 177-178.

taux sont une catégorie de troubles médicaux permettrait de préserver la légitimité médicale de la psychiatrie.

L'analyse conceptuelle employée par Wakefield pour relever le défi szaszien est l'analyse HD. Cette analyse inspirée de la définition initiale de Spitzer et Endicott propose que « trouble » soit considéré comme un concept hybride comprenant un critère descriptif (*dysfunction*) et un critère évaluatif (*harmful*).³⁰ Le critère descriptif, la dysfonction, est l'incapacité d'un mécanisme à accomplir la fonction naturelle pour laquelle il a été sélectionné.³¹ La fonction naturelle, interprétée à partir d'un cadre évolutionniste, réfère aux mécanismes sélectionnés en raison de leurs effets bénéfiques sur la capacité adaptative (*fitness*) de l'organisme.³² Quant au critère évaluatif, il stipule que la dysfonction doit causer préjudice à l'individu sous les circonstances environnementales présentes et selon les standards culturels présents.³³ Le critère évaluatif ainsi défini signifie que les états jugés socialement préjudiciables, mais subjectivement désirables, comme l'infertilité d'un-e patient-e ne désirant pas d'enfants, sont quand même considérés comme des préjudices.³⁴ Les préjudices causés par l'ostracisation sociale ne sont quant à eux pas inclus dans ce critère.³⁵ Selon l'analyse de Wakefield, un trouble est une dysfonction préjudiciable et, conséquemment, un trouble mental est un état résultant de l'échec d'un mécanisme mental à effectuer sa fonction et causant préjudice ou privation de bénéfices à un individu.

Wakefield privilégie une analyse conceptuelle hybride, comportant un critère descriptif et un autre, évaluatif, afin d'éviter les difficultés des analyses naturalistes et normativistes des troubles. Selon l'analyse naturaliste, le concept de trouble réfère à un état pathologique distinct de l'état normal.³⁶ La difficulté de l'analyse naturaliste réside dans la démarcation entre les troubles et les états seulement dysfonctionnels. Certaines anomalies bénignes ne constituent pas des troubles, même si elles sont dysfonctionnelles.

30. Wakefield, « Disorder as Harmful Dysfunction », p. 233.

31. *Ibid.*, p. 233.

32. *Ibid.*, p. 236.

33. Wakefield, « The Concept of Mental Disorder », p. 383.

34. Wakefield, Jerome C. et Conrad, Jordan A., « Does the Harm Component of the Harmful Dysfunction Analysis need Rethinking?: Reply to Powell and Scarffe », *Journal of Medical Ethics*, vol. 45, n° 9, 2019, p. 594.

35. *Ibid.*, p. 595.

36. Parce que la conception szaszienne définit le trouble comme une lésion observable, elle se range du côté naturaliste. Voir: Boorse, « Concepts of Health and Disease », p. 26; Kingma, Elseijn, « Naturalist Account of Mental Disorder », dans Musgrave Fulford, Kenneth William, Morris, Katherine, Sadler, John Z. et Stanghellini, Giovanni (dir.), *The Oxford Handbook of Philosophy and Psychiatry*, Oxford University Press, 2013, p. 366; Kingma, « Disease as Scientific and as Value-Laden Concept », p. 49; Gupta, Mona, « Mental illness is not a Myth: Epistemic Favoritism in Research Funding », dans Haldivpur, Chaitanya V, Knoll IV, James L et Luft, Eric vd (dir.), *Thomas Szasz: An Appraisal of his Legacy*, Oxford University Press, 2019, p. 224.

Wakefield emploie l'exemple de *Typhoid Mary*, la première porteuse asymptomatique de la fièvre typhoïde reconnue, pour montrer que le critère descriptif n'est pas suffisant.³⁷ Des tests médicaux avaient déterminé que des bactéries causant la fièvre typhoïde se répliquaient à l'intérieur de la patiente. Néanmoins, l'intuition des médecins de l'époque était d'affirmer qu'elle n'était pas malade, mais en santé. Cet exemple permet à Wakefield d'illustrer la nécessité d'une composante évaluative pour compléter la composante factuelle de l'analyse. Une analyse du trouble doit ainsi comporter un critère évaluatif afin de distinguer les troubles des situations seulement dysfonctionnelles.³⁸ L'analyse normativiste suggère quant à elle que le concept de trouble mental relève d'un jugement de valeur. Elle rencontre la difficulté de distinguer les troubles des états seulement dévalués. Si tous les troubles proviennent de valeurs, alors il n'existe aucune différence entre des états comme la drapetomanie et la schizophrénie.³⁹ Les deux états constituent de la même manière des troubles puisqu'ils sont tous deux évalués négativement. Wakefield croit qu'une distinction conceptuelle est nécessaire pour distinguer les troubles mentaux des états jugés dans le passé comme des troubles, tels la drapetomanie, et des états normaux dévalués, comme la tristesse suivant un deuil. Le critère de dysfonction est ce qui permet à Wakefield d'affirmer que la drapetomanie et la tristesse ne sont pas des troubles, puisque ces états ne sont pas le résultat d'une dysfonction.

3. Wakefield face au problème de l'indétermination

L'analyse HD proposée par Wakefield mise sur le critère de dysfonction pour relever le défi szaszien. Par ce critère, cette analyse doit être en mesure de distinguer les véritables troubles mentaux des états médicalisés, en montrant que les premiers sont comparables aux troubles somatiques. La barrière entre troubles et états médicalisés établie par la dysfonction permettrait alors de préserver la légitimité médicale de la psychiatrie. Pour relever le défi szaszien, le critère de dysfonction doit donc être en mesure d'établir une telle barrière.

Une difficulté menace toutefois l'analyse HD : c'est le problème de l'indétermination. Ce problème affecte les conceptions ne démarquant pas clairement les troubles et les états normaux, de sorte que le statut de trouble

37. Wakefield, Jerome C., « The Biostatistical Theory Versus the Harmful Dysfunction Analysis, Part 1: Is Part-Dysfunction a Sufficient Condition for Medical Disorder? », *Journal of Medicine and Philosophy*, vol. 39, n° 6, 2014, p. 663.

38. Wakefield avance aussi qu'une composante évaluative est nécessaire au concept de trouble pour correspondre au concept de trouble en médecine. Par exemple, une personne porteuse du VIH ne développant pas de symptômes en raison de facteurs naturels de protection n'est pas réputée avoir un trouble. Rendre compte de cette intuition est aussi un objectif du critère évaluatif. Voir : Wakefield, Jerome C., « Diagnosing DSM-IV — Part II: Eysenck (1986) and the Essentialist Fallacy », *Behaviour Research and Therapy*, vol. 35, n° 7, 1997, p. 661.

39. Wakefield, « The Concept of Mental Disorder », p. 374.

de plusieurs états demeure indéterminé.⁴⁰ Dans le cadre de l'analyse HD et des autres analyses s'appuyant sur le concept de dysfonction, comme celle de Boorse, le problème consiste à distinguer les états dysfonctionnels des états fonctionnels apparentés.

L'ouvrage *Defining Mental Disorders* offre la chance d'évaluer la capacité de l'analyse HD à écarter le problème de l'indétermination à la lumière des plus récentes discussions sur cette analyse. Dans cet ouvrage, Denis Forest et Justin Garson affirment respectivement que les simples différences et les adaptations en contexte de disparité développementale sont des états apparentés aux dysfonctions qui reconduisent le problème de l'indétermination. Selon eux, de tels états fonctionnels sont jugés à tort comme des troubles mentaux. Ces deux types d'états fonctionnels posent un défi à l'analyse HD qui ne bénéficie plus d'une barrière rigide entre états dysfonctionnels (troubles) et fonctionnels (états médicalisés), distinction nécessaire pour relever le défi szaszien. L'enjeu est la possibilité qu'un grand nombre d'états considérés comme des troubles mentaux ne soient pas dysfonctionnels. À la lumière de ces critiques récentes, l'analyse HD ne serait pas en mesure de relever le défi szaszien.

3.1 Dysfonctions et simples différences

Forest identifie deux enjeux de l'analyse HD à partir du cas de l'autisme.⁴¹ Le premier enjeu est descriptif. Forest avance que la dysfonction qu'on trouve dans les principales théories de l'autisme n'est pas la dysfonction de l'analyse HD. Ces théories emploieraient un concept évaluatif et systémique de dysfonction plutôt qu'un concept descriptif et évolutionniste comme celui de l'analyse HD.

Le second enjeu reconnu par Forest provient de l'opposition entre deux conceptions de l'autisme. Selon la théorie principale de l'autisme, cet état est causé par la dysfonction d'un mécanisme psychologique.⁴² Le mécanisme en question, la cohérence centrale, serait un mécanisme de traitement de l'information qui permet d'organiser différents éléments disparates en un tout, de construire des réseaux d'informations et de mémoriser des motifs complexes.⁴³ L'autisme serait causé par la défaillance de ce mécanisme et constituerait, selon cette théorie et en concordance avec l'analyse HD, un trouble mental et une dysfonction préjudiciable. S'y oppose la théorie des styles cognitifs selon laquelle le traitement de l'information propre aux autistes est simplement différent du traitement de l'information neuro-

40. Boorse, « Concepts of Health and Disease », p. 18.

41. Forest, Denis, « Autistic Spectrum, Normal Variation, and Harmful Dysfunction », dans Faucher, Luc et Forest, Denis (dir.), *Defining Mental Disorder: Jerome Wakefield and His Critics*, MIT Press, 2021, p. 434.

42. *Ibid.*, p. 438.

43. *Ibid.*, p. 435.

typique⁴⁴ sans être dysfonctionnel.⁴⁵ Cette théorie s'appuie sur les avantages associés au style autistique de traitement de l'information. Ce dernier serait plus adapté pour exécuter différentes tâches nécessitant la perception des détails et la mémoire en raison de la capacité à faire abstraction du contexte et à résister aux illusions. Selon cette théorie et en concordance avec l'analyse HD, l'autisme serait issu d'une différence plutôt que d'une dysfonction et ne serait pas un trouble. Forest soutient comme plausible cette théorie décrivant l'autisme comme une simple différence plutôt qu'une dysfonction.⁴⁶

Pour rejeter la possibilité que l'autisme soit issu d'une simple différence, Forest croit qu'il faut s'appuyer sur des jugements évaluatifs.⁴⁷ Parmi ceux-ci, on compte le postulat selon lequel le fonctionnement cognitif normal implique un mécanisme de cohérence centrale.⁴⁸ Or, de concevoir ainsi un mécanisme de pensée « normal », intrinsèquement plus « adaptatif », dépend de postulats évaluatifs concernant le fonctionnement normal.⁴⁹ Sans une conception évaluative, il n'est pas possible de conclure que l'autisme est un trouble et d'écarter la théorie des styles cognitifs. Or, la dysfonction de l'analyse HD se veut entièrement descriptive, sans jugements évaluatifs. Elle ne permet donc pas d'écarter la théorie des styles cognitifs. Il est dès lors plausible que l'autisme soit un état normal jugé à tort comme dysfonctionnel : le problème de l'indétermination — l'impossibilité de déterminer si l'état est dysfonctionnel ou non — sape la visée de l'analyse HD à distinguer les troubles des états normaux.

S'il n'est pas possible pour l'analyse HD d'écarter le problème de l'indétermination, alors cette analyse ne permet pas de relever le défi szaszien. Une analogie avec le cas de l'homosexualité permet d'illustrer l'enjeu découlant de ce problème. D'un côté, l'antipsychiatrie et les groupes militants soutenaient que l'homosexualité était une simple différence d'orientation sexuelle, alors que, de l'autre, l'Association américaine de psychiatrie prétendait que l'homosexualité était un trouble issu d'une dysfonction du mécanisme d'orientation sexuelle.⁵⁰ L'analyse HD prédit avec justesse que le camp croyant que l'état est dysfonctionnel le qualifie de trouble et que le camp croyant qu'il n'est qu'une simple différence ne qualifie pas l'état de trouble. Elle ne permet toutefois pas de déterminer si l'état est en réalité dysfonctionnel ou non. Tout comme cette analyse n'aurait pas permis de trancher lors des débats sur l'homosexualité, elle ne le permet pas dans le cas de l'autisme, qui demeure de manière plausible un état normal issu d'une

44. Neurotypique signifie (dans un sens restreint) « non-autiste ».

45. Forest, « Autistic Spectrum, Normal Variation, and Harmful Dysfunction », p. 439

46. *Ibid.*, p. 439.

47. *Ibid.*, p. 434.

48. *Ibid.*, p. 438.

49. *Ibid.*, p. 438.

50. Bayer, Ronald, *Homosexuality and American Psychiatry: The Politics of Diagnosis*, Princeton, Princeton University Press, 1981, p. 1-260.

simple différence considérée à tort comme un trouble. En raison de cette indétermination, l'analyse HD ne peut éliminer la possibilité que certains troubles soient des états médicalisés et elle ne peut relever le défi szaszien.

Pour éviter ce problème, Wakefield avance que le statut de l'autisme n'est pas indéterminé, position qu'il avait défendue auparavant.⁵¹ Dans sa réponse à Forest, il argumente que l'autisme est manifestement issu d'une dysfonction et est correctement interprété comme un trouble. Il maintient que la cohérence centrale est une fonction naturelle et que son absence est une dysfonction.⁵² Pour justifier cette interprétation, Wakefield soutient que les avantages associés à l'autisme sont accidentels et minimes en comparaison avec ses désavantages graves.⁵³

Wakefield avance d'abord que les avantages accidentels, comme la résistance aux illusions, associés à l'autisme, n'empêchent pas cet état d'être dysfonctionnel. Des avantages accidentels ne transforment pas la dysfonction d'un mécanisme en une simple différence.⁵⁴ Wakefield rappelle que des troubles comme la variole des vaches ont aussi des effets positifs accidentels comme d'immuniser contre la variole et que ceux-ci ne transforment pas le trouble en simple différence⁵⁵. Il maintient ainsi que l'autisme est un état dysfonctionnel malgré ses avantages accidentels. Il avance ensuite que la défaillance du mécanisme de cohérence centrale est dysfonctionnelle parce qu'elle est associée à des désavantages graves.⁵⁶ La défaillance de ce mécanisme mènerait à des confrontations inutiles avec la police, à l'emprisonnement ou à la mort par noyade.⁵⁷ En vertu de ces désavantages, la défaillance ne saurait être interprétée comme une simple différence. En défendant que l'autisme n'est pas indéterminé, mais clairement un cas de trouble, Wakefield croit éviter l'indétermination et préserver la capacité de son analyse à relever le défi szaszien.⁵⁸

51. Wakefield, Jerome C, Wasserman, David et Conrad, Jordan A, « Neurodiversity, Autism, and Psychiatric Disability », dans Cureton, Adam et Wasserman, David (dir.), *The Oxford Handbook of Philosophy and Disability*, Oxford University Press, 2020, p. 501-521.

52. Wakefield, Jerome C., « Do the Challenges of Autism and Neurodiversity Pose an Objection to the Harmful Dysfunction Analysis? Reply to Denis Forest », dans Faucher, Luc et Forest, Denis (dir.), *Defining Mental Disorder: Jerome Wakefield and His Critics*, MIT Press, 2021, p. 460.

53. Les termes « avantages » et « désavantages » prennent un sens distinct du concept de préjudices. Ils réfèrent à la capacité adaptative qui se trouve directement au sein du critère de dysfonction. Les traits dits avantageux favorisent la survie et la reproduction.

54. Wakefield, « Do the Challenges of Autism and Neurodiversity Pose an Objection to the Harmful Dysfunction Analysis? Reply to Denis Forest », p. 459.

55. *Ibid.*, p. 459.

56. *Ibid.*, p. 460.

57. Wakefield, Wasserman et Conrad, « Neurodiversity, Autism, and Psychiatric Disability », p. 506-509; Wakefield, « Do the Challenges of Autism and Neurodiversity Pose an Objection to the Harmful Dysfunction Analysis? Reply to Denis Forest », p. 460.

58. Trois voies de réponse s'offrent face aux exemples problématiques dans le cadre de l'analyse conceptuelle. L'une d'elles est de contester l'interprétation faite de l'exemple de son

La réponse de Wakefield présente néanmoins des lacunes importantes : les « désavantages graves » mobilisés par Wakefield ne sont pas clairement associés à un mécanisme dysfonctionnel. Le premier désavantage mobilisé par Wakefield, le taux plus élevé d'arrestation des autistes, pourrait être attribuable au contexte social plutôt qu'à un mécanisme défaillant. Wakefield cite d'ailleurs l'article « *Why police need training to interact with people on the spectrum* » qui attribue les confrontations policières au manque d'entraînement du corps policier.⁵⁹ Le taux plus élevé d'arrestations chez les autistes serait attribuable à la formation policière lacunaire plutôt qu'à un mécanisme dysfonctionnel. La cause de ce taux élevé serait comparable à celle du taux plus élevé d'arrestations des personnes noires, c'est-à-dire des biais sociaux affectant le travail policier.⁶⁰ Le désavantage mentionné par Wakefield est donc difficilement attribuable à un mécanisme dysfonctionnel. Le second désavantage grave, les noyades d'autistes, ne semble pas non plus attribuable à la dysfonction d'un mécanisme. Les articles de journaux cités par Wakefield mentionnent des noyades d'autistes sans lier le drame à leur état ni affirmer que les autistes ont un taux plus élevé de noyade. Il n'y a aucune raison de croire, à la lumière du texte de Wakefield, que les noyades sont plus fréquentes chez les autistes et qu'elles sont attribuables à un quelconque dysfonctionnement. Sans association entre l'état et la conséquence, il n'est pas évident que ce soit un désavantage. Autrement dit, des cas isolés de noyades, que l'on peut retrouver chez différents groupes sociodémographiques, ne constituent pas une preuve qu'un mécanisme est dysfonctionnel pour un groupe particulier.

À moins d'être convaincu par Wakefield que ces deux désavantages constituent une preuve qu'un mécanisme est dysfonctionnel pour l'autisme, son statut dysfonctionnel demeure indéterminé. L'interprétation selon laquelle l'autisme est issu d'une différence demeure plausible malgré la défense qu'apporte Wakefield, et l'analyse HD n'est d'aucune utilité pour trancher ce débat. À sa défense, Wakefield croit que les cas d'indétermination devront être résolus empiriquement dans l'avenir.⁶¹ Même si cette conjecture pourra un jour écarter le problème de l'indétermination, celui-ci persiste dans l'immédiat. À la lumière des connaissances actuelles, il est plausible que l'autisme et d'autres états considérés comme des troubles soient en réalité des états issus de simples différences plutôt que de dysfonctions comme l'étaient

opposant. Cette avenue est celle employée ici par Wakefield qui conteste l'interprétation de Forest à propos de l'autisme. Voir : Dussault, « La Théorie biostatistique, l'objection des dysfonctions bénignes et l'enjeu de la portée pratique des concepts de santé et de pathologie ».

59. Furfaro, Hannah, « Why Police need Training to Interact with People on the Spectrum », *Spectrum | Autism Research News*, 2018.

60. Thomas, Pierre, Kelly, John et Simpson, Tanya, « ABC News Analysis of Police Arrests Nationwide Reveals Stark Racial Disparity », *ABC News*, 2020.

61. Wakefield, « Do the Challenges of Autism and Neurodiversity Pose an Objection to the Harmful Dysfunction Analysis? Reply to Denis Forest », p. 452.

la drapetomanie et l'homosexualité. Prévoir une résolution future du problème ne l'écarte pas : la possibilité persiste que l'autisme soit un état médicalisé plutôt qu'un état dysfonctionnel. En raison de ce problème, l'analyse HD n'est pas en mesure de relever le défi szaszien.

3.2 *Dysfonctions et disparités développementales*

Garson montre que les états issus d'une disparité développementale peuvent être jugés à tort dysfonctionnels. Une disparité développementale est la différence entre l'environnement de développement et l'environnement adulte d'un organisme causant l'expression d'un phénotype sous-optimal.⁶² Ces disparités sont possibles en raison de la plasticité développementale, c'est-à-dire l'expression de gènes en phénotypes distincts. L'exemple mobilisé par Garson est celui des daphnies qui ont la possibilité de développer un trait favorisant la résistance aux prédateurs. En contrepartie, ce trait nuit à leur mobilité. Le trait est exprimé lorsque les daphnies se développent dans un environnement comportant des prédateurs. Si le trait est exprimé et que les daphnies adultes vivent dans un environnement sans prédateurs, alors le trait nuit à leur mobilité sans procurer d'avantages : le désavantage provient d'une disparité développementale. Ce trait désavantageux exprimé chez les daphnies pourrait être confondu avec une dysfonction. Or, puisque ce trait a été sélectionné par l'évolution et s'exprime conformément avec sa fonction naturelle, il n'est pas dysfonctionnel.

Garson maintient qu'il est plausible, d'un point de vue biologique, que certains états interprétés comme des troubles soient issus de mécanismes adaptatifs, d'une disparité développementale, plutôt que d'une dysfonction, et qu'ils soient conséquemment interprétés à tort comme des troubles.⁶³ Il donne en exemple les troubles anxieux. Ceux-ci pourraient être causés par des mécanismes fonctionnels sélectionnés dans l'enfance pour leurs effets protecteurs, mais qui, à l'âge adulte, sont désavantageux. L'anxiété permettrait d'être plus vigilant envers les dangers et serait adaptative dans un environnement familial difficile durant l'enfance, mais inutile dans un environnement adulte dépourvu de ces dangers.⁶⁴ Les études empiriques montrant que les troubles anxieux chez les adultes sont associés à des environnements stressants dans l'enfance appuient l'interprétation de Garson.⁶⁵ À l'âge adulte, l'anxiété serait interprétée erronément comme le résultat d'une dysfonction alors qu'elle exprimerait une fonction naturelle. Garson croit que d'autres états considérés comme des troubles mentaux, comme

62. Garson, Justin, « The Developmental Plasticity Challenge to Wakefield's View », dans Faucher, Luc et Forest, Denis (dir.), *Defining Mental Disorder: Jerome Wakefield and His Critics*, MIT Press, 2021, p. 335.

63. *Ibid.*, p. 336.

64. *Ibid.*, p. 337-338.

65. *Ibid.*, p. 345.

l'hyperactivité et les troubles de conduite, sont plausiblement issus de disparités développementales plutôt que de dysfonctions.⁶⁶

Face à une telle possibilité, deux avenues permettent de préserver le pouvoir prédictif de l'analyse HD qui maintient que seules les dysfonctions préjudiciables sont des troubles : ou bien les états issus de disparités développementales ne sont pas des troubles, ou bien les disparités développementales sont dysfonctionnelles et sont des troubles.⁶⁷ Si, au contraire, les états issus de disparités développementales ne sont pas dysfonctionnels, mais sont quand même des troubles, alors la capacité prédictive de l'analyse HD est sapée.⁶⁸ Selon Garson, chacun de ces deux argumentatifs est insatisfaisant pour contrer la possibilité que les troubles anxieux soient causés par une disparité développementale. Il rejette la première possibilité, à savoir que les troubles anxieux ne sont ni des dysfonctions ni des troubles, par manque de preuves sur le fait que les troubles anxieux ne sont pas des troubles même s'ils proviennent de mécanismes adaptatifs.⁶⁹ Le second — interpréter les troubles anxieux provenant de disparités développementales comme des dysfonctions et des troubles — a pour défi de localiser les dysfonctions sous-jacentes au trouble. Garson maintient que les troubles anxieux issus d'une disparité sont fonctionnels même s'ils ne sont pas adaptés à leur environnement actuel, alors cette alternative est aussi insatisfaisante.

Wakefield refuse la seconde option parce qu'elle conduit à la conception szaszienne selon laquelle les troubles mentaux sont des états fonctionnels médicalisés.⁷⁰ Il choisit plutôt la première : il affirme qu'en conformité avec l'analyse HD, les états s'avérant issus de disparités développementales ne seront plus jugés comme des troubles.⁷¹ Selon lui, s'il était découvert que les troubles anxieux ne sont pas issus de dysfonctions, alors ces états ne seraient plus considérés comme des troubles. Pour soutenir cette prévision, Wakefield s'appuie sur le constat que les scientifiques et philosophes estimant que certaines situations sont des adaptations ne croient pas que celles-ci soient des troubles : pour Laing, la schizophrénie est une adaptation et non un trouble ; pour Nesse, la dépression est une adaptation et non un trouble ; pour les behavioristes, les comportements pathologiques sont appris normalement et ne sont pas des troubles.⁷² De ces exemples, Wakefield

66. *Ibid.*, p. 345.

67. Garson, « The Developmental Plasticity Challenge to Wakefield's View », p. 346 ; voir : Bolton, Derek, *What is Mental Disorder? An Essay in Philosophy, Science, and Values*, Oxford, Oxford University Press, 2008, p. 186.

68. Garson, « The Developmental Plasticity Challenge to Wakefield's View », p. 337.

69. *Ibid.*, p. 346.

70. Wakefield, Jerome C., « Does Developmental Plasticity Pose a Challenge to the Harmful Dysfunction Analysis? Reply to Justin Garson », dans Faucher, Luc et Forest, Denis (dir.), *Defining Mental Disorder: Jerome Wakefield and His Critics*, MIT Press, 2021, p. 356.

71. *Ibid.*, p. 359.

72. *Ibid.*, p. 359.

prédit que les personnes qui croient que certains états proviennent de disparités développementales plutôt que de dysfonctions affirmeront que ces états ne sont pas des troubles.

Wakefield se commit en choisissant cette première option pour préserver la capacité prédictive de l'analyse HD. En rappelant des travaux de philosophie expérimentale, il montre que les intuitions des scientifiques et philosophes sont conformes à l'analyse HD. Même si sa réponse préserve la capacité prédictive de l'analyse HD, elle ne résout pas entièrement la difficulté posée par les disparités développementales. Elle n'écarte pas la possibilité que les troubles anxieux soient dysfonctionnels ni qu'ils soient adaptatifs, et leur statut dysfonctionnel demeure donc indéterminé. Wakefield admet même que les troubles anxieux et plusieurs autres troubles consignés dans le DSM-5 sont, de manière plausible, issus de disparités et incorrectement considérés comme des troubles.⁷³ Il admet que la difficulté de distinguer entre les états fonctionnels issus de disparités et les dysfonctions mène à une ambiguïté qu'il n'est pas toujours possible de résoudre.⁷⁴ L'indétermination du statut dysfonctionnel de nombreux troubles est admise par Wakefield au fil de ses contributions à *Defining Mental Disorders*.⁷⁵

L'enjeu réside dans le fait que de nombreux états ont un statut dysfonctionnel indéterminé, et que l'analyse HD ne fournit aucune aide pour résoudre ces cas. Parmi les cas indéterminés, Forest présentait l'autisme; Garson présentait les troubles anxieux et suggérait les troubles de conduite et d'hyperactivité; Wakefield admettait que de nombreux cas du DSM-5 l'étaient aussi. Parmi les états indéterminés du DSM-5, on peut compter par exemple la dépression, l'alcoolisme et le trouble dysphorique prémenstruel.⁷⁶ Ces états sont possiblement des états médicalisés jugés à tort comme des troubles mentaux en raison desquels la conclusion découlant du défi szaszien ne peut pas être écartée par l'analyse HD. Autrement dit, bien que Wakefield soit en mesure de préserver la validité conceptuelle de son analyse face aux critiques, il est forcé de laisser ouvert le problème de l'indétermination. Il est donc possible que certains états considérés comme des troubles mentaux soient des états médicalisés, et la conclusion selon laquelle la psy-

73. *Ibid.*, p. 358.

74. *Ibid.*, p. 376.

75. Wakefield, Jerome C., « Do the Empirical Facts Support the Harmful Dysfunction Analysis? Reply to Luc Faucher », dans Faucher, Luc et Forest, Denis (dir.), *Defining Mental Disorder: Jerome Wakefield and His Critics*, MIT Press, 2021 p. 88; Wakefield, « Can a Nonessentialist Neo-Empiricist Analysis of Mental Disorder Replace the Harmful Dysfunction Analysis? Reply to Peter Zachar », p. 180.

76. Bien que ces états soient considérés des troubles dans le DSM-5, ils pourraient ne pas être issus de dysfonctions. Voir: Nesse, Randolph M et Williams, George C., *Why we get Sick: The New Science of Darwinian Medicine*, Vintage, 1994; Horwitz, et Wakefield, *The Loss of Sadness*, p. 1-287; Boorse, « Concepts of Health and Disease », p. 13-64; Gagné-Julien, Anne-Marie, « La médicalisation de la détresse prémenstruelle et les injustices épistémiques: un argument pour des pratiques de prises de décision inclusives dans le DSM », *Philosophiques*, ce volume, 2022.

chirurgie est illégitime n'est pas écartée. La stratégie de Wakefield, formuler une analyse conceptuelle distinguant les troubles mentaux des états médicalisés, se trouve ainsi dans l'incapacité de relever le défi szaszien.

4. Une nouvelle stratégie est-elle possible?

Wakefield a pour objectif de relever le défi szaszien, et il entend le faire en montrant que les troubles mentaux et somatiques sont tous deux des états dysfonctionnels. Deux critiques ont toutefois montré que son analyse est affligée du problème de l'indétermination où plusieurs états sont possiblement considérés à tort comme des troubles. L'analyse HD ne permet pas de distinguer les dysfonctions des états apparentés — les disparités développementales et les simples différences — et ne peut donc dresser une barrière entre les troubles mentaux et les états médicalisés. En raison de l'indétermination, un grand nombre d'états considérés comme des troubles mentaux pourraient n'être en fait que des états médicalisés.

Dans ce contexte, deux avenues s'offrent à quiconque tente de relever le défi szaszien par une analyse conceptuelle s'appuyant sur la dysfonction. La première serait d'admettre les conclusions découlant du défi szaszien et d'accepter que certains troubles mentaux soient des états médicalisés. À moins d'être du côté de l'antipsychiatrie, cette alternative est peu enviable. Une seconde avenue est de développer une nouvelle stratégie, qui n'implique pas de dresser une barrière rigide entre troubles mentaux et états médicalisés, pour relever le défi szaszien. La présente section présente la fécondité de cette option.

4.1 Histoire du défi szaszien

Depuis les années 1960, plusieurs critiques ont tenté d'écarter la conception szaszienne des troubles. Ces critiques partageaient le même objectif que Wakefield: préserver la légitimité médicale de la psychiatrie face au défi szaszien. L'éventail de critiques adressées à Szasz depuis ses premiers ouvrages offre une source d'inspiration utile pour développer des stratégies permettant de relever ce défi. Deux stratégies ont principalement été employées pour minimiser la différence entre les troubles mentaux et somatiques et ciblaient la conception szaszienne des troubles mentaux ou celle des troubles somatiques.

La première stratégie, dite psychiatrique, rejette la conception szaszienne des troubles mentaux. Alors que Szasz soutient que ces troubles ne sont que des états médicalisés, cette stratégie consiste à affirmer que les troubles mentaux sont, comme les troubles somatiques, des états pathologiques issus d'une lésion. Kendell et Torrey, par exemple, ont employé une telle stratégie et affirmé que les pathologies à l'origine des troubles mentaux étaient en voie d'être découvertes.⁷⁷ En défendant l'idée que les troubles

77. Kendell, R. E., « The Myth of Mental Illness », p. 29-48; Torrey, E. Fuller, « Psychiatric Fraud and Force: A Reply to Szasz », p. 397-402.

mentaux sont des états pathologiques, ces deux psychiatres niaient la différence entre troubles mentaux et somatiques. Si les troubles mentaux sont des états pathologiques causés par des lésions cérébrales, alors l'objet de la psychiatrie n'est pas différent de celui de la médecine; la psychiatrie préserve sa légitimité médicale.

La seconde stratégie, dite somatique, minimise la différence entre troubles mentaux et somatiques en employant une méthode inverse: c'est la conception szaszienne des troubles somatiques qui est rejetée. Puisqu'elle rejette la conception szaszienne des troubles somatiques, elle porte le nom de « stratégie somatique ». Alors que Szasz défendait l'idée selon laquelle les troubles somatiques sont des états pathologiques causés par une lésion, la stratégie somatique stipule que cette conception des troubles somatiques est erronée. Pies soutenait que cette conception des troubles somatiques ne correspond pas à la conception médicale de ces troubles;⁷⁸ Fulford affirmait que les troubles somatiques sont des états dévalués, où se jouent des valeurs implicites, plutôt que le simple résultat de lésions.⁷⁹ La stratégie somatique permettrait, comme pour la stratégie psychiatrique, de minimiser la différence entre troubles mentaux et somatiques afin de préserver le statut de discipline médicale légitime de la psychiatrie. Bien que la stratégie somatique partage le même but que la stratégie psychiatrique — défendre la fondation médicale de la psychiatrie — le chemin employé est à l'inverse, puisque cette stratégie réfute la conception szaszienne des troubles somatiques plutôt que celle des troubles mentaux.

La stratégie qu'emploie Wakefield pour relever le défi szaszien s'apparente aux stratégies psychiatriques. Wakefield veut montrer que les troubles mentaux sont, comme les troubles somatiques, une dysfonction préjudiciable et il cherche à rejeter la conception szaszienne qui dépeint les troubles mentaux comme des états médicalisés. La dysfonction, propriété des troubles somatiques, serait aussi une propriété des troubles mentaux. Or, sa stratégie nécessite qu'il soit possible de distinguer les états fonctionnels des états dysfonctionnels pour dresser une barrière entre troubles mentaux et états médicalisés. Ne permettant pas de dresser une telle barrière en raison du problème de l'indétermination, la stratégie psychiatrique de Wakefield échoue à relever le défi szaszien. Malgré ses tentatives pour

78. Pies, Ronald, « On Myths and Countermyths: More on Szaszian Fallacies », *Archives of General Psychiatry*, vol. 36, n° 2, 1979, p. 139-144; Pies, Ronald, « Moving Beyond the "Myth" of Mental Illness », dans Schaler, Jeffrey A (dir.), *Szasz Under Fire: A Psychiatric Abolitionist Faces his Critics*, Open Court Publishing, 2004, p. 327-353.

79. Fulford, Kenneth William Musgrave, « Value-Based Medicine: Thomas Szasz's Legacy to Twenty-First Century Psychiatry », dans Schaler, Jeffrey A (dir.), *Szasz Under Fire: A Psychiatric Abolitionist Faces his Critics*, Open Court Publishing, 2004, p. 57-92; Fulford, Kenneth William Musgrave, « Taking Szasz Seriously — and his Critics, too: Thesis, Antithesis, and a Value-Bases Synthesis », dans Halpur, Chaitanya V, Knoll IV, James L et Luft, Eric vd (dir.), *Thomas Szasz: An Appraisal of his Legacy*, Oxford University Press, 2019, p. 82-97.

montrer que ce problème ne se pose pas pour les troubles mentaux, il n'est pas en mesure de l'écarter complètement.

4.2 À la défense de la stratégie somatique

Szasz s'appuie sur la reconnaissance d'une différence entre les deux types de troubles pour conclure que la psychiatrie est illégitime. L'indétermination est alors un enjeu menant à la conclusion szaszienne seulement si elle constitue une différence entre troubles mentaux et somatiques. Plutôt que d'essayer en vain de montrer que les troubles mentaux ne sont pas sujets à l'indétermination, montrer que les troubles somatiques le sont également pourrait être une stratégie — de type somatique — permettant de minimiser la différence. Les troubles mentaux ne sont en effet pas distincts des troubles somatiques si les seconds sont sujets à l'indétermination. Employer une telle stratégie permettrait alors de minimiser la différence entre troubles mentaux et somatiques et d'éviter la conclusion szaszienne selon laquelle la psychiatrie est illégitime, sans devoir poser une barrière rigide entre états fonctionnels et dysfonctionnels.⁸⁰

Pour mettre en action une telle stratégie, il faut montrer que l'indétermination caractérise aussi les troubles somatiques: il existe justement un grand nombre d'états médicaux qui ne sont pas, de manière plausible, issus de dysfonctions. Ceux-ci permettraient de montrer que les troubles somatiques ne sont pas différents des troubles mentaux puisqu'ils sont sujets aux mêmes difficultés. L'obésité est un premier exemple de cela.⁸¹ Selon l'hypothèse principalement défendue dans la littérature, aucune dysfonction n'est à l'origine de l'obésité: cet état serait plutôt issu du fonctionnement normal de l'organisme dans un contexte de disparité environnementale.⁸² L'obésité a toutefois été interprétée comme un trouble depuis les années 1990 et est encore aujourd'hui considérée par l'OMS comme un état anormal, handicapant et épidémique.⁸³ Comme pour l'autisme, des mouvements sociaux

80. Montrer que l'indétermination n'est pas spécifique aux troubles mentaux n'implique pas qu'aucune autre propriété ne peut les différencier. Il est possible que d'autres propriétés distinguent les deux types de troubles et conduisent à la conclusion sceptique du défi szaszien. Cette stratégie ne permet donc pas de conclure à coup sûr que les troubles mentaux et somatiques ne sont pas différents, mais plutôt que l'indétermination n'en constitue pas une différence.

81. Méthot approfondit le statut particulier de l'obésité, entre maladie et facteur de risque, dans ce volume. Voir: Méthot, Pierre-Olivier, « La classification des maladies entre faits et valeurs: le cas de l'obésité », *Philosophiques*, ce volume, 2022.

82. Johnson, Corbin S. C., Shively, Carol A, Michalson, Kristofer T, Lea, Amanda J, DeBo, Ryne J, Howard, Timothy D, Hawkins, Gregory A, Appt, Susan E, Liu, Yongmei et McCall, Charles E, « Contrasting Effects of Western vs. Mediterranean Diets on Monocyte Inflammatory Gene Expression and Social Behavior in a Primate Model », *BioRxiv*, 2021.

83. Oliver, J. Eric, « The Politics of Pathology: How Obesity Became an Epidemic Disease », *Perspectives in Biology and Medicine*, vol. 49, n° 4, 2006, p. 611-627; World Health Organization (WHO), « Obesity », *Fact sheet*, 2021.

revendiquent que l'obésité est une différence saine plutôt qu'un trouble.⁸⁴ L'obésité constitue ainsi un exemple montrant que, même en médecine, la barrière entre dysfonction et fonction normale, entre trouble et état médicalisé, n'est pas toujours claire. Les maux de tête constituent un second exemple d'indétermination dans le domaine somatique. Les maux de tête dits à faible risque ne sont généralement pas issus de dysfonctions.⁸⁵ Ils sont plutôt des mécanismes normaux de réponse au stress, à la déshydratation ou à la fatigue. Même si les maux de tête ne sont pas toujours dysfonctionnels, ils constituent une catégorie de trouble.⁸⁶ Ils fournissent un second exemple d'état où le statut dysfonctionnel et celui de trouble semblent indéterminés. D'autres exemples comme la surdité et la haute pression peuvent aussi permettre de montrer que l'indétermination afflige les troubles somatiques.⁸⁷ De plus, d'autres enjeux d'indétermination comme les distinctions entre vieillissement normal et anormal, entre trouble et facteur de risque et entre traitement et amélioration, sont présents en médecine.⁸⁸ Mobiliser ces exemples d'états somatiques dont le statut dysfonctionnel est indéterminé et ces enjeux de la médecine permettrait de montrer que l'indétermination ne distingue pas les troubles mentaux des troubles somatiques, qui y sont également sujets.

Une raison conduisant à croire qu'une stratégie somatique soit efficace pour relever le défi szaszien est que les stratégies de ce type ont été par le passé les plus susceptibles d'y parvenir. La stratégie psychiatrique employée par Torrey et Kendell, par exemple, devait montrer que les troubles mentaux sont des états pathologiques causés par des lésions au même titre que les troubles somatiques. Ils avaient le fardeau de localiser les lésions cérébrales qui étaient à l'origine des troubles mentaux, tout comme Wakefield doit localiser les mécanismes mentaux dysfonctionnels. Or la démonstration de lésions en cause pour les troubles mentaux n'a pas été faite.⁸⁹ Leur stratégie n'a donc pas permis de minimiser la différence entre troubles mentaux et somatiques ni de relever le défi. À l'inverse, la stratégie somatique a connu un plus grand succès. Cette stratégie avait été employée entre autres par Pies et Fulford qui rejetaient la conception szaszienne des troubles somatiques.

84. Cooper, Charlotte, *Fat Activism: A Radical Social Movement*, Bristol, Intellect Books, 2016, p. 1-316.

85. Steinberg, P. L., « 28 Reasons for a Light or Severe Headache and Nausea », *Fact sheet*, 2020.

86. World Health Organization (WHO), « Headache Disorders », *Fact sheet*, 2016.

87. Kingma, « Naturalist Account of Mental Disorder », p. 364.

88. Boorse montre aussi qu'il existe des enjeux légaux en médecine somatique analogues aux enjeux légaux en psychiatrie. Voir : Boorse, « Concepts of Health and Disease », p. 13-64.

89. Andreasen, *Brave New Brain*, p. 174 ; Szasz, Thomas, *Pharmacratie*, p. 1-263 ; American Psychiatric Association (APA), « American Psychiatric Association Statement on Diagnosis and Treatment of Mental Disorders » ; Wakefield, « Do the Challenges of Autism and Neurodiversity Pose an Objection to the Harmful Dysfunction Analysis? Reply to Denis Forest », p. 428.

Le succès de leur critique peut être attesté par la difficulté qu'a eue Szasz à fournir une réponse convaincante à leurs critiques. Szasz n'a pas répondu à la critique de Pies et a rétorqué à Fulford en attribuant toutes les difficultés en médecine à « L'État thérapeutique », un présupposé politique injustifié et largement critiqué.⁹⁰ Ayant été historiquement préférable à la stratégie psychiatrique, la stratégie somatique pourrait s'avérer encore aujourd'hui plus apte à relever le défi szaszien.

4.3 *Quelques problèmes potentiels*

La stratégie somatique permet de minimiser la différence entre les troubles mentaux et somatiques en acceptant qu'une part d'indétermination se glisse au sein des deux catégories de troubles. Certaines conséquences découlant de cette stratégie expliquent toutefois qu'elle n'ait pas été retenue. D'abord, certains philosophes croient que cette stratégie ne permet pas de relever le défi szaszien.⁹¹ Elle conduirait plutôt à la conclusion que tous les troubles, mentaux et somatiques, sont en réalité des états médicalisés : « cette stratégie semble mettre en doute le statut scientifique de toute la médecine plutôt que d'améliorer la crédibilité scientifique de la psychiatrie. Cela n'apaise pas, mais plutôt intensifie, les inquiétudes szasziennes à propos de la médicalisation des états normaux ».⁹² Cette stratégie semble conduire à la conclusion que la médecine est aussi illégitime que la psychiatrie.

En réalité, la stratégie somatique n'implique pas nécessairement que la psychiatrie et la médecine soient illégitimes. Même si cette stratégie élargit le scepticisme szaszien à toute la médecine, le scepticisme qu'elle contient n'implique pas l'illégitimité. Au contraire, le scepticisme szaszien a souvent été présenté comme une forme saine de scepticisme : Fulford affirmait que « le scepticisme a une place importante en philosophie. [...] Sans le scepticisme de Szasz et des autres, il n'y aurait pas de débats concernant les troubles mentaux ».⁹³ Douter également du statut de tous les troubles permet d'avoir un regard critique sur les pratiques actuelles, de reconnaître les biais dans la pratique et la théorie et d'établir une plus grande justice sociale pour les deux disciplines. C'est justement par la mise en doute des catégories diagnostiques que des états comme l'homosexualité ont été dépathologisés. Répondre sérieusement aux craintes évoquées par les sceptiques plutôt que de les ignorer est une étape essentielle pour que la psychiatrie soit plus scientifique.⁹⁴ Accepter l'indétermination ne conduit pas à considérer toutes les

90. Szasz, Thomas, « Reply to Fulford », dans Schaler, Jeffrey A (dir.), *Szasz Under Fire: A Psychiatric Abolitionist Faces his Critics*, Open Court Publishing, 2004, p. 96 ; Pies, « On Myths and Countermyths », p. 139-144.

91. Boorse, « Concepts of Health and Disease », p. 40.

92. Schramme, « Szasz's Legacy and Current Challenges in Psychiatry », p. 260.

93. Fulford, Kenneth William Musgrave, *Moral Theory and Medical Practice*, New York, Cambridge University Press, 1989, p. 257.

94. Schramme, « Szasz's Legacy and Current Challenges in Psychiatry », p. 267.

pratiques illégitimes, mais plutôt à adopter un scepticisme sain envers les troubles mentaux et somatiques. Par ailleurs, même si la stratégie somatique ne s'avère pas en mesure de relever le défi szaszien, cette faiblesse affligeait aussi les stratégies psychiatriques. Aucune stratégie ne serait dès lors capable de répondre au défi szaszien. L'impossibilité de relever ce défi ne peut pas constituer un critère pour préférer une stratégie à une autre.

Ensuite, même si la stratégie somatique permet de relever le défi szaszien en acceptant une part d'indétermination pour les troubles somatiques, elle nuirait à un autre objectif de l'analyse conceptuelle : celui de rendre compte de l'usage que font les professionnel.le.s du concept de trouble.⁹⁵ Si l'indétermination est acceptée, alors il n'est pas possible de rendre compte de certaines intuitions des professionnel.le.s, par exemple que la tristesse normale est différente des troubles dépressifs et que la stérilité est un trouble même pour une personne ne désirant pas d'enfants.⁹⁶ Une conception selon laquelle la dépression et la stérilité, comme beaucoup d'autres états, ne sont pas des troubles ne reflète pas l'usage du concept de trouble par les professionnel.le.s. Toutefois, rendre compte de l'usage n'est pas un objectif qui doive nécessairement être poursuivi. Cet objectif est même fondamentalement incompatible avec celui de relever le défi szaszien : formuler une conception qui permette de poursuivre ces deux objectifs en même temps n'est pas possible. Se projeter dans des époques antérieures de la psychiatrie permet de constater l'incompatibilité de ces deux objectifs. En cohérence avec l'analyse HD, les psychiatres des années 1800 croyaient que l'anorgasmie féminine, la drapetomanie et l'homosexualité étaient des troubles et des dysfonctions préjudiciables.⁹⁷ Or, si l'analyse conceptuelle formulée a pour objectif d'expliquer l'usage d'une notion de trouble qui s'applique à ces trois états, cette analyse peut difficilement écarter la critique sceptique selon laquelle ces troubles sont des états médicalisés. Rendre compte de l'usage, alors que dans l'usage se glissent des biais sociaux et politiques, amène une conception du trouble qui rend floue la distinction entre troubles et états médicalisés. Si l'objectif est de rendre compte des intuitions, d'expliquer les raisons pour lesquelles l'homosexualité ou l'autisme, par exemple, sont considérés comme des troubles à leurs époques respectives, alors il est difficile d'écarter en même temps les critiques affirmant que ces états ne sont pas des troubles. Dans ce contexte, même si la stratégie somatique ne permet

95. Forest, « Autistic Spectrum, Normal Variation, and Harmful Dysfunction », p. 434.

96. Wakefield, et Conrad, « Does the Harm Component of the Harmful Dysfunction Analysis need Rethinking? », p. 594-596.

97. Wakefield donne lui-même ces exemples de diagnostics erronés. Selon Wakefield, ce sont des dysfonctions préjudiciables dans un sens erroné de dysfonction. Voir : Wakefield, Jerome C., « From Ribot and Dupré to Spitzer and RDoC: Does the Harmful Dysfunction Analysis Possess Historical Explanatory Power? Reply to Steeves Demazeux », dans Faucher, Luc et Forest, Denis (dir.), *Defining Mental Disorder: Jerome Wakefield and His Critics*, MIT Press, 2021, p. 38.

pas de rendre compte des intuitions, cette inaptitude ne doit pas être interprétée comme indésirable. La stratégie somatique doit être considérée sérieusement si relever le défi szaszien demeure un objectif visé.

5. Conclusion

À la lumière des développements effectués dans cet article, une stratégie de type somatique pourrait s'avérer une solution envisageable pour relever le défi szaszien. Pour arriver à ce constat, la section 2 a explicité ce que signifie relever ce défi. C'est un objectif souvent poursuivi, mais rarement expliqué; cette section a permis de contribuer à l'explicitation de cet objectif sous-jacent. Il a été établi que relever ce défi signifie formuler une conception des troubles évitant la conclusion szaszienne selon laquelle la psychiatrie est illégitime. Le moyen privilégié pour le relever, choisi notamment par Wakefield, est de dresser une barrière entre les troubles mentaux et les états médicalisés pour montrer que les troubles mentaux et somatiques sont moins distincts que ce que laisse croire Szasz. La section 3 a établi à partir de deux critiques récentes que l'analyse HD fait face au problème de l'indétermination, c'est-à-dire que certains états pourraient être des états fonctionnels (états médicalisés) ou dysfonctionnels (troubles). La difficulté de distinguer les dysfonctions d'états apparentés comme de simples différences et des disparités développementales empêche l'analyse HD de montrer que les troubles mentaux sont des états dysfonctionnels comme les troubles somatiques. Ce problème sape la prétention de l'analyse HD à relever le défi szaszien. La section 4 a montré qu'employer une stratégie somatique pour relever le défi szaszien pourrait être préférable. Une stratégie somatique consisterait à rediriger le problème de l'indétermination vers les troubles somatiques afin de minimiser la différence entre troubles mentaux et somatiques. Ce type de stratégie, qui a été historiquement fécond pour relever le défi szaszien, peut puiser dans un large ensemble de cas médicaux. Même si certains philosophes croient que cette stratégie conduit à juger la médecine et la psychiatrie illégitimes et qu'elle nuit à l'objectif de l'analyse conceptuelle de rendre compte des intuitions, ces difficultés sont moins graves qu'il n'y paraît. En somme, ce texte a proposé une nouvelle stratégie pour relever le défi szaszien qui pourrait se révéler préférable à la stratégie actuellement employée par les philosophes comme Wakefield.

La classification des maladies entre faits et valeurs : le cas de l'obésité

Pierre-Olivier Méthot

Volume 49, numéro 1, printemps 2022

La philosophie de la médecine et de la psychiatrie : quels enjeux après le « tournant épistémologique » ?

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/1090264ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/1090264ar>

[Aller au sommaire du numéro](#)

Éditeur(s)

Société de philosophie du Québec

ISSN

0316-2923 (imprimé)

1492-1391 (numérique)

[Découvrir la revue](#)

Citer cet article

Méthot, P.-O. (2022). La classification des maladies entre faits et valeurs : le cas de l'obésité. *Philosophiques*, 49(1), 61–80. <https://doi.org/10.7202/1090264ar>

Résumé de l'article

L'obésité est aujourd'hui reconnue par de nombreuses associations médicales comme un état pathologique. Dans cet article, je m'intéresse d'abord à la construction des entités nosologiques avant d'aborder les étapes ayant conduit à la médicalisation de l'obésité au siècle dernier. J'examine ensuite les principales approches en philosophie de la médecine pour déterminer si elles offrent des arguments qui sont en faveur ou qui vont à l'encontre de la thèse selon laquelle l'obésité est une maladie. Je soutiens que l'approche naturaliste, plus sensible aux données des sciences biomédicales, échoue à spécifier en quoi l'obésité serait une maladie et que si l'approche normativiste y parvient mieux, c'est au prix d'une permissivité dont on peut craindre les dérives. Néanmoins, cette dernière permet de mettre en évidence la part sociale et biologique des pathologies dans leur identification en tant que pathologies. Ma conclusion rejoindra celle de Hofmann : les raisons avancées pour soutenir que l'obésité constitue une maladie au sens propre sont principalement de nature pragmatique.

La classification des maladies entre faits et valeurs : le cas de l'obésité

PIERRE-OLIVIER MÉTHOT

Université Laval, Centre interuniversitaire de recherche
sur la science et la technologie & Centre nutrition,
santé et société (NUTRISS)

RÉSUMÉ — L'obésité est aujourd'hui reconnue par de nombreuses associations médicales comme un état pathologique. Dans cet article, je m'intéresse d'abord à la construction des entités nosologiques avant d'aborder les étapes ayant conduit à la médicalisation de l'obésité au siècle dernier. J'examine ensuite les principales approches en philosophie de la médecine pour déterminer si elles offrent des arguments qui sont en faveur ou qui vont à l'encontre de la thèse selon laquelle l'obésité est une maladie. Je soutiens que l'approche naturaliste, plus sensible aux données des sciences biomédicales, échoue à spécifier en quoi l'obésité serait une maladie et que si l'approche normativiste y parvient mieux, c'est au prix d'une permissivité dont on peut craindre les dérives. Néanmoins, cette dernière permet de mettre en évidence la part sociale et biologique des pathologies dans leur identification en tant que pathologies. Ma conclusion rejoindra celle de Hofmann : les raisons avancées pour soutenir que l'obésité constitue une maladie au sens propre sont principalement de nature pragmatique.

MOTS CLÉS : obésité, médicalisation, classification, maladie, santé, naturalisme, normativisme

ABSTRACT — Obesity is now recognized by many medical associations as a pathological condition. In this article, I first focus on the construction of nosological entities before discussing the stages that led to the medicalization of obesity in the last century. I then examine the main approaches in the philosophy of medicine to determine whether they offer arguments in favor of, or against, the thesis that obesity is a disease. I argue that the naturalistic approach, which is more sensitive to biomedical data, fails to specify in what way obesity would be a disease; and that if the normativist approach succeeds better, it is at the cost of a permissiveness from which we can fear the excesses. Nevertheless, the latter makes it possible to highlight the social and biological part of pathologies in their identification as pathologies. My conclusion will be similar to that of Hofmann : the reasons put forward for arguing that obesity is a disease in the proper sense are mainly pragmatic in nature.

KEY WORDS : obesity, medicalization, classification, disease, health, naturalism, normativism

1. Introduction¹

Selon l'Organisation mondiale de la santé (OMS), le nombre de cas d'obésité aurait triplé dans le monde depuis 1975² et la situation aurait atteint le stade « épidémique » en 1997. L'obésité est associée à de nombreuses pathologies chroniques; elle accroît en particulier le risque de développer du diabète de type 2 et de l'hypertension. Elle est aussi associée à différentes formes de cancers et aux maladies cardiovasculaires. Les personnes obèses voient généralement leur espérance de vie réduite de 7 à 20 ans et font souvent l'objet de discrimination et de stigmatisation en raison de leur apparence physique, un phénomène aujourd'hui qualifié de « grossophobie »³ ou de « *fat shaming* ».⁴ En plus d'accroître les besoins de ressources en santé, l'obésité constitue de nos jours un problème de santé publique.⁵

L'obésité est définie par l'OMS comme une « accumulation anormale ou excessive de graisse corporelle qui peut nuire à la santé ».⁶ Son diagnostic est établi en fonction de la mesure de l'indice de masse corporelle (IMC): il y a *surpoids* quand l'IMC est égal ou supérieur à 25 et il y a *obésité* quand l'IMC est égal ou supérieur à 30. Un IMC supérieur à 40 correspond à un cas d'obésité dite *morbide*.⁷ De nos jours, l'obésité est considérée comme une maladie par de nombreuses associations médicales, en particulier en Amérique du Nord et en Europe. Elle est également reconnue en tant que maladie à l'international par les principaux systèmes de classification des maladies.

Mais l'obésité est-elle une maladie au même sens que la tuberculose ou le cancer? Sur ce point, les avis divergent.⁸ Pour les défenseurs du statut de maladie de l'obésité, la positionner comme telle conduit à une meilleure

1. Ce texte a d'abord été préparé pour une conférence donnée à l'occasion d'une journée de formation organisée par le Département de nutrition de l'Université de Montréal, le 12 mars 2021. Pour leur aide précieuse dans la recherche bibliographique sur le thème de l'obésité et pour leur relecture constructive, je remercie Marianne Guyard, Félix Desrosiers et Maxime F.-Giguère. Merci également à Luc Faucher, à Élodie Giroux, à Anne-Marie Gagné-Julien ainsi qu'aux évaluateurs anonymes pour leurs commentaires critiques qui ont permis d'améliorer la version définitive de ce texte. Ce travail a été rendu possible par une subvention du CRSH pour les chaires de recherche du Canada.

2. <https://www.who.int/fr/news-room/fact-sheets/detail/obesity-and-overweight>

3. Zamberlan, Anne, *Coup de gueule contre la grossophobie*, Paris, Gallimard, 1994; Deydier, Gabrielle, *On ne naît pas grosse*, Éditions Goutte d'or, 2017.

4. Farrell, Amy Erdman, *Fat Shame: Stigma and the Fat Body in American Culture*, New York, New York University Press, 2011.

5. Hofmann, Björn, « Obesity: its Status as a Disease », *eLS*, John Wiley, p. 1-8.

6. <https://www.who.int/fr/news-room/fact-sheets/detail/obesity-and-overweight>

7. L'IMC correspond au poids de la personne divisé par le carré de la taille, exprimé en kg/m². D'autres mesures existent pour les enfants.

8. Heshka, S., Allison, D. B. « Is Obesity a Disease? », *International Journal of Obesity*, vol. 25, p. 1401-1404; Kilov, D. Kilov, G., « Philosophical Determinants of Obesity as a Disease », *Obesity Reviews*, vol. 19, 2017, p. 41-48.

prise en charge et permet aux assurances (en particulier aux États-Unis) de couvrir les traitements comme la chirurgie bariatrique ou les traitements pharmacologiques visant la perte de poids. Or si l'obésité a reçu l'appellation de « maladie », des voix se font également entendre afin de réduire la médicalisation de cet état de santé,⁹ qui serait d'abord un facteur de risque et non une maladie.¹⁰ De plus, des études ont montré que la classification de l'obésité comme maladie n'a pas conduit à une amélioration de l'état de santé des personnes obèses : faire de l'obésité une maladie renvoie l'image d'un dysfonctionnement organique en plus d'encourager la perception que le poids d'une personne ne saurait être modifié.¹¹ Qui plus est, ces personnes désignées comme « malades » risquent de concevoir la perte de poids comme une impossibilité.

Il ne va pas non plus de soi que la classification de l'obésité comme maladie soit universellement acceptée par les personnes qui en souffrent ; leur état organique n'est pas forcément un frein à l'atteinte de leurs buts vitaux, même s'il s'écarte des normes (esthétiques, morales) en vigueur. Si la classification de l'obésité autorise une prise en charge par le système de santé, rien ne garantit que la médicalisation de comportements jugés déviants par la société en considérant ces personnes comme malades ne va pas aussi accentuer leur stigmatisation. Des recherches récentes ont d'ailleurs montré que le paradigme de la santé centrée sur le poids (*Weight-Centered Health Paradigm*) et la « guerre contre l'obésité » ont pour conséquence de favoriser des environnements qui encouragent la phobie du gras et l'oppression, ce qui, en retour, contribue à réduire la qualité de vie des personnes catégorisées comme obèses.¹²

Après avoir survolé l'histoire des classifications médicales et la création des entités nosologiques (partie 2), j'aborderai dans cet article les étapes ayant conduit à la médicalisation de l'obésité au siècle dernier (partie 3). Enfin, j'examinerai les principales approches en philosophie de la médecine (naturalisme, normativisme) pour voir si elles offrent des arguments qui sont en faveur, ou qui vont à l'encontre de la thèse selon laquelle l'obésité est une maladie (partie 4). Nous verrons que l'approche naturaliste, plus sensible aux données des sciences biomédicales, échoue à spécifier en quoi

9. Basdevant, Arnaud, « L'obésité : origine et conséquences d'une épidémie », *Compte rendus biologies*, vol. 329, 2006, p. 562-569.

10. Schwartz, Peter H., « Risk and Disease », *Perspectives in Biology and Medicine*, vol. 51, n° 3, 2008, p. 320-334.

11. Hoyt, Crystal L., Burnette, Jeni L. et Auster-Gussman, Lisa, « 'Obesity is a Disease' : Examining the Self-Regulatory Impact of this Public Health Message », *Psychological Science*, vol. 25, n° 4, 2014, p. 997-1002.

12. O'Hara, Lily et Taylor, Jane, « What's Wrong with the "War on Obesity" A Narrative Review of the Weight-Centered Health Paradigm and Development of the 3C Framework to Build Critical Competency for a Paradigm Shift », *SAGE OPEN*, vol. 8, n° 2, April 2018 : 10.1177/2158244018772888.

l'obésité serait une maladie et que si l'approche normativiste y parvient mieux, c'est au prix d'une permissivité dont on peut craindre les dérives. Néanmoins, l'approche normativiste permet de mettre en lumière le caractère historique et construit de nos classifications médicales. Ma conclusion rejoindra donc celle avancée par le bioéthicien Bjørn Hofmann : les raisons avancées pour soutenir que l'obésité constitue une maladie au sens propre sont principalement de nature pragmatique.¹³ Si cette justification a pu paraître insuffisante aux yeux de certains,¹⁴ cette voie me paraît plus susceptible de rendre justice au statut particulier de l'obésité — entre facteur de risque et maladie — et de mettre en évidence la part sociale et biologique des pathologies dans leur identification en tant que pathologies.

2. La classification des maladies : un survol historique

Durant leurs études, les futurs médecins apprennent à reconnaître et à classer les maladies : diabète, cancer, épilepsie, tuberculose, sida, COVID-19, etc., et à distribuer les patients qu'ils rencontrent selon qu'ils appartiennent à l'une ou à l'autre. Ce processus repose sur l'existence de catégories de maladies, que l'on appelle des « catégories diagnostiques » ou encore des « entités nosologiques ». Ces catégories sont au cœur du dispositif médical. Le diagnostic est essentiel, car il permet d'individualiser la maladie et de la faire exister sous une forme susceptible de recevoir un traitement.¹⁵ Grâce aux catégories diagnostiques, les patients « deviennent » diabétiques, épileptiques, obèses, etc. Recevoir un diagnostic permet ainsi à l'individu d'occuper le rôle du malade (« *sick role* ») dans la société et, notamment, de s'extraire des obligations de la vie courante, comme celle d'aller au travail, afin de recevoir des soins.¹⁶

Le mot « nosologie » vient du grec *nosos*, qui veut dire « maladie », et *logos*, qui veut dire « science ». La nosologie médicale vise à mettre en ordre les différents signes et symptômes, à déchiffrer la maladie et à proposer un tableau d'ensemble des différentes pathologies. Son objectif : réunir les cas semblables à partir de l'examen des différences et des similitudes et, ce faisant, clarifier la terminologie médicale en vigueur. La pratique consistant à délimiter les entités nosologiques est ancienne : déjà au 18^e siècle, les médecins classent les maladies en genres et en espèces sur le modèle de la bota-

13. Hofmann, « Obesity: its Status as a Disease » ; Hofmann, Bjørn, « Obesity as a Socially Defined Disease: Philosophical Considerations and Implications for Policy and Care », *Health Care Analysis*, vol. 24, 2017, p. 86-100.

14. Oliver, J. Eric, « The Politics of Pathology: How Obesity Became an Epidemic Disease », *Perspectives in Biology and Medicine*, vol. 49, n° 4, p. 611-627.

15. Rosenberg, Charles E., « Introduction. Framing Disease: Illness, Society, and History », dans Rosenberg, Charles E. et Golden, Janet (dir.), *Framing Disease: Studies in Cultural History*, Rutgers, Rutgers University Press, 1993, p. xiii-xxvi.

16. Parsons, Talcott, *Essays in Sociological Theory*, New York, Free Press of Glencoe, 1954.

nique et de la zoologie.¹⁷ En France, c'est le médecin François Boissier de Sauvages (1706-1766) qui, le premier, a tâché de répartir les maladies dans un schéma classificatoire fondé sur les symptômes des maladies (1731).¹⁸ Son système visait à remplacer les classifications anciennes héritées de la médecine hippocratique et galénique fondées sur les quatre humeurs (maladies sanguines, bilieuses, mélancoliques, etc.). Le système de Sauvages comprenait 10 classes, 295 genres et 2400 espèces de maladies.¹⁹ Un individu pouvait ainsi souffrir de fièvre (*classe*) intermittente (*ordre*) éphémère (*genre*) avec sueur (*espèce*).

S'inspirant du médecin anglais Thomas Sydenham (1624-1689), le travail de Sauvages sera poursuivi, entre autres, par Philippe Pinel (1745-1826), le représentant le plus connu de la médecine classificatrice des 18^e et 19^e siècles. Ainsi écrit-il : « Une maladie étant donnée, [il faut] déterminer son vrai caractère et le rang qu'elle doit occuper dans un tableau nosologique. [...] Il faut distribuer toutes les maladies connues en classes, en ordre, en genre, en espèces, à l'exemple des botanistes. »²⁰

Les systèmes classificatoires aident à comprendre, prévenir, diagnostiquer et pronostiquer la maladie. Cependant, ils ont aussi très souvent fait l'objet de différentes critiques. On peut se demander par exemple si les maladies sont, comme les animaux et les plantes, des « êtres » qui se laissent classer en genres et en espèces, ou s'il ne faut pas plutôt les considérer comme des déséquilibres affectant tout l'organisme : c'est la critique de « l'ontologie » par le médecin et polémiste François Broussais (1772-1838). En effet, comme la plupart des maladies affectent l'organisme dans son ensemble, il a longtemps semblé difficile de les individualiser dans des catégories précises. C'est ce que défendait le médecin Jean Georges Cabanis (1757-1808), pour qui il fallait cesser de découper les maladies en entités morbides, car l'organisme forme un tout indécomposable : « On retrouve partout des parties de tous les ordres et de tous les genres, qui entrent comme éléments dans les divers organes. Les muscles contiennent des artères, des veines, des nerfs ; les tuniques des artères présentent des nerfs, des veines, et vraisemblablement aussi des fibres musculaires, ainsi du reste. C'est suivant

17. Dagognet, François, *Le catalogue de la vie*, Paris, Presses universitaires de France, 1970.

18. Boissier de Sauvages, François, *Nouvelles classes de maladies, disposées dans un ordre semblable à celui des botanistes, comprenant les genres, les espèces*, d'Avanville, 1731.

19. Kacprzak, Alicja, « La nomenclature médicale de François Boissier de Sauvages en tant que pré-terminologie du XVIII^e siècle : point de vue linguistique », *Cédille : revista de estudios franceses*, vol. 10, p. 193-205.

20. Pinel, Philippe, *Nosographie philosophique ou la méthode de l'analyse appliquée à la médecine*, Paris, Madaran, 1998. Texte cité par Dagognet, François, « Nosologie », dans Lecourt, Dominique (dir.), *Dictionnaire de la pensée médicale*, Paris, Presses universitaires de France, 2004, 794-797, p. 794 ; voir aussi, Foucault, Michel, *Les mots et les choses*, Paris, Gallimard, 1966.

l'expression d'Hippocrate un cercle où l'on ne connaît ni commencement ni fin. »²¹

Une autre objection consiste à dire que l'extension du concept de maladie se modifie au fur et à mesure que de nouvelles entités nosologiques sont construites et que, par conséquent, on peut douter de la conformité à la nature de nos classifications médicales. Depuis l'Antiquité, par exemple, les diabétiques ont été tour à tour ceux qui boivent et urinent beaucoup (Arétée de Cappadoce), ceux qui ont du sucre dans les urines (Willis), ceux qui ont un taux de sucre trop élevé dans le sang (Bernard). Au siècle dernier, les patients souffrant de diabète sont caractérisés par une production insuffisante d'insuline.²² L'ajustement périodique des seuils pour le cholestérol, la glycémie ou la pression artérielle a également contribué à redéfinir les frontières des entités nosologiques, une évolution des normes et des savoirs qui montre que les classifications s'inscrivent dans un contexte historique, social et politique particulier, et qu'elles sont flexibles et changeantes.²³

Mais, outre ce type d'objections et la mise en pratique des schémas classificatoires de plus en plus complexes, la difficulté principale est ailleurs : sur quoi fonder les classifications nosologiques ? Les maladies ont-elles des caractéristiques essentielles qui pourraient permettre de les distinguer entre elles ? Doit-on fonder la nosologie sur les symptômes ou sur les causes internes et externes de la maladie ?

L'histoire montre que les fondements des classifications médicales (comme les entités nosologiques qui les composent) ont évolué au fil du temps : si la nosologie est d'abord fondée sur les symptômes (Sydenham, Sauvages), à la suite de l'essor de la médecine hospitalière, qui rend possible la comparaison des cas, elle s'appuie à partir du 19^e siècle sur la distinction entre les symptômes rapportés par le patient et les signes cliniques obtenus, par exemple grâce à l'utilisation du stéthoscope.²⁴ Or comme l'exprimait déjà l'épidémiologiste anglais William Farr (1807-1883), « le classement est une méthode de généralisation », et chaque spécialité médicale peut donc établir ses propres groupes de maladies. Ainsi, « plusieurs classifications peuvent être employées avec avantage, et le médecin, l'anatomopathologiste ou le juriste peuvent légitimement [...] classer les maladies et les causes de décès de la façon qu'ils jugent la plus apte à faciliter leurs recherches et à donner des résultats généraux ».²⁵

21. *Coup d'œil sur les révolutions et sur la réforme de la médecine*, t. 1, 1804, p. 273. Cité dans Dagognet, « Nosologie », p. 795.

22. Lemoine, Maël, *Introduction à la philosophie des sciences médicales*, Paris, Hermann, 2017.

23. Sinding, Christiane, « Catégories de médecins, catégories de malades », *Sciences sociales et santé*, vol. 17, n° 2, 1999, p. 23-29.

24. Ackercknecht, Erwin H., *La médecine hospitalière à Paris*, Paris, Payot, 1986.

25. Farr, William, cité dans *Classification statistique internationale des maladies et des problèmes de santé connexes*, Dixième révision, Genève, Organisation mondiale de la Santé, 2008, p. 16.

À l'époque de Farr, l'utilité d'une classification uniforme des maladies et des causes de décès est néanmoins progressivement reconnue. Ainsi en 1853, à la suite du premier Congrès international de statistiques, un comité charge Farr de préparer « une nomenclature uniforme » qui serait applicable à tous les pays. Deux ans plus tard, Farr propose un schéma général dans lequel il distingue les maladies selon cinq critères : maladies épidémiques, constitutionnelles (ou générales), locales, liées au développement et d'origine traumatique.²⁶ Ce second congrès retiendra l'idée d'une distinction entre maladies générales et maladies locales, ainsi que le principe d'un classement des maladies suivant leur localisation anatomique. La nomenclature médicale sera périodiquement révisée par la suite puis placée sous la gouverne de l'OMS, à partir de 1946.

Au 20^e siècle, les classifications médicales s'appuient tour à tour sur les savoirs bactériologiques (présence et espèces de microbes), sur la génétique et, plus récemment, sur la génomique (mutations génétiques), sans rompre avec l'idée d'une classification fondée sur l'étiologie. Pourtant, l'approche descriptive n'a pas disparu : les psychiatres travaillent encore avec des classifications dites « a-théoriques »,²⁷ c'est-à-dire qui ne reposent pas sur la recherche des causes, mais sur l'identification de symptômes cliniques. Il existe plusieurs listes et systèmes de classifications des maladies qu'utilisent régulièrement les médecins. L'OMS publie et actualise la *Classification internationale des maladies* (CIM), qui existe depuis la fin du 19^e siècle. Dans le domaine des troubles mentaux, les psychiatres nord-américains travaillent à partir du *Manuel diagnostique et statistique des troubles mentaux* (DSM) depuis les années 1980 (même si la première édition du DSM remonte à 1952).

Certaines entités morbides ont suscité la controverse et conduit à l'accusation de « (sur)médicalisation » de problèmes sociaux et à l'élargissement, injustifié selon certains, du domaine biomédical à la vie des individus.²⁸ À titre d'exemple, on pourrait citer le déficit d'attention ou l'anxiété sociale, des troubles désormais rangés dans le DSM et qui s'accompagnent d'ordonnances pharmaceutiques. Mais est-ce que le trouble oppositionnel chez l'enfant ou l'adolescent est une construction sociale ou un fait naturel ? Et qu'en est-il de la fatigue chronique, de l'alcoolisme, de la dysfonction sexuelle ou de l'obésité ? Ces entités permettent-elles de découvrir une réalité pathologique sous-jacente ou sont-elles des constructions

26. London Registrar of England and Wales (1856), *Sixteenth Annual Report*, 1856, p. 73.

27. Murphy, Dominic, *Psychiatry in the Scientific Image*, Boston, MIT Press, 2006

28. Illitch, Ivan, « The Medicalization of Life », *Journal of Medical Ethics*, vol. 1, n° 2, 1975, p. 73-77. Conrad, Peter, « Medicalization and Social Control », *Annual Review of Sociology*, vol. 18, 1992, p. 209-232. Pour une critique, voir Sholl, Jonathan, « The Muddle of Medicalization : Pathologizing or Medicalizing ? », *Theoretical Medicine and Bioethics*, vol. 38, no. 4, 2017, p. 265-278.

mentales, voire le résultat d'une stratégie savamment orchestrée par l'industrie pharmaceutique ?²⁹

Ces débats pourraient sembler avoir plus de prise sur les troubles mentaux que sur les maladies somatiques. Or le cas de l'obésité montre que la situation n'est pas propre aux troubles mentaux. Selon l'Association médicale canadienne, « L'obésité est une maladie chronique complexe dans laquelle la graisse corporelle anormale ou excessive (adiposité) nuit à la santé, augmente le risque de complications médicales à long terme et réduit la durée de vie ».³⁰ Elle s'inscrit également dans un schéma classificatoire arborescent, un héritage de la médecine classificatrice des 18^e et 19^e siècles. L'OMS la classe dans la CIM-10-CA : « Maladies endocriniennes, nutritionnelles et métaboliques ». Considérée d'abord comme facteur de risque, l'obésité est devenue une maladie (et même une maladie « épidémique ») et se trouve aujourd'hui aux côtés d'autres maladies chroniques et nutritionnelles. Or il n'en a pas toujours été ainsi, et l'histoire de la « médicalisation de l'obésité »³¹ permet de trouver certains jalons du processus ayant conduit à cette nouvelle entité nosologique.

3. La médicalisation de l'obésité

Le mot obésité vient du latin *obesitas* qui dérive du verbe *edere* qui signifie « manger ». Les représentations culturelles des personnes en situation de surpoids pondéral ont profondément évolué au fil du temps (l'historien Georges Vigarello parle des « métamorphoses du gras »).³² L'histoire de l'art, par exemple, nous renvoie une image valorisante des rondeurs, autrefois symbole de richesse et de pouvoir, appréciées esthétiquement. La célèbre Vénus de Willendorf est sans doute l'exemple le plus connu (même s'il reste sujet à débat), mais les œuvres du peintre colombien Fernando Botero offrent des exemples plus contemporains.³³

29. Conrad Peter et Leiter, Valerie, « Medicalization, Markets and Consumers », *Journal of Health and Social Behavior*, vol. 45, 2004, p. 158-176. L'exemple du « Viagra rose » (commercialisé sous la marque Addyl) est souvent évoqué : après avoir développé ce produit, les compagnies pharmaceutiques ont eu à convaincre la communauté médicale que la dysfonction sexuelle féminine était un phénomène pathologique. La création de nouvelles entités nosologiques à la suite du développement d'un traitement est connue sous le nom de « *disease mongering* ».

30. Wharton, Sean, Lau, David, C. W., Vallis, Michael et coll., « L'obésité chez l'adulte : ligne directrice de pratique clinique », *Journal de l'association médicale canadienne*, vol. 192, n° 49, p. E1757-E1775.

31. Selon Conrad, la médicalisation est le « processus par lequel des problèmes non médicaux sont définis et traités comme médicaux [...] ». Il comprend « tous les problèmes non médicaux qui en viennent à être définis en termes médicaux ». Voir, Conrad, « Medicalization and Social Control », p. 211 ; je traduis.

32. Vigarello, Georges, *Les métamorphoses du gras : histoire de l'obésité*, Paris, Seuil, 2010.

33. Woodhouse, Rosalind, « Obesity in Art: A Brief Overview », dans Korbonits, Marta (dir.), *Obesity and Metabolism*, Karger, 2008, p. 271-286.

3.1 Le statut de l'obésité en question

Dans l'Antiquité, les médecins grecs (Hippocrate, Galien) prescrivent aux individus en surpoids la pratique d'exercices physiques intenses (p. ex. la lutte) pour ramener leur corps à un « état modéré ». Au Moyen Âge, l'obésité sera associée au péché de gourmandise (le « glouton médiéval »), mais les famines récurrentes vont conduire à valoriser de fortes statures. En fait, de l'Antiquité à la période classique (17^e siècle), l'obésité n'est généralement pas conçue comme une maladie (ni même comme le symptôme d'une pathologie), mais comme une infirmité, une anomalie, un écart à la norme corporelle en vigueur. À l'époque classique, l'obésité apparaît comme une « dysharmonie esthétique », une « déformation corporelle » qui serait le résultat d'un excès de graisse produit par un mode de vie excessivement sédentaire ou une alimentation trop abondante. Ce faisant, l'obésité ne nécessite pas d'intervention de la part du médecin soignant, une conception très éloignée de nos schèmes de pensée actuels orientés sur l'action et la prévention de l'obésité (régime, chirurgie, etc.).

Malgré cela, l'obésité intrigue et son statut (normal ou pathologique) est discuté dans les dissertations médicales au 18^e siècle. Parmi les questions soulevées : faut-il soigner les personnes obèses ? À quelles maladies ces personnes sont-elles exposées ? On s'interroge sur sa nature : faut-il la considérer comme une pathologie ou comme un état (c'est-à-dire un facteur de risque) favorisant l'émergence de diverses pathologies ? Il faut dire qu'au 18^e siècle, l'obésité est liée en particulier à une maladie chronique douloureuse : la goutte. Mais la médecine de l'époque, même si elle s'interroge sur son statut et ses causes, se contente en général de la classer dans des systèmes classificatoires, d'enregistrer ses manifestations chez les individus.³⁴

Au 19^e siècle, le statut de l'obésité amorce son virage vers la médicalisation. Le développement de la nutrition humaine s'efforce de préciser les mécanismes liés à la digestion des aliments. On observe déjà à cette époque que les personnes obèses ne sont pas forcément de grands mangeurs, contrairement à une croyance encore répandue de nos jours. On invoque alors d'autres causes : l'hérédité, mais aussi le tissu cellulaire graisseux qu'on associe au symptôme. C'est en particulier grâce à la systématisation de l'autopsie de patients en surpoids que s'accrédite peu à peu l'idée d'une altération organique des tissus adipeux du corps qui serait à l'origine de l'obésité.³⁵ La généralisation de l'examen clinique (Bichat) va ainsi permettre de localiser le « siège » de la maladie dans ce tissu adipeux, qui donne son unité à

34. Rissoni Dos Santos, A. L., « Obésité », dans Lecourt, Dominique (dir.), *Dictionnaire de la pensée médicale*, Paris, Presses universitaires de France, 2004, p. 801-805.

35. Exemples d'ouvrages sur l'obésité au 19^e siècle : Alard, Marie Joseph, *Du siège et de la nature des maladies, nouvelles considérations touchant la véritable action du système absorbant dans les phénomènes de l'économie animale*, 1821 ; de La Panouse, Léon, *Traité sur l'embonpoint ou obésité, moyens de le prévenir et de le combattre*, 1837.

l'entité anatomopathologique. La médecine cherchera alors à mettre en évidence les processus anatomophysiologiques à l'œuvre derrière ce phénomène. L'obésité bascule ainsi dans le domaine pathologique: c'est le début d'une conception médicale moderne de l'obésité.³⁶ Signe d'un changement qui s'opère dans la façon de conceptualiser l'obésité, le gastronome français Jean Anthelme Brillat-Savarin (1755-1826) y consacre un chapitre de son ouvrage, *La physiologie du goût*.³⁷ Il identifie quatre causes à l'obésité qui, encore aujourd'hui, évoquent notre rapport complexe à l'alimentation, au style de vie et à l'obésité.³⁸

Avec le développement de la psychologie et de la psychanalyse, vers la fin du 19^e et au tournant du 20^e siècle, en particulier en France, la médecine va aussi promouvoir une conception de l'obésité comprise comme le symptôme de troubles nerveux. On fait alors l'hypothèse d'une relation entre troubles émotionnels et dérèglements alimentaires qui pourraient conduire à l'obésité.³⁹ Aux plans social et culturel, à la même époque, l'obésité commence à être défavorablement perçue dans la société, un phénomène qui va concourir à sa médicalisation ultérieure. Elle apparaît souvent comme le signe d'un échec à contrôler ses pulsions (*akrasia*), et donc comme une faiblesse du caractère individuel (un argument aujourd'hui encore évoqué et qui n'exprime pas souvent un prétendu « manque de volonté »). Au même moment, la norme esthétique de la minceur commence à s'installer dans les mentalités, notamment en France,⁴⁰ alors qu'aux États-Unis l'obésité est le signe d'appartenance à une classe sociale caractérisée par une forte immigration (p. ex. les Irlandais) et dotée d'un faible statut socio-économique.⁴¹

C'est véritablement au tournant du siècle dernier, lorsque des sociétés d'assurances nord-américaines (la Metropolitan Life Insurance Company) établissent des liens statistiques entre la corpulence des individus et l'espé-

36. Rissoni Dos Santos, « Obésité ».

37. Brillat-Savarin, Jean Anthelme, *Physiologie du goût*, Sautelet, 1825.

38. Les causes de l'obésité selon Brillat-Savarin sont: (1), la « nature » des individus ([les prédispositions]): « Certaines [personnes] sont prédestinées, et les puissances digestives élaborent une plus grande quantité de graisse »; (2) l'absence d'activité physique: « Trop de sommeil et trop peu d'activité physique »; (3) l'alimentation (quantitatif): « L'excès du boire et du manger » et (4), l'alimentation (qualitatif): « Les farines dont l'homme fait la base de sa nourriture journalière ». Cité dans Poulain, Jean-Pierre, « Éléments pour une histoire de la médicalisation de l'obésité », *Obésité*, vol. 3, 7-16, p. 8.

39. Voir Leven, Gabriel, *L'obésité et son traitement*, Paris, A. Joanin, 1905; Heckel, Francis, *De l'émotion aux troubles nutritifs. La névrose d'anxiété et les états d'émotivité anxieuse*, Paris, Masson, 1911.

40. Voir Béraud, Henri, *Le martyre de l'obèse*, Paris, Albin Michel, 1922.

41. Rasmussen, Nicholas, « Downsizing Obesity: On Ancel Keys, the Origins of BMI, and the Neglect of Excess Weight as a Health Hazard in the United States from the 1950s to 1970s », *Journal of the History of Behavioral Sciences*, vol. 55, 2019, p. 299-318.

rance de vie que l'obésité devient un problème de santé publique.⁴² On a observé que les personnes à plus forte corpulence avaient une espérance de vie plus faible que la population en général ainsi que des taux de morbidité supérieurs. Par la suite, on a cherché à déterminer les pathologies associées à l'obésité qui pourraient contribuer à la diminution de l'espérance de vie.⁴³ Toujours au début du 20^e siècle s'opère, dans les pays industrialisés, la « transition épidémiologique ». On passe alors d'une mortalité et d'une morbidité étroitement liées aux maladies infectieuses (tuberculose, syphilis) à une morbidité et une mortalité liées aux maladies chroniques comme le diabète de type 2, l'hypertension artérielle ainsi que différentes formes de cancer et de maladies de la sénescence.⁴⁴

3.2 Du facteur de risque à la maladie : vers un tournant quantitatif

La médicalisation de l'obésité s'accélère en particulier durant la deuxième moitié du 20^e siècle. Plusieurs acteurs et facteurs vont concourir et s'associer pour faire de l'obésité une maladie au sens propre, et non seulement un facteur de risque. Pour devenir une question de santé publique, la science de l'obésité doit d'abord s'organiser. Son institutionnalisation passe par la création de sociétés savantes (National Obesity Society, American Society of Bariatric Physicians, Association for the Studies of Obesity), de revues spécialisées (*International Journal of Obesity*, *Obesity Research*, *Obesity and Metabolism*) et par l'organisation de congrès et de groupes de pression (*The Obesity Society*). Le premier congrès international a lieu à Londres en 1974. Le *International Journal of Obesity* sera créé trois ans plus tard. En 1986, l'International Association for the Study of Obesity est fondée. La même année, l'OMS crée une « *International Obesity Task Force* » et désignera l'obésité comme une « épidémie » en 1997, tout en lui conférant le statut de « maladie ». Le Parlement européen fera de même en 2016, et plusieurs associations médicales (AMA, 2013) lui ont depuis emboîté le pas.

Il est important de noter que les développements techniques réalisés durant les années 1950-60 vont aussi contribuer à diffuser l'idée que l'obésité est une maladie qu'on peut sinon guérir, du moins contrôler : techniques de liposuccion, dérivation intestinale, gastroplastie, chirurgies bariatriques. Ces interventions médicales avaient été précédées par une innovation technique relativement simple, vers la fin du 19^e siècle, qui allait permettre de connaître rapidement le poids de la personne et de réaliser des comparaisons

42. Rasmussen, « Downsizing Obesity: On Ancel Keys, the Origins of BMI, and the Neglect of Excess Weight as a Health Hazard in the United States from the 1950s to 1970s ».

43. Poulain, Jean-Pierre, *Sociologie de l'obésité*, Paris, Presses universitaires de France, 2009.

44. Omran, Abdel R., « The Epidemiologic Transition: A Theory of the Epidemiology of Population Change », *Milbank Quarterly*, vol. 39, 1971, p. 509-538.

interindividuelles : l'introduction de la balance dans le cabinet médical.⁴⁵ Du point de vue pharmacologique, on recherche également des molécules capables d'accroître la dépense énergétique du patient ou de contrôler l'appétit et par là, le poids.

Avec le développement par les compagnies d'assurance de tables standardisées concernant le poids idéal et souhaitable par rapport à la grandeur, la question du poids et de son rapport à la santé des individus prend un tournant quantitatif. Le physiologiste, nutritionniste et épidémiologiste américain Ancel Keys (1904-2004), très critiqué par la suite, aura joué un rôle important dans ce sens.⁴⁶ Dans la foulée de l'étude de cohorte épidémiologique de Framingham (Boston), il lance en 1958 « L'Étude des sept pays » (États-Unis, Finlande, Pays-Bas, Italie, Yougoslave, Grèce et Japon), une étude longitudinale qui a pour but d'étudier les liens entre les régimes alimentaires et les maladies cardiovasculaires. Alors qu'il est d'abord opposé à l'utilisation de l'indice de masse corporelle (IMC) — un indice construit par le démographe et mathématicien belge Adolphe Quételet au 19^e siècle⁴⁷ — Keys se fera l'un des grands promoteurs de cette mesure du ratio taille/poids qui deviendra, à partir des années 2000, l'outil de mesure standard de l'obésité.

L'IMC, qui n'était pas la seule mesure disponible à l'époque, s'est imposé pour des raisons pragmatiques.⁴⁸ Il s'est notamment révélé être un bon prédicteur de mortalité liée aux maladies cardiovasculaires. La facilité d'utilisation et la simplicité de la collecte de données que permet l'IMC contribueront à sa large diffusion dans le monde médical.⁴⁹ Cette mesure a toutefois été critiquée, à la fois par les acteurs de la santé publique et par les personnes souffrant d'obésité. Par exemple, l'IMC tient peu compte des différences individuelles. En effet, si l'IMC permet des prédictions au niveau populationnel, il s'avère moins pertinent au niveau du diagnostic individuel.⁵⁰ Les personnes obèses, semblables sous le rapport de l'IMC, peuvent être très différentes à d'autres égards : grandes ou petites, dotées d'une grande masse musculaire ou non. Sans compter qu'un résultat de l'IMC moins élevé que 30 n'est pas en soi un signe de santé et, qu'inversement, les athlètes ont souvent un IMC très élevé sans que le corps médical ne les

45. Jutel, Annemarie, « Diagnostic Categories », dans Solmon, Miriam, Simon, Jeremy R. et Kincaid, Harold (dir.), *The Routledge Companion to Philosophy of Medicine*, Routledge, 2017, p. 156-169.

46. Rasmussen, « Downsizing Obesity: On Ancel Keys, the Origins of BMI, and the Neglect of Excess Weight as a Health Hazard in the United States from the 1950s to 1970s ».

47. Desrosières, Alain, *La politique des grands nombres : histoire de la raison statistique*, Paris, La Découverte, 1993.

48. Fletcher, Isabel, « Defining an Epidemic: The Body Mass Index in British and US Obesity Research 1960-2000 », *Sociology of Health and Illness*, vol. 36, n° 3, 2013, p. 338-353.

49. Poulain, *Sociologie de l'obésité*.

50. Bogin, Barry, Varela-Silva, Maria Ines, « The Body Mass Index: The Good, the Bad, and the Horrid », *Bulletin de la Société Suisse d'anthropologie*, vol. 18, n° 2, 2012, p. 5-11.

considère comme obèses. Or l'IMC est incapable de distinguer l'adiposité de la masse musculaire.⁵¹

4. L'obésité à la lumière des théories philosophiques de la santé et de la maladie

Depuis les années 1970, la philosophie de la médecine anglo-saxonne s'est développée dans le contexte d'un débat théorique entre deux visions opposées à propos du rôle et de la place des valeurs dans la définition des concepts de santé et de maladie : le naturalisme et le normativisme. Selon les tenants de l'approche normativiste, les concepts de santé et de maladie sont intrinsèquement normatifs ; ils dépendent des valeurs (sociales, culturelles), des intérêts (politiques) et des buts humains. Les défenseurs de l'approche naturaliste soutiennent que, même si ces concepts sont souvent associés à des valeurs, la détermination de l'état sain ou pathologique relève ultimement d'un jugement scientifique.⁵² Voyons si ces approches permettent de clarifier le statut de maladie qui a été conféré à l'obésité à la suite des étapes de sa médicalisation telles que décrites à la section précédente.

4.1 L'approche naturaliste

L'approche naturaliste a pour ambition de circonscrire le domaine médical en s'érigeant en rempart face à ce qu'elle considère comme une médicalisation excessive des situations de vie difficiles.⁵³ Le naturalisme, étant donné son fondement scientifique, entend ainsi expliquer pourquoi certaines maladies aujourd'hui discréditées (p. ex. l'hystérie, la drapétomanie, l'homosexualité, etc.) étaient mal fondées (p. ex. : il n'y a pas de dysfonction biologique, ces « maladies » reflètent des préjugés sociétaux), et donc fausses, et pourquoi elles devaient être rejetées en tant qu'entités nosologiques. L'intuition au fondement de cette approche est qu'il existe une notion théorique de maladie qui s'applique objectivement à tous les organismes vivants. Le point central est l'idée selon laquelle la maladie est caractérisée par un critère biologique et dysfonctionnel. Selon la théorie « biostatistique » de Boorse par exemple, les états pathologiques interfèrent avec une ou plusieurs fonctions typiquement accomplies par les membres d'une espèce qui, selon Boorse, partagent un même « design fonctionnel ». Les manuels de physiologie nous informent sur le fonctionnement normal et statistiquement normal de la grenouille, du chien et de l'être humain. Pour Boorse, « une maladie est un type d'état interne qui altère la santé, c'est-à-dire réduit une ou plusieurs des capacités fonctionnelles en dessous du niveau d'efficacité typique ». Dès

51. Jutel, « Diagnostic Categories » ; Bogin et Varela-Silva, « The Body Mass Index : The Good, the Bad, and the Horrid ».

52. Giroux, *Après Canguilhem : définir la santé et la maladie*.

53. Boorse, Christopher, « On the Distinction between Disease and Illness », *Philosophy and Public Affairs*, vol. 5, 1975, p. 49-68.

lors, « une fonction normale d'une partie ou d'un processus, pour les membres de la classe de référence [âge, sexe], est sa contribution statistiquement typique à la survie et à la reproduction individuelle ».⁵⁴

L'obésité est-elle une maladie selon cette approche ? Il ne va pas de soi que lorsqu'elle est définie comme une « accumulation anormale ou excessive de graisse corporelle qui peut nuire à la santé », l'obésité soit un « type d'état interne » au sens de Boorse. D'une part, l'obésité est calculée et mesurée à partir d'un critère *externe* : l'IMC. Indépendamment des causes et des mécanismes en jeu, l'obésité est principalement (voire exclusivement) définie selon des critères *externes* comme l'IMC ou encore des manifestations physiologiques : excès de tissu adipeux, gras corporel, etc.⁵⁵ D'autre part, l'obésité est, certes, associée à un ensemble d'états internes de l'organisme (immunitaires, endocriniens, etc.), mais ceux-ci ne caractérisent pas le phénotype de l'obésité, qui est défini par un excès de tissu adipeux. Si ces états internes peuvent rendre compte de la difficulté à conserver un poids santé, ils n'expliquent pas l'obésité en tant que telle.

En outre, notons qu'à l'exception de l'accumulation excessive de graisse, il n'y a pas de signes et symptômes typiques ou essentiels de l'obésité qui permettraient de l'individualiser. Comme l'ont souligné plusieurs auteurs, « la seule caractéristique (pathonomique) identifiable comme signe de l'obésité est aussi ce qui la définit, c'est-à-dire l'adiposité (*fatness*) ».⁵⁶ De plus, les personnes atteintes d'obésité (IMC supérieur à 30) ne présentent pas de dysfonction biologique particulière ou immédiatement reconnaissable dans les organes, les tissus ou les cellules (malgré un certain niveau d'inflammation). Dès lors, malgré la résistance à l'insuline ou l'absence d'un sentiment de satiété chez les personnes obèses, il ne semble pas y avoir de mécanisme biologique connu dont la dysfonction permettrait de rendre compte de l'obésité.⁵⁷ Ce point de vue doit cependant être nuancé, dans la mesure où des travaux récents ont montré que le dérèglement des tissus adipeux blancs (fortement présents chez les personnes obèses) pourrait entraîner celui des tissus bruns capables de brûler les graisses plus rapidement.⁵⁸

L'obésité est un état organique multifactoriel complexe dont les déterminants sont environnementaux, biologiques et sociaux — encore mal compris. Ceux-ci incluent, notamment, les environnements « obésogènes »,⁵⁹

54. Boorse, Christopher, « Le concept théorique de santé », dans Giroux, Élodie et Lemoine, Maël (dir.), *Philosophie de la médecine : santé, maladie, pathologie*, Paris, Vrin, 2012, 61-119, p. 85-86 [1977].

55. Hofmann, « Obesity : its Status as a Disease ».

56. Heshka et Allison, « Is Obesity a Disease ? », p. 1402. Je traduis.

57. Hofmann, « Obesity : its Status as a Disease ».

58. Omran, Farah et Christian, Mark, « Inflammatory Signaling and Brown Fat Activity », *Frontiers in Endocrinology*, vol. 11, n° 156, 2020.

59. La prolifération de restaurants de type restauration rapide et un accès plus facile (et moins dispendieux) aux aliments transformés contribuent à créer les environnements dits « obésogènes ».

l'alimentation (trop riche et trop calorique), le style de vie (p. ex. : sédentarité et insuffisance d'exercice physique), ainsi que les prédispositions génétiques. Le problème ne serait donc pas tant le mécanisme à l'origine de la prise de poids que l'environnement obésogène auquel répondent les individus.⁶⁰ Néanmoins, ici encore, des recherches récentes ont permis de clarifier certaines voies métaboliques qui caractérisent le développement de l'obésité.⁶¹

Concernant le critère du niveau d'efficacité typique de l'espèce : si le poids des individus augmente globalement dans les pays industrialisés, au point où un quart des Américains seraient obèses, ne serait-il pas possible d'affirmer que l'obésité fait aujourd'hui partie des phénotypes typiques de notre espèce ? L'obésité ne serait donc pas une maladie du double point de vue de la dysfonction et de la normalité statistique. En revanche, si l'obésité ne réduit pas systématiquement la capacité reproductive des individus, elle conduit à une diminution de l'espérance de vie de ceux-ci.⁶² Mais, ici encore, la position naturaliste se trouve en terrain glissant. En effet, pour certains, l'obésité se laisserait décrire comme une *adaptation biologique*, dans la mesure où la capacité d'emmagasiner les graisses aurait permis d'assurer la survie et la reproduction de nos ancêtres (c'est ce qui permet d'expliquer pourquoi un certain niveau de gras est acceptable pour la santé de l'organisme). Par exemple, selon Tremblay et Doucet, « l'augmentation de l'adiposité corporelle et, ultimement, l'obésité ne peuvent donc pas être caractérisées a priori comme des processus pathologiques. Au contraire, ils nous apparaissent comme des adaptations biologiques, ou comme des tampons (*buffer*) entre les êtres humains et leur environnement [...] ».⁶³

Face à l'échec apparent de l'approche naturaliste à expliquer pourquoi l'obésité devrait être considérée comme une maladie, les auteurs d'un livre blanc (un guide d'information) ont écarté la théorie biostatistique de Boorse

60. Swinburn, Boyd A., Sacks, Gary et Hall, Kevin D. et coll., « The Global Obesity Pandemic: Shaped by Global Drivers and Local Environments », *The Lancet*, vol. 378, n° 9793, 2011, p. 804-814.

61. Kilov et Kilov, « *Philosophical Determinants of Obesity as a Disease* », p. 42. Selon ces auteurs, l'obésité est « *the result of complex pathological adaptations of the arcuate nucleus in response to an obesogenic environment. Disruption of the orexigenic (appetite-increasing) and anorexigenic (appetite-suppressing) neuronal homeostatic mechanisms results in a chronic, sustained and well-defended shift (increase) in energy intake and consequent weight gain [...] secretion of glucagon-like peptide-1 (GLP-1), an important satiety hormone (18), is attenuated in obesity, with higher GLP-1 responses associated with a lesser degree of obesity* ». Selon eux, l'approche naturaliste permettrait de rendre compte de la classification de l'obésité en tant que maladie.

62. Sur l'importance de la capacité à stocker des graisses pour la survie de l'espèce humaine, voir en particulier Power, Michael L. et Schulkun, Jay, *The Evolution of Obesity*, Baltimore, Johns Hopkins University Press, 2009.

63. Tremblay, Angelo et Doucet, Éric, « Obesity: A Disease or a Biological Adaptation ? », *Obesity Reviews*, vol. 1, n°1, 2001, 27-35, p. 33. Voir aussi Power et Schulkun, *The Evolution of Obesity*.

et, après avoir soutenu l'impossibilité de déterminer scientifiquement si l'obésité est ou non une maladie, ont conclu qu'elle *devrait* néanmoins être considérée comme telle.⁶⁴ Comme l'IMC et le poids échouent à rendre compte du statut de pathologie de l'obésité, il semble que l'invocation des faits naturels soit insuffisante et qu'il faille mobiliser le rôle des valeurs pour qualifier l'obésité de maladie.

4.2 L'approche normativiste

L'approche normativiste serait-elle mieux placée pour rendre compte de la classification de l'obésité comme maladie? Précisons d'abord que le normativisme s'entend de deux façons et que la seconde se rapproche de l'approche « hybride » défendue par certains auteurs comme Jerome Wakefield (« *Harmful Dysfunction Analysis* »).⁶⁵ Dans sa version *forte*, le normativisme affirme que les jugements concernant les concepts de santé et de maladie sont purement évaluatifs, c'est-à-dire qu'ils ne font pas référence au contenu descriptif de l'état en question. Dans sa version *faible*, elle admet que les jugements de santé et de maladie enveloppent un mélange de jugements descriptifs et normatifs faisant référence à des valeurs.⁶⁶ Selon Maël Lemoine, ces deux versions se rejoignent cependant sur un point : un état pathologique n'est pas uniquement « un fait qu'on se borne à constater, c'est [aussi] un état indésirable, craint, source de souffrance réelle ou potentielle pour celui qui en est atteint [...] ».⁶⁷

L'approche normativiste ne cherche pas à expliquer pourquoi l'obésité est une maladie uniquement en identifiant les mécanismes naturels qui la caractérisent et qui dysfonctionnent, mais en dévoilant les jugements de valeur à propos de cet état. Le philosophe canadien H. Tristram Engelhardt a défendu une approche normativiste forte. Pour lui, le concept de maladie « désigne un état de fait comme indésirable et devant être supprimé. C'est un concept normatif; il dit ce qui ne doit pas être. En tant que tel, il enveloppe des critères d'évaluation qui conduisent à caractériser certains états de fait comme désirables et d'autres comme ne l'étant pas. Il délimite et établit des rôles sociaux, comme le fait d'être une maladie ou d'être un médecin, et il connecte ces rôles à un réseau d'attentes structuré par des droits et des

64. Allison, David B., Downey, Morgan, Atkinson, Richard L. et coll., « Obesity as a Disease: A White Paper on Evidence and Arguments Commissioned by the Council of The Obesity Society », *Obesity*, vol. 16, n° 6, 2008, p. 1161-1177.

65. Wakefield, Jerome, « Le concept de trouble mental : à la frontière entre faits biologiques et valeurs sociales », dans Giroux, Élodie et Lemoine, Maël (dir.), *Philosophie de la médecine : santé, maladie, pathologie*, Paris, Vrin, 2012, p. 127-176 [1992].

66. Gayon, Jean, « Épistémologie de la médecine », dans Lecourt, Dominique (dir.), *Dictionnaire de la pensée médicale*, Paris, PUF, 2004, 430-439, p. 436.

67. Lemoine, Maël, « Les concepts de santé et de maladie », *Médecine*, juin, 2013, p. 1-6.

devoirs ». ⁶⁸ Ce qualificatif implique aussi une possibilité d'action afin de corriger la situation jugée défavorable : pour Engelhardt, le concept de maladie est un « appel à l'action » qui découle d'un jugement négatif sur un état organique.

Le philosophe britannique Peter Sedgwick est allé plus loin. Selon lui, « l'entreprise médicale est fondamentalement chargée de valeurs ; la médecine n'est pas que l'application de la biologie, mais une biologie appliquée selon les dictats des intérêts sociaux ». ⁶⁹ Sedgwick défend un normativisme fort lorsqu'il affirme que la désignation de certains états comme pathologiques relève d'un jugement anthropocentrique (qui place l'humain au centre de tout) à l'égard d'une réalité naturelle.

Il n'y a ni maladies ni pathologies dans la nature [...]. La fracture du fémur d'un septuagénaire n'a pas plus de sens, dans l'ordre de la nature, que la chute des feuilles en automne ; et la contamination par les germes du choléra d'un organisme humain ne porte pas davantage en soi le sceau de la « maladie » que celle du lait qui tourne sous l'action d'autres espèces de bactéries [...]. En raison de ses intérêts proprement anthropocentriques, l'homme a décidé de considérer comme des « maladies » et des « pathologies » des circonstances naturelles qui conduisent [...] à la mort (ou à l'impossibilité de fonctionner suivant certaines valeurs). ⁷⁰

Du point de vue de Sedgwick, si l'obésité est une maladie, c'est d'abord en raison de la valeur négative qu'on lui attribue. La « nature », elle, ne fait pas de différence entre un IMC supérieur ou égal à 30 ou à 40. Autrement dit, selon cette approche, c'est avant tout parce que l'obésité est un état jugé indésirable qu'on la caractérise en tant que maladie. Même si Sedgwick ou Engelhardt ne s'opposeraient pas à l'idée de découvrir des faits scientifiques à propos de l'obésité (relations statistiques ou causales entre différents facteurs), cette découverte restera à la remorque de l'identification de l'obésité en tant qu'état pathologique. ⁷¹ Selon le normativisme (fort), l'identification de l'obésité en tant qu'état pathologique a préséance sur les faits scientifiques qui la caractérisent. Dictée par une forme de normativité sociale qui voit dans l'obésité une déviation, l'obésité serait en ce sens une « maladie sociale ». ⁷²

68. Engelhardt, Hugo, Tristram J., « Les concepts de santé et de maladie », dans Giroux, Élodie et Lemoine, Maël (dir.), *Philosophie de la médecine : santé, maladie, pathologie*, Paris, Vrin, 2012, 231-258, p. 235.

69. Sedgwick, Peter, « Goffman's Anti-Psychiatry », *Salmagundi*, vol. 6, 26-51, 1974, p. 28. Je traduis.

70. Sedgwick, cité en traduction française dans Wakefield, « Le concept de trouble mental : à la frontière entre faits biologiques et valeurs sociales », p. 138

71. Murphy, Dominic, « Concepts of Disease and Health », *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, 2020.

72. Hofmann, « Obesity : its Status as a Disease ».

Cette défense de la classification de l'obésité rejoint le discours de ceux et celles qui, victimes de préjudices ou de discrimination en raison de leur taille, de leur poids ou de leur apparence physique (c'est-à-dire le « *body shaming* »), souhaitent avoir accès à un traitement médical. Ces personnes se considèrent comme « déviantes » face aux normes sociales en vigueur. (Notons cependant que le même argument pourrait être avancé d'un point de vue naturaliste : c'est parce que l'obésité *est* une maladie qu'elles ont droit à un traitement médical.) Le normativisme peut aussi reconnaître que l'obésité est dévalorisée (ou indésirable) parce que, statistiquement, cet état conduit au développement de plusieurs conditions causant de la souffrance (maladies cardiovasculaires, handicaps pour plusieurs activités de la vie courante, etc.). En ce sens, l'obésité serait un état pathologique, mais sa pathologisation permettrait la prise en charge de la souffrance qui lui est associée.⁷³

À la lumière des limites de l'approche naturaliste, le normativisme parvient mieux que l'approche concurrente à expliquer pourquoi l'obésité est actuellement considérée par de nombreuses associations et groupes de patients comme une pathologie. En effet, le normativisme permet de montrer la composante normative inhérente à « l'épidémie » d'obésité et l'élargissement du domaine médical au gré de l'évolution des normes d'une société donnée. Or, si l'obésité est une maladie uniquement parce que des individus ou des collectivités jugent cet état indésirable (pour eux, pour leurs proches, etc.), alors le normativisme est trop permissif ou libéral, car il ouvre la porte à la médicalisation des situations de vie au bénéfice de tierces parties. On peut par exemple penser aux chirurgiens bariatriques et aux compagnies qui commercialisent des régimes aminçissants (Weight Watchers, SlimFast, La Roche). D'ailleurs, parmi les voix qui ont fortement résonné ces vingt dernières années pour faire de l'obésité une maladie aux proportions « épidémiques », se trouve l'American Obesity Association, un organisme de lobbyistes financé par ces groupes pharmaceutiques.⁷⁴ Comme l'écrit Hofmann : « La médicalisation des processus sociaux et l'approche des phénomènes et problèmes biomédicaux avec des moyens biomédicaux peuvent servir des intérêts commerciaux et professionnels plus que l'intérêt des personnes obèses et la santé de la population. »⁷⁵

Même si le normativisme parvient à rendre compte de la classification actuelle de l'obésité en tant que pathologie, on peut douter que cette explication soit satisfaisante. En effet, le normativisme n'est pas en mesure d'affirmer — contrairement au naturalisme — que des états jugés pathologiques par le passé ne l'étaient effectivement pas, car il ne peut s'appuyer sur l'état

73. Pour une illustration dans un autre contexte, voir Gagné-Julien, Anne-Marie, « Toward a Socially Constructed and Objective Concept of Mental Disorder », *Synthese*, vol. 198, n° 10, p. 9401-9426.

74. Oliver, « The Politics of Pathology: How Obesity Became an Epidemic Disease ».

75. Hofmann, « Obesity: its Status as a Disease », p. 95.

présent du savoir pour affirmer que la « drapétomanie » (la tendance, pour des esclaves noirs, à chercher à fuir), par exemple, n'était pas une maladie ; tout ce qu'il peut affirmer, c'est que les valeurs du 19^e siècle étaient différentes des nôtres et que selon nos standards, la drapétomanie n'est pas une maladie. Mais — du moins dans sa version forte — le normativisme ne peut pas s'appuyer sur la biologie pour défendre ce point de vue.⁷⁶

Or le normativisme pourrait aussi permettre de dénoncer cette (sur) médicalisation croissante en montrant, au minimum, que les catégories nosologiques ne sont pas naturelles. À la lumière des étapes de la médicalisation et de l'histoire des classifications médicales que nous avons retracées dans ce texte, nous voyons en effet que « l'épidémie » actuelle d'obésité intègre une forte composante normative. Avec l'avancement des savoirs, la médecine produit de nouvelles entités nosologiques et redéfinit les critères d'identification des maladies, un processus de catégorisation qui repose en grande partie sur le contexte social et culturel d'une époque donnée.⁷⁷ Or, tel que le philosophe Ian Hacking l'a fait remarquer, une fois que les catégories médicales sont constituées, leur développement historique tend à devenir opaque à nos yeux ; elles acquièrent, ce faisant, le statut de fait de nature immuable, difficile à contester, car reposant sur l'expertise scientifique.⁷⁸ Contrairement à d'autres pathologies, le statut de cet état organique demeure flou : entre le facteur de risque et la maladie, l'histoire de l'obésité montre que sa lente médicalisation s'est accompagnée d'une dépréciation progressive des personnes en surpoids. En se diffusant, l'IMC a quant à lui transformé, voire naturalisé, les catégories pondérales en normes sociales.⁷⁹

5. Conclusion : l'obésité entre faits et valeurs

Du point de vue des théories philosophiques, l'approche naturaliste inspirée de Boorse échoue pour l'instant à spécifier les raisons qui feraient de l'obésité une maladie (absence de mécanisme biologique dysfonctionnel et de pathologie observable). En outre, le phénotype associé à l'obésité semble être un indicateur (*proxy*) inadéquat. Les travaux récents en endocrinologie, en génétique et en épigénétique pourraient néanmoins contribuer à l'identification de causes sous-jacentes. La recherche étiologique dans le domaine de l'obésité est en phase avec l'histoire de la nosologie qui s'efforce d'identifier et de classer les maladies sur une base causale. En revanche, les multiples déterminants de l'obésité rendent cette tâche particulièrement complexe étant donné l'hétérogénéité des facteurs sociaux et biologiques qui semblent impliqués.

76. Ereshefsky, Mark, « Defining "Health" and "Disease" », *Studies in History and Philosophy of the Biological and Biomedical Sciences*, vol. 40, 2009, p. 221-227.

77. Jutel, « Diagnostic Categories ».

78. Hacking, Ian, *La construction sociale de quoi ?* Paris, Seuil, 2001.

79. Poulain, *Sociologie de l'obésité*.

L'approche normativiste, quant à elle, parvient à faire de l'obésité une maladie, mais elle le fait au détriment des faits scientifiques et semble conduire à une classification pour les mauvaises raisons (intérêts financiers, idéaux sociétaux, etc.). Il est impératif de réfléchir conceptuellement et sur la base d'études empiriques à ce que signifie « indésirable » et qui sont les personnes ou les groupes qui estiment que l'obésité est indésirable, et pourquoi. Toutefois, l'exemple de l'obésité permet aussi d'illustrer la normativité sociale inhérente à la pratique de la nosologie et l'articulation entre faits et valeurs. Il montre aussi la difficulté à atteindre l'équilibre entre la prise en charge médicale d'états jugés indésirables par certains (individus ou groupes) et les inconvénients collatéraux de la classification de l'obésité (stigmatisation et renforcement des préjugés).

Comme par le passé, la nosologie présente est susceptible d'être révisée en fonction de l'avancement des connaissances scientifiques ainsi que de la modification de notre regard sur le corps humain et son fonctionnement normal et pathologique. Comme d'autres entités, l'obésité sera peut-être un jour déclassifiée ou classifiée autrement. Même si l'obésité est présentement considérée comme une maladie, c'est avant tout le risque de développer des pathologies qui est traité par la médecine, et non l'obésité *en tant que* pathologie.⁸⁰ La philosophie de la médecine pourrait avoir avantage à développer de nouvelles approches théoriques qui vont au-delà de la dichotomie classique (et problématique) entre naturalistes et normativistes⁸¹ afin de rendre justice à ce type de cas difficile à classer et sans doute appelé à devenir plus fréquent.

80. Voir Giroux, Élodie, « Risque et maladie : confusion ou alternative ? », dans Chérici, Céline, Arminjon, Mathieu et Méthot, Pierre-Olivier (dir.), *Le normal et le pathologique : des catégories périmées ? Textes réunis en hommage à Jean Gayon*, Paris, Éditions Matériologiques, 2022, p. 57-76.

81. Demazeux, Steeves, « Entre naturalisme bon teint et normativisme honteux : "Philosophe de la médecine, choisis ton camp !" », dans Chérici, Céline, Arminjon, Mathieu et Méthot, Pierre-Olivier (dir.), *Le normal et le pathologique : des catégories périmées ? Textes réunis en hommage à Jean Gayon*, Paris, Éditions Matériologiques, 2022, p. 37-56.

La médicalisation de la détresse prémenstruelle et les injustices épistémiques

Un argument pour des pratiques de prises de décision inclusives dans le DSM

Anne-Marie Gagné-Julien

Volume 49, numéro 1, printemps 2022

La philosophie de la médecine et de la psychiatrie : quels enjeux après le « tournant épistémologique » ?

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/1090265ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/1090265ar>

[Aller au sommaire du numéro](#)

Éditeur(s)

Société de philosophie du Québec

ISSN

0316-2923 (imprimé)

1492-1391 (numérique)

[Découvrir la revue](#)

Citer cet article

Gagné-Julien, A.-M. (2022). La médicalisation de la détresse prémenstruelle et les injustices épistémiques : un argument pour des pratiques de prises de décision inclusives dans le DSM. *Philosophiques*, 49(1), 81–99.
<https://doi.org/10.7202/1090265ar>

Résumé de l'article

La création récente du diagnostic de trouble dysphorique prémenstruel (TDPM) dans le DSM-5 a été contestée sous de multiples angles. Les principales critiques mettent en avant les lacunes en faveur de la validité du TDPM, ainsi que le risque de pathologisation et de stigmatisation des changements physiques et comportementaux vécus par les femmes pendant leur phase prémenstruelle. Pour éclairer cette controverse, j'emprunte certains outils du cadre conceptuel des injustices épistémiques (IE) développé par Miranda Fricker. Plus précisément, je vais me baser sur de récents travaux qui ont tenté d'appliquer ce cadre aux processus de catégorisation en médecine et en psychiatrie. Cela me permettra de mettre au jour un angle mort du débat actuel sur le TDPM, soit les perspectives des personnes touchées par ces symptômes. Ces points de vue ont été généralement négligés, mais le cadre des IE nous permet de recentrer le débat sur les intérêts et les besoins des personnes affectées par les processus de catégorisation psychiatrique.

La médicalisation de la détresse prémenstruelle et les injustices épistémiques

Un argument pour des pratiques de prises de décision inclusives dans le DSM¹

ANNE-MARIE GAGNÉ-JULIEN

Université McGill, École normale supérieure

RÉSUMÉ — La création récente du diagnostic de trouble dysphorique prémenstruel (TDPM) dans le DSM-5 a été contestée sous de multiples angles. Les principales critiques mettent en avant les lacunes en faveur de la validité du TDPM, ainsi que le risque de pathologisation et de stigmatisation des changements physiques et comportementaux vécus par les femmes pendant leur phase prémenstruelle. Pour éclairer cette controverse, j'emprunte certains outils du cadre conceptuel des injustices épistémiques (IE) développé par Miranda Fricker. Plus précisément, je vais me baser sur de récents travaux qui ont tenté d'appliquer ce cadre aux processus de catégorisation en médecine et en psychiatrie. Cela me permettra de mettre au jour un angle mort du débat actuel sur le TDPM, soit les perspectives des personnes touchées par ces symptômes. Ces points de vue ont été généralement négligés, mais le cadre des IE nous permet de recentrer le débat sur les intérêts et les besoins des personnes affectées par les processus de catégorisation psychiatrique.

MOTS CLÉS: Médicalisation, injustices épistémiques, trouble dysphorique prémenstruel, DSM-5

ABSTRACT — The recent inclusion of Premenstrual Dysphoric Disorder (PMDD) in DSM-5 has been challenged from multiple angles. The main criticisms point to flaws in the validity of PMDD, as well as the potential for pathologizing and stigmatizing the physical and behavioral changes experienced by women during their premenstrual phase. To shed light on this controversy, I borrow some tools from the conceptual framework of epistemic injustices (EI) developed by Miranda Fricker. Specifically, I will build on recent work that has attempted to apply this framework to the categorization processes in medicine and psychiatry. This will allow me to uncover a blind spot in the current debate on PMDD, namely the perspectives of those affected by these symptoms. These views have generally been overlooked, but the EI framework allows us to refocus the debate on the interests and needs of those affected by psychiatric categorization processes.

1. Je souhaite remercier Simon Goyer et deux évaluateur.trice.s anonymes pour leur aide et leurs commentaires sur cette version de l'article. Je souhaite également exprimer ma gratitude à Phoebe Friesen et Amandine Catala ainsi qu'aux membres de la Chaire de recherche du Canada sur l'injustice et l'agentivité épistémiques et aux participant.e.s de la table ronde *La philosophie de la médecine: quels enjeux après le « tournant épistémologique »* (Congrès de la Société de philosophie du Québec, mai 2021) pour leur aide à propos des versions précédentes de cet article.

KEYWORDS: Medicalization, epistemic injustices, premenstrual dysphoric disorder, DSM-5

Introduction

Le trouble dysphorique prémenstruel (TDPM), une forme sévère du syndrome prémenstruel (SPM), a été ajouté à la cinquième édition du *Manuel diagnostique et statistique des troubles mentaux* (DSM-5) en tant que diagnostic officiel et est désormais classé comme un trouble de l'humeur.² Les principaux critères diagnostiques du TDPM sont « une labilité de l'humeur, une irritabilité, une dysphorie et des symptômes d'anxiété qui surviennent de manière répétée pendant la phase prémenstruelle du cycle et qui disparaissent autour de l'apparition des règles ou peu après »³ (ma traduction). Selon le DSM, le taux de prévalence de cette condition se situe entre 1,8 % et 5,8 % parmi la population des femmes qui ont des menstruations.⁴ Avant la création du TDPM dans le DSM-5, la détresse psychologique prémenstruelle avait déjà été intégrée dans le manuel. Elle a d'abord été conceptualisée dans le DSM-III-R⁵ sous le nom de trouble dysphorique de la phase lutéale tardive (*Late Luteal Phase Dysphoric Disorder*, LLPDD) et ajoutée à l'annexe A « Catégories diagnostiques qui requièrent davantage de recherche ». Dans le DSM-IV, le LLPDD a été renommé TDPM, mais est demeuré dans la section des conditions qui demandent une étude plus approfondie avant de devenir un trouble mental officiel. Avec la publication du DSM-5, le TDPM a reçu son statut de diagnostic à part entière.⁶ Le TDPM

2. American Psychiatric Association, *Diagnostic and Statistical Manual of Mental Disorders: DSM-5* (Vol. 5), Washington (DC), American Psychiatric Association, 2013, p. 171-175.

3. *Ibid.*, p. 172.

4. Il convient de noter que le DSM et de nombreuses études sur le TDPM font référence aux « femmes menstruées » comme étant les seuls individus touchés par cette condition (par exemple, *Ibid.*, p. 173). Cependant, il faut noter que les individus AFAB (assignés femmes à la naissance) peuvent plus généralement souffrir des symptômes du TDPM, ce qui inclut non seulement les femmes cisgenres, mais aussi les hommes transgenres, les individus transmasculins et non binaires. Par conséquent, lorsque je ferai référence à la façon dont le DSM ou d'autres études conceptualisent le TDPM, je n'utiliserai que le terme « femmes », pour coller à la description clinique actuelle, mais lorsque je parlerai du TDPM en général, j'utiliserai les termes plus généraux de personnes/individus pour désigner les femmes cisgenres, les hommes transgenres, les personnes transmasculines et les personnes non binaires. Je considère cette absence de mention des personnes AFAB qui ne sont pas des femmes cisgenres comme une présupposition problématique pour la description du trouble par le DSM.

5. American Psychiatric Association, *Diagnostic and Statistical Manual of Mental Disorders, DSM-III-TR* (Vol. 3 révisé), Washington (DC), American Psychiatric Association, 1987.

6. Pour un historique plus complet, voir p. ex. Zachar, Peter et Kendler, Kenneth S., « A Diagnostic and Statistical Manual of Mental Disorders History of Premenstrual Dysphoric Disorder », *The Journal of nervous and mental disease*, vol. 202, n° 4, 2014, p. 346-352.

est désormais conçu comme un trouble mental officiel, au même titre que la dépression majeure ou la schizophrénie.

Cependant, la création du TDPM (et avant l'existence du LLPDD) a été contestée sous de multiples angles. Les principales critiques mettent en avant les lacunes quant aux éléments de preuve en faveur de la validité du TDPM, ainsi que le risque de pathologisation et de stigmatisation des changements physiques et comportementaux vécus par les femmes pendant leur phase prémenstruelle.⁷ Malgré ces controverses, le DSM-5 a tout de même inclus le diagnostic dans sa liste officielle. Face à l'abondance des critiques ayant visé le TDPM, il convient de se demander si cette récente inclusion est légitime.

Pour éclairer cette controverse, je souhaite emprunter certains outils du cadre conceptuel des injustices épistémiques (IE) développé par Miranda Fricker.⁸ Plus précisément, je vais me baser sur de récents travaux qui ont tenté d'appliquer ce cadre aux processus de catégorisation en médecine et en psychiatrie.⁹ Cela me permettra de mettre au jour un angle mort du débat actuel sur le TDPM, soit les perspectives des personnes touchées par ces symptômes. Ces points de vue ont été généralement négligés, mais le cadre des IE nous permet de recentrer le débat sur les intérêts et les besoins des personnes affectées par les processus de catégorisation psychiatrique.

L'article est divisé en trois sections. Dans la première partie, j'expose plus en détail les critiques qui ont visé l'inclusion du TDPM au sein du DSM et les motivations du comité responsable de la révision du diagnostic dans le DSM-5. Dans la section 2, je présente le cadre des IE et ses applications à la catégorisation médicale et montre ensuite les implications de ce cadre dans le débat entourant l'inclusion du TDPM dans le DSM-5. Pour finir, j'illustre

7. Offman, Alia et Kleinplatz, Peggy J., « Does PMDD Belong in the DSM? Challenging the Medicalization of Women's Bodies », *The Canadian Journal of Human Sexuality*, vol. 13, n° 1, 2004, p. 17-27; Hartlage S. A., Breaux C. A. et K. A. Yonkers, « Addressing Concerns about the Inclusion of Premenstrual Dysphoric Disorder in DSM-5 », *J Clin Psychiatry*, vol. 75, n° 1, 2014, p. 70-76; Browne, Tamara K., « Is Premenstrual Dysphoric Disorder Really a Disorder? », *Journal of bioethical inquiry*, vol. 12, n° 2, 2015, p. 313-330; Browne, Tamara K., « A Role for Philosophers, Sociologists and Bioethicists in Revising the DSM: a Philosophical Case Conference », *Philosophy, Psychiatry & Psychology*, vol. 24, n° 3, 2017, p. 187-201; Chrisler, Joan C. et Gorman, Jennifer A., « The Medicalization of Women's Moods: Premenstrual Syndrome and Premenstrual Dysphoric Disorder », dans McHugh, Maureen C. et Chrisler, Joan C. (dir.), *The Wrong Prescription for Women: How Medicine and Media Create a "Need" for Treatments, Drugs, and Surgery*, ABC-Clio, 2015, p. 77-98.

8. Fricker, Miranda, *Epistemic Injustice: Power and the Ethics of Knowing*, Oxford, Oxford University Press, 2007.

9. Wardrope, Alistair, « Medicalization and Epistemic Injustice », *Medicine, Health Care and Philosophy*, vol. 18, n° 3, 2015, p. 341-352; Bueter, Anke, 2019, « Epistemic Injustice and Psychiatric Classification », *Philosophy of Science*, vol. 86, n° 5, 2019, p. 1064-1074.

la pertinence du cadre des IE pour penser des améliorations possibles pour le TDPM comme diagnostic psychiatrique officiel.¹⁰

1. Les controverses entourant le TDPM

1.1 *L'enjeu de la validité du TDPM*

Comme mentionné plus tôt, la médicalisation de la détresse prémenstruelle physique et psychologique fait polémique depuis la création du LLPDD dans le DSM-III-R. Plusieurs angles critiques coexistent dans la littérature sur le sujet, et les critiques qui visent le TDPM et le SPM se chevauchent parfois. Parce que le point focal de cet article est l'inclusion officielle du TDPM dans le DSM-5, je vais me concentrer sur les critiques qui visent spécifiquement ce diagnostic et la description clinique du TDPM telle qu'elle apparaît dans le DSM-5.¹¹ Bien que la réalité et l'importance de la détresse associée au cycle menstruel ne soient pas remises en question, deux principaux enjeux peuvent être déterminés dans ces débats : la médicalisation illégitime de certains phénomènes normaux du corps des femmes et la validité empirique du TDPM en tant que diagnostic psychiatrique.¹² Dans cette section, je me penche sur l'enjeu de la validité. Dans la prochaine section, je présenterai la critique de la pathologisation illégitime de l'expérience prémenstruelle.

L'un des principaux problèmes liés à la validité du TDPM est sa comorbidité avec d'autres troubles de l'humeur. Bien que la description clinique du TDPM stipule que cette catégorie ne doit pas être confondue ou se présenter conjointement avec d'autres troubles mentaux, il semble que plusieurs femmes présentant des symptômes du TDPM puissent également avoir un diagnostic d'autres troubles de l'humeur comme la dépression majeure ou la bipolarité. Cela soulève la question de l'existence d'une population de TDPM « pure », c'est-à-dire dont les symptômes ne seraient pas liés à d'autres troubles de l'humeur.¹³ Un autre élément lié à la validité du TDPM

10. Cet article explore plus en profondeur l'enjeu des injustices épistémiques associées à la médicalisation du TDPM, que j'ai traité dans l'article : Gagné-Julien, Anne-Marie, « Wrongful Medicalization and Epistemic Injustice in Psychiatry: The Case of Premenstrual Dysphoric Disorder », *European Journal of Analytic Philosophy*, vol. 17, n° 2, 2021, p. 4-36.

11. Il faut souligner que la description clinique du TDPM a évolué entre les éditions du DSM-IV et du DSM-5. Les principaux changements sont la suppression des critères de « dépression » et la non-nécessité de symptômes physiques pour le diagnostic, éléments qui ne sont plus déterminants dans le DSM-5, mais qui l'étaient dans la quatrième édition.

12. Chrisler, Joan C. et Caplan, Paula, « The Strange Case of Dr. Jekyll and Ms. Hyde: How PMS Became a Cultural Phenomenon and a Psychiatric Disorder », *Annual Review of Sex Research*, vol. 13, n° 1, 2002, p. 274-306. Pour d'excellentes revues de littérature critiques, voir aussi Hartlage, « Addressing Concerns about the Inclusion of Premenstrual Dysphoric Disorder in DSM-5 » et Browne, « Is Premenstrual Dysphoric Disorder Really a Disorder? ».

13. Christler et Caplan, « The Strange Case of Dr. Jekyll and Ms. Hyde: How PMS Became a Cultural Phenomenon and a Psychiatric disorder » ; Offman et Kleinplatz. « Does PMDD Belong in the DSM? Challenging the Medicalization of Women's Bodies ».

est le flou entourant les mécanismes causaux qui participent à l'émergence des symptômes. L'état des connaissances sur les causes sous-jacentes du trouble étant encore incertain, y compris l'étiologie hormonale liée au cycle menstruel qui lui est attribuée, certaines critiques ont suggéré qu'il s'agirait davantage d'un diagnostic socialement construit, plutôt que d'un réel trouble mental.¹⁴ Étant donné que le TDPM est souvent accompagné d'autres troubles et que son étiologie est incertaine, plusieurs voix se sont élevées à l'encontre de son inclusion comme un trouble mental officiel dans le DSM-5.

1.2 La pathologisation illégitime du cycle menstruel

De nombreuses auteures ont également critiqué la pathologisation illégitime du cycle menstruel qu'entraîne la médicalisation du TDPM. Une préoccupation constante est la conceptualisation du TDPM comme un trouble mental, alors que les symptômes seraient plutôt causés par l'environnement social dans lequel l'individu se trouve. Cette préoccupation se base sur le fait que les symptômes du TDPM s'expriment généralement de manière relationnelle, la plupart du temps chez des femmes qui portent sur leurs épaules des responsabilités familiales et professionnelles importantes, et qui inhibent leurs récriminations envers leur partenaire, leur entourage ou leurs collègues en dehors de la phase prémenstruelle.¹⁵ Par ailleurs, le fait que le TDPM soit hautement corrélé avec un historique d'abus ou de traumatismes renforce cette hypothèse. D'autres critiques ont avancé que la détresse psychologique liée au TDPM pouvait s'expliquer par les représentations sociales stéréotypées de la féminité et de la maternité, où la femme est présentée comme patiente, douce, gentille et versée dans le souci de l'autre. C'est l'écart vis-à-vis de cette représentation qui serait en cause dans la détresse psychologique, mais aussi qui expliquerait la pathologisation de cette divergence par rapport à la « norme ». Il deviendrait difficile pour les femmes d'éprouver des affects négatifs durant la période prémenstruelle sans lire cette expérience à travers le prisme de la pathologie.¹⁶ La stigmatisation des femmes

14. Offman et Kleinplatz. « Does PMDD Belong in the DSM? Challenging the Medicalization of Women's Bodies ».

15. Chrisler, Joan C. et Johnston-Robledo, Ingrid, « Raging Hormones. Feminist Perspectives on Premenstrual Syndrome and Postpartum Depression », dans Ballou, M. et Brown, L. S. (dir.), *Rethinking Mental Health and Disorder*, 2002, p. 99-141; Ussher, Jane M., « The Role of Premenstrual Dysphoric Disorder in the Subjectification of Women », *Journal of Medical Humanities*, vol. 24, n° 1, 2003, p. 131-146; Ussher, Jane M., « Diagnosing Difficult Women and Pathologising Femininity: Gender Bias in Psychiatric Nosology », *Feminism & Psychology*, vol. 23, n° 1, 2013, p. 63-69.

16. Chrisler et Johnston-Robledo, « Raging Hormones. Feminist Perspectives on Premenstrual Syndrome and Postpartum Depression »; Cosgrove, Lisa et Riddle, Bethany, « Constructions of Femininity and Experiences of Menstrual Distress », *Women & Health*, vol. 38, n° 3, 2003, p. 37-58; Ussher, J. M., Hunter, M. et Browne, S. J., « Good, Bad or Dan-

diagnostiquées et ses effets sur la perception de ces femmes comme capables d'être mères ou d'être aptes au travail ont également été pointés du doigt comme des risques importants, éventuellement préjudiciables pour l'égalité entre les hommes et les femmes.¹⁷ Ainsi, selon ces différentes perspectives critiques, l'inclusion officielle du TDPM dans le DSM-5 transformerait une détresse essentiellement sociale en une pathologie biologique et individuelle. Cette pathologisation pourrait entraîner des conséquences préjudiciables pour les femmes en renforçant la stigmatisation sociale des changements hormonaux.

Une autre ligne d'attaque a mis au jour l'influence de l'industrie pharmaceutique sur la création du trouble. Une grande part de la recherche sur le traitement du TDPM est financée par l'industrie.¹⁸ Soixante-sept pour cent des membres du groupe de travail (*Work Group*) sur les troubles de l'humeur, en charge de la révision du TDPM, entretenaient des relations avec l'industrie, par l'intermédiaire de subventions ou de parts d'investissement, de participation payée à des conférences ou à des formations ou en siégeant à des conseils d'administration.¹⁹ Il a été démontré que les liens avec l'industrie favorisent l'émergence d'habitudes de pensée « pro-industrie ».²⁰ Dans le cas du TDPM, l'existence de potentiels traitements pharmaceutiques a justement été perçue comme un argument en faveur de sa conceptualisation comme un trouble mental dans le DSM.²¹ L'importance du diagnostic

gerous to Know: Representations of Femininity in Narrative Accounts of PMS », dans Squire, C. (dir.), *Culture in Psychology*, New York, NY, Routledge, 2000, p. 87-99.

17. Chrisler et Johnston-Robledo, « Raging Hormones. Feminist Perspectives on Premenstrual Syndrome and Postpartum Depression ».

18. Cosgrove et Riddle, « Constructions of Femininity and Experiences of Menstrual Distress » ; Offman et Kleinplatz, « Does PMDD Belong in the DSM? Challenging the Medicalization of Women's Bodies » ; Pinto, Manuela F., « Democratizing Strategies for Industry-funded Medical Research: a Cautionary Tale », *Philosophy of Science*, vol. 85, n° 5, 2018, p. 882-894.

19. Cosgrove, Lisa et Krinsky, Sheldon, « A Comparison of DSM-IV and DSM-5 Panel Members' Financial Associations with Industry: a Pernicious Problem Persists », *PLOS Medicine*, vol.9, n° 3, 2012 ; Cosgrove, L., Krinsky, S., Wheeler, E. E., Kaitz, J., Greenspan, S. B. et DiPentima, N. L., « Tripartite Conflicts of Interest and High Stakes Patent Extensions in the DSM-5 », *Psychotherapy and Psychosomatics*, vol. 83, n° 2, 2014, p. 106-113 ; Pilecki, B. C., Clegg, J. W. et McKay, D., « The Influence of Corporate and Political Interests on Models of Illness in the Evolution of the DSM », *European Psychiatry*, vol. 26, n° 3, 2011, p. 194-200.

20. Lexchin, Joel et O'Donovan, Orla, « Prohibiting or "Managing" Conflict of Interest? A Review of Policies and Procedures in Three European Drug Regulation Agencies », *Social Science and Medicine*, vol. 70, 2010, p. 643-647 ; Cosgrove, Lisa et Wheeler, Emily, « Industry's Colonization of Psychiatry: Ethical and Practical Implications of Financial Conflicts of Interest in the DSM-5 », *Feminism & Psychology*, vol. 23, 2013, p. 93-106 ; Solomon, Miriam, « After Disclosure », dans Lacaze, Adam et Osimani, Barbara (dir.), *Uncertainty in Pharmacology*, Springer, 2020, p. 439-450.

21. Cosgrove et Wheeler, « Industry's Colonization of psychiatry: Ethical and Practical Implications of Financial Conflicts of Interest in the DSM-5 » ; Pinto, « Democratizing Strategies for Industry-funded Medical Research: a Cautionary Tale ».

pour l'extension du brevet de Prozac (aujourd'hui appelé Sarafem), un médicament utilisé pour traiter le TDPM, a conduit certains à défendre le point de vue selon lequel il ne s'agissait pas d'un vrai diagnostic, mais uniquement d'une construction dont le but est la rentabilité de l'industrie pharmaceutique.²² En somme, l'impact de l'industrie pharmaceutique sur la médicalisation du TDPM a conduit plusieurs auteur.e.s à se méfier de cette intégration récente.

1.3 En faveur du TDPM : le processus de révision du DSM-5

Comme nous l'avons vu dans les sections précédentes, une panoplie de critiques ont été dirigées à l'endroit du TDPM au cours des dernières années. Face à cette levée de boucliers, il convient de se demander pourquoi le DSM-5 a finalement inclus le TDPM dans la liste des diagnostics officiels et si cette inclusion était légitime. Dans cette section, je me penche sur le processus de révision du TDPM. Au cours de ce processus, le groupe de travail sur les troubles de l'humeur, responsable du TDPM, a mandaté un panel d'expert.e.s spécialisés dans la santé mentale des femmes pour formuler des recommandations sur le TDPM. Le panel était chargé « 1) d'évaluer les critères diagnostics précédents [dans le DSM-IV-R] du trouble dysphorique prémenstruel, 2) de déterminer s'il existe suffisamment de preuves empiriques pour soutenir son inclusion en tant que catégorie diagnostique, et 3) de commenter les critères diagnostiques précédents pour déterminer s'ils sont cohérents avec les données supplémentaires, rendues accessibles »²³ (ma traduction). Les huit membres du panel étaient tous représentatifs d'un pays différent, et six d'entre eux étaient des experts du TDPM ou des troubles reproductifs de l'humeur. Presque tous les membres du panel avaient des liens avec une ou plusieurs industries pharmaceutiques. La stratégie générale du DSM-5 pour faire face à la menace de l'influence induite de l'industrie pharmaceutique était d'exiger la transparence des conflits d'intérêts des membres faisant partie des groupes de travail responsables du processus de révision. Les conflits d'intérêts sont donc révélés à la fin du rapport.

Epperson et ses collègues, membres du panel, ont publié un rapport dans lequel elles exposent les raisonnements ayant finalement motivé l'inclusion officielle du TDPM. On peut y lire que le panel a effectué une revue de littérature exhaustive sur les différents enjeux liés à l'inclusion du TDPM. Sur la base de cet examen et de la discussion qui a suivi, le panel a recommandé en définitive que le TDPM soit déplacé dans la section officielle des troubles de l'humeur du DSM. Cette décision s'appuie sur un guide (*Guide-*

22. Pinto, « Democratizing Strategies for Industry-funded Medical Research: a Cautionary Tale ».

23. Epperson, Neil, Steiner M., Hartlage, S. A., Eriksson, E., Schmidt, P. J., Jones, I., et Yonkers, K. A., « Premenstrual Dysphoric Disorder: Evidence for a new Category for DSM-5 », *American Journal of Psychiatry*, vol. 169, n° 5, 2012, p. 465.

lines for Making Changes to DSM-V) produit par Kendler et collaborateur²⁴ et utilisé par les divers groupes de travail se penchant sur des révisions spécifiques.²⁵ Ce document est un aperçu des lignes directrices qualitatives visant à conseiller les groupes de travail dans l'évaluation du soutien empirique pour les modifications proposées aux catégories diagnostiques. Il prescrit trois types d'éléments valideurs : antécédents (par exemple, l'agrégation familiale telle que des études familiales ou de jumeaux), concomitants (par exemple, les marqueurs biologiques et les schémas de comorbidité) et prédictifs (par exemple, la stabilité du diagnostic, l'évolution de la maladie et la réponse au traitement).

Selon le panel, le TDPM répond à toutes les exigences de ces éléments valideurs. De façon très sommaire, il apparaît tout d'abord que le TDPM est au moins partiellement héréditaire. Deuxièmement, bien qu'il ne soit pas associé à un biomarqueur clair, le trouble dysphorique prémenstruel semble se distinguer d'autres diagnostics tels que la dépression majeure (DM) ou le trouble bipolaire (TB) en ce que les symptômes sont liés à la fin de la phase lutéale dans le cycle menstruel.²⁶ Qui plus est, les symptômes significatifs du TDPM sont la labilité émotionnelle et l'irritabilité, ainsi que des symptômes physiques comme la sensibilité des seins et les ballonnements, ce qui n'est pas le cas pour d'autres troubles de l'humeur.²⁷ Par ailleurs, les symptômes du TDPM sont associés à des fluctuations hormonales spécifiques.²⁸ Troisièmement, les symptômes du TDPM sont généralement stables en ce sens qu'ils sont récurrents à chaque cycle menstruel.²⁹ De plus, une réponse positive des patientes à des traitements utilisant des ISRS (des inhibiteurs sélectifs de la recapture de la sérotonine utilisés aussi dans le traitement de la dépression), des contraceptifs contenant un progestatif, la drospirénone, ou une suppression ovarienne avec un agoniste de la GnRH, a été considérée comme un facteur de validation prédictif par le panel.³⁰ On peut lire également dans le rapport du panel : « *La Food and Drug Administration* et les autorités équivalentes d'autres pays ont approuvé plusieurs agents pharmacologiques pour le traitement du trouble dysphorique prémenstruel, ce qui en fait en réalité un diagnostic, abstraction faite de sa position dans le

24. Kendler, K. S., Kupfer, D. J., Narrow, W., Phillips, K. A., Fawcett, J., *Guidelines for Making Changes to DSM-5*. Version révisée 2009, disponible ici : http://www.dsm5.org/ProgressReports/Documents/Guidelines-for-Making-Changes-to-DSM_1.pdf.

25. Kendler, Kenneth S., « A History of the DSM-5 Scientific Review Committee », *Psychological Medicine*, vol. 43, n° 9, 2013, p. 1793-1800.

26. Epperson, « Premenstrual Dysphoric Disorder: Evidence for a new Category for DSM-5 », p. 467.

27. *Ibid.*, p. 466.

28. *Ibid.*, p. 468.

29. Epperson, Neil C., « Premenstrual Dysphoric Disorder and the Brain », *The American journal of psychiatry*, vol. 170, n° 3, 2013.

30. Epperson, « Premenstrual Dysphoric Disorder: Evidence for a New Category for DSM-5 », p. 469.

DSM». ³¹ Ainsi, les principaux arguments avancés en faveur de l'inclusion du TDPM dans le DSM-5 visent à dissiper les doutes qu'entretiennent les critiques quant aux données probantes justifiant la validité de cette catégorie pour le panel. Le panel défend que le TDPM devrait être inclus dans le DSM-5, car il est valide, en ce qu'il répond aux standards de validité empirique exigés pour la modification ou la création d'un diagnostic (caractère distinct, valideurs antécédents, concurrents et prédictifs).

Néanmoins, il convient de mentionner que le panel d'expert.e.s a également discuté des inquiétudes évoquées plus haut concernant la pathologisation et la stigmatisation du cycle reproductif des femmes, mais les a écartées en faisant valoir que l'inclusion du diagnostic « TDPM » amenait (selon le panel) plus d'avantages que d'inconvénients. ³² Un argument avancé était les altérations (*impairments*) dans le fonctionnement des femmes présentant des symptômes du TDPM. ³³ Des études suggèrent que la qualité de vie des femmes vivant avec une forme sévère de TDPM est comparable à celle des femmes qui ont une dépression majeure. ³⁴ Epperson et ses collègues ont soutenu que la création du diagnostic permettrait une meilleure prise en charge thérapeutique des personnes vivant avec une détresse sévère associée au TDPM. Ainsi, l'ajout du diagnostic au manuel a été justifiée principalement par des arguments concernant la validité empirique du trouble et l'accès aux soins cliniques pour les femmes.

À la lumière de cette controverse et de la décision finale des réviseur.e.s du DSM-5, il convient de se poser la question suivante : l'inclusion du TDPM dans la liste officielle des troubles mentaux du DSM-5 était-elle justifiée ? Si on analyse les différents enjeux du débat, on peut trouver au moins trois éléments qui posent problème : 1) la validité du trouble ; 2) le risque de pathologisation illégitime du trouble et 3) l'influence de l'industrie pharmaceutique. Le panel s'est positionné en faveur de la validité du TDPM et a

31. *Ibid.*, p. 470.

32. *Ibid.*, p. 470.

33. *Ibid.*, p. 470.

34. Pearlstein, T., Halbreich, U., Batzar, E., Brown, C., Endicott, J., Frank, E., Freeman, E. W., Harrison, W. M., Haskett, R. F., Stout, A. L. et Yonkers, K. A., « Psychosocial Functioning in Women with Premenstrual Dysphoric Disorder Before and After Treatment with Sertraline or Placebo », *Journal of Clinical Psychiatry*, vol. 61, 2000, p. 101-109 ; Halbreich, U., Borenstein, J., Pearlstein, T. et Kahn, L. S., « The Prevalence, Impairment, Impact, and Burden of Premenstrual Dysphoric Disorder (PMS/PMDD) », *Psychoneuroendocrinology*, vol. 28, n° 3, 2003, p. 1-23 ; Pilver, C. E., Levy, B. R., Libby, D. J. et Desai, R. A., « Posttraumatic Stress Disorder and Trauma Characteristics Are Correlates of Premenstrual Dysphoric Disorder », *Archives of Women's Mental Health*, vol. 14, 2011, p. 383-393 ; Osborn, E., Wittkowski, A., Brooks, J., Briggs, P. E. et O'Brien, P. S., « Women's Experiences of Receiving a Diagnosis of Premenstrual Dysphoric Disorder: a Qualitative Investigation », *BMC Women's Health*, vol. 20, n° 1, 2020, p. 1-15 ; Osborn, E., Brooks, J., O'Brien, P. M. S. et Wittkowski, A., « Suicidality in Women with Premenstrual Dysphoric Disorder: a Systematic Literature Review », *Archives of Women's Mental Health*, 2020.

écarté les risques de sa pathologisation en les comparant aux avantages attendus en matière de prise en charge thérapeutique. Cependant, il apparaît juste de dire qu'il a laissé de côté les critiques qui ont visé le pouvoir des compagnies pharmaceutiques sur la conceptualisation du TDPM dans son analyse. En effet, l'existence de traitements pharmaceutiques possibles pour soulager les symptômes du TDPM est utilisée sans remise en question dans l'argumentaire du panel, alors que de vives critiques existent dans les écrits sur le sujet. Cela me semble une première limite des justifications rapportées.

Cela dit, mon but ici n'est pas de pousser l'examen de l'impact de l'industrie pharmaceutique sur l'ajout du TDPM, mais d'éclairer un enjeu qui a été jusqu'à maintenant évacué du débat, tant par les défenseurs du TDPM que par ses critiques: les perspectives des personnes vivant avec le TDPM. Dans les prochaines sections, je souhaite donc proposer une piste d'analyse de cette controverse ancrée dans le cadre conceptuel des injustices épistémiques. Il permettra de justifier l'intégration de la perspective des personnes affectées par le TDPM dans les discussions futures concernant sa place dans le DSM.

2. Injustices épistémiques et TDPM

2.1 Présentation du cadre des injustices épistémiques

Dans ce qui suit, j'expose brièvement le cadre des injustices épistémiques (IE). Je présente ensuite des travaux récents qui ont appliqué ces ressources conceptuelles à la médicalisation et je montre comment elles pourraient également être appliquées au TDPM. Je défendrai le point de vue selon lequel l'inclusion du TDPM dans le DSM-5 a créé des IE et que, pour remédier à cette situation, les perspectives des patient.e.s doivent être mieux intégrées aux processus de révision futurs.

Les IE sont des torts liés à la production et à la transmission des connaissances. Deux types d'IE sont généralement relevés: l'injustice testimoniale et l'injustice herméneutique. L'injustice testimoniale se produit lorsqu'un.e auditeur.trice dévalorise la crédibilité de l'orateur.trice en raison d'un préjugé identitaire négatif. En d'autres termes, le/la locuteur.trice n'est pas pris au sérieux par la personne qui l'écoute, non pas en raison de son manque de connaissances ou d'une erreur de sa part, mais en raison de stéréotypes négatifs liés à son appartenance à un groupe socialement subordonné (comme dans les cas du racisme, du sexisme, du classisme, etc. — notons que les identités sociales peuvent donner lieu à des croisements).³⁵ Dans le cas de l'injustice testimoniale, un.e agent.e épistémique est miné quant à sa capacité à partager une connaissance. L'injustice testimoniale préemptive est une forme particulière d'injustice testimoniale qui se produit lorsque des agent.e.s épistémiques ne sont pas sollicités dans le processus de production

35. Fricker, *Epistemic Injustice: Power and the Ethics of Knowing*, p. 16-17.

de connaissances, ce qui les empêche d'exprimer leur témoignage, alors que celui-ci pourrait être pertinent. Leur témoignage est donc discrédité à l'avance en raison d'une dévalorisation de la crédibilité des membres d'un groupe marginalisé par le groupe au pouvoir. Il s'agit d'une injustice testimoniale si leur point de vue était pertinent pour le processus de production de connaissances, mais qu'en raison d'un préjugé quant à l'identité sociale d'un individu, ce dernier n'est même pas entendu.³⁶

L'injustice herméneutique, elle, se produit lorsqu'il y a des lacunes dans les ressources interprétatives d'un groupe et que ces lacunes placent les membres de ce groupe dans une situation d'infériorité ou de désavantage face au groupe dominant.³⁷ Dans ce cas, les agent.e.s épistémiques sont lésés dans leur capacité à comprendre ou à participer à la compréhension collective du monde social. Ce type d'injustice touche les individus appartenant à des groupes sociaux marginalisés qui sont désavantagés quant à l'accessibilité des moyens de créer des ressources interprétatives (par exemple, des concepts, des schémas sociaux, etc.) qui rendraient intelligibles des aspects particuliers de leur propre expérience et de celle des autres. Les injustices testimoniales et herméneutiques sont des injustices en raison de leur nature discriminatoire et des conséquences néfastes qu'elles entraînent pour les individus lésés (par exemple, perte de confiance en tant qu'agent.e épistémique, sentiment d'isolement ou de confusion, etc.).

2.2 Les injustices testimoniales préemptives et le TDPM

Dans cette section, je soutiens que la conceptualisation du TDPM en tant que diagnostic clinique officiel est un cas d'injustice testimoniale préemptive. Pour faire valoir cette thèse, je m'appuierai ici sur le travail de Bueter³⁸ concernant le processus de révision du DSM-5. Bueter soutient que, dans ce contexte, les perspectives des patient.e.s sont peu prises en compte lorsque des choix sont faits concernant les conventions de nomenclature, le choix ou non d'une condition en tant que trouble mental, la détermination des seuils diagnostiques pour des catégories particulières et le choix des critères diagnostiques. Pourtant, selon Bueter, il existe de bonnes raisons de penser que l'apport des patient.e.s serait pertinent, comme des connaissances liées à l'expérience à la première personne que les patient.e.s peuvent fournir sur les effets et la pertinence d'une classification diagnostique particulière (à la section 3.2, je donne des exemples d'expériences phénoménologiques à la première personne qui font comprendre pourquoi il est pertinent de tenir compte de ces expériences lorsqu'on construit une classification psychiatrique). Étant donné que ces connaissances ne sont pas recherchées, les

36. *Ibid.*, p. 130.

37. *Ibid.*, p. 1.

38. Bueter, « Epistemic Injustice and Psychiatric Classification ».

patient.e.s seraient donc lésés en tant qu'agent.e.s épistémiques pertinents.³⁹ Cette exclusion, parce que visant des agent.e.s épistémiques pertinents, mais socialement subordonnés, serait donc responsable de la création d'injustices testimoniales préemptives.

Lorsqu'on applique l'analyse de Bueter au cas particulier du TDPM, la même conclusion s'impose. Comme on peut le constater à la lecture du rapport du panel responsable de la révision du TDPM, aucune structure de consultation ou de discussion n'a été mise en place pour recevoir et intégrer les témoignages des personnes vivant avec le TDPM. Cela ne veut pas dire que les témoignages ont été totalement ignorés par le panel. La qualité de vie et les difficultés de fonctionnement des femmes vivant avec les symptômes du TDPM ont été des arguments clés en faveur de son ajout lors du processus de prise de décision. Le véritable problème, ici, est plutôt que, comme le rapport l'indique explicitement, l'évaluation des avantages et des inconvénients potentiellement liés à la création du TDPM a été laissée à la seule responsabilité des membres du panel (et du Groupe de travail responsable des troubles de l'humeur). Ainsi, l'inclusion du TDPM a créé une injustice testimoniale préemptive, dans la mesure où les personnes vivant avec le TDPM n'ont pas été retenues dans le processus d'évaluation des coûts et des avantages de son ajout, alors que cela aurait été pertinent.

2.3 *L'injustice herméneutique et le TDPM*

En plus de la création d'injustices testimoniales préemptives, le processus de médicalisation du TDPM a également causé une injustice herméneutique. Je m'appuierai ici sur la thèse de Wardrope,⁴⁰ qui propose de réinterpréter les critiques de la médicalisation comme des critiques de la présence d'injustices herméneutiques. Son travail cible le processus de médicalisation en général, mais beaucoup de ses exemples visent la création de troubles psychiatriques en particulier. Selon Wardrope, lorsque les auteur.e.s critiquent la médicalisation, leur critique doit être lue comme pointant vers la création d'injustices herméneutiques. Cette thèse s'appuie sur le fait que, selon Wardrope, les critiques de la médicalisation soutiennent que certains « aspects des phénomènes médicalisés [...] sont déformés ou absents lorsqu'ils sont vus à travers le prisme médical [et] sont ainsi rendus inexprimables »⁴¹. Wardrope affirme que la médicalisation peut entraîner des injustices herméneutiques, lorsque les expériences des patient.e.s ne sont rendues que par le discours de la médecine. En raison de la puissance des concepts médicaux et de l'autorité que l'on accorde à la médecine de manière générale, ces concepts peuvent venir réduire la compréhension que les patient.e.s ont de leur expérience des

39. *Ibid.*

40. Wardrope, « Medicalization and Epistemic Injustice ».

41. *Ibid.*, p. 342 (ma traduction).

troubles (mentaux).⁴² En cela, ielles pourraient ne pas être en mesure de comprendre adéquatement leur expérience, étant donné l'étroitesse des concepts biomédicaux (par rapport à l'étendue et à la complexité de l'expérience vécue de ces conditions psychiatriques, des causes sociales de ces conditions, etc.).

Selon Wardrope, cette affirmation peut être renforcée par l'idée que les patient.e.s appartiennent à un groupe social marginalisé du point de vue herméneutique. Il en est ainsi en raison du privilège épistémique de la médecine sur les « problèmes de la vie ».⁴³ Habituellement, les ressources herméneutiques pour comprendre les phénomènes associés aux troubles (mentaux) sont forgées par le langage de la médecine. La compréhension collective que nous avons des troubles mentaux, parce qu'elle est développée principalement par le discours et les institutions officielles de la psychiatrie, masque ou obscurcit d'autres dimensions qui peuvent être associées à l'expérience de la maladie mentale. Par exemple, les expériences des patient.e.s peuvent être comprises uniquement en termes biomédicaux en raison de la domination des ressources herméneutiques créées par la psychiatrie neuro-orientée, par contraste avec d'autres modèles conceptuels qui ont été marginalisés, comme les approches phénoménologiques.⁴⁴

Malgré ces possibles préjugés épistémiques liés à certains cas de médicalisation, Wardrope adopte une position nuancée à l'égard de ce processus. Il affirme que la médicalisation peut également *fournir des ressources herméneutiques* aux patient.e.s pour rapporter leurs expériences. Lorsqu'on examine les expériences personnelles de la médicalisation en fonction des individus et des diagnostics, les témoignages comprennent une grande variété de réponses au processus, allant d'attitudes positives à négatives (plus de détails à ce sujet dans la section 3). Les critiques unilatérales de la médicalisation, qui ne reconnaîtraient pas les attitudes positives des patient.e.s face à ce processus, seraient fautives en ce qu'elles ne reconnaissent pas le caractère éventuellement positif de la médicalisation en matière de création de ressources herméneutiques.

42. Un exemple de cette puissance, c'est la nécessité d'obtenir un diagnostic psychiatrique pour avoir accès à des soins et à leur remboursement par les compagnies d'assurance dans le contexte nord-américain. Les diagnostics officiels du DSM, développés par des acteurs de la psychiatrie nord-américaine, jouent donc un rôle prépondérant dans la structuration de l'accès aux soins.

43. Pour un argument similaire, voir également Carel, Havi et Kidd, Ian James, « Epistemic Injustice in Healthcare: a Philosophical Analysis », *Medicine, Healthcare, and Philosophy*, vol. 17, n° 4, 2014, p. 529-540.

44. Voir également Charland, Louis, « Why Should Psychiatry Fear Medicalization ? », dans Fulford, K. W. M., Davies, M., Gipps, R. G. T., Graham, G., Sadler, J. Z., G. Stanghellini et Thornton, T. (dir.), *The Oxford Handbook of Philosophy and Psychiatry*, Oxford University Press, 2013, p. 159-175 ; Conrad, Peter et Barker, Kristin, « The Social Construction of Illness: Key Insights and Policy Implications », *Journal of health and social behavior*, vol. 51, n° 1, 2010, p. 67-69.

Si on applique l'analyse de Wardrobe à l'inclusion du TDPM dans le DSM-5, on peut dire que seule l'autorité des professionnel.le.s de la santé mentale a forgé le diagnostic. En examinant la manière dont le TDPM a été conceptualisé pendant le processus de révision du DSM-5 (et en concevant le TDPM comme une ressource herméneutique), on constate une inégalité d'accès à la création de ressources interprétatives liées au phénomène du TDPM. En effet, les personnes vivant avec ce trouble ont été exclues des processus et des structures de prise de décision. Il s'agit donc d'un cas d'injustice herméneutique, étant donné que les patient.e.s n'ont pu participer à la création d'une ressource herméneutique commune qui contribuerait à l'interprétation de leurs expériences.

Il est intéressant de noter ici que les injustices préemptives et herméneutiques interagissent : c'est parce que des individus ont été exclus du processus de médicalisation du TDPM (injustice préemptive) qu'une injustice herméneutique a été créée. Puisque les individus n'ont pas été consultés, il est possible que leur expérience soit obscurcie par un langage et des concepts biomédicaux étroits qui décrivent de manière incomplète la complexité du trouble qui les affecte. Mais l'exclusion des personnes vivant avec ces symptômes est en elle-même une injustice testimoniale préemptive, puisque leurs perspectives auraient été pertinentes, mais n'ont pas été prises en considération. Le cadre des IE permet donc de cibler un problème de taille dans le processus de révision du DSM quant à la catégorisation du TDPM, soit l'absence de consultation des personnes vivant avec les symptômes du TDPM.

3. Recommandations pour les débats futurs sur le TDPM

3.1 TDPM et justice épistémique

À la suite de l'analyse présentée dans la section précédente, il est juste de dire que le processus de révision du DSM-5 a créé au moins deux types d'IE liées à l'ajout du TDPM : l'injustice testimoniale préemptive et l'injustice herméneutique. Toutefois, il convient de souligner ici que l'inclusion du TDPM a créé des torts pour des raisons différentes de celles traditionnellement invoquées par les critiques du diagnostic présentées à la section 1. Rappelons que ces critiques ciblaient le risque de pathologisation induite et de stigmatisation des expériences et des comportements prémenstruels des femmes et l'absence de preuves quant à la validité du TDPM. Importer le cadre des IE dans ce débat permet de mettre en lumière l'exclusion des personnes vivant avec le TDPM du processus décisionnel, un élément absent des débats jusqu'à maintenant. Dans les deux cas d'injustices préemptive et herméneutique, les torts éthiques ont été créés parce que le processus décisionnel n'était pas assez inclusif. Cela nous permet de réfléchir à la manière d'atteindre une plus grande justice épistémique (JE) dans le cas du TDPM, mais aussi d'attirer l'attention sur un angle mort des précédents débats ayant visé l'ajout du diagnostic dans le DSM.

Dans le cadre de l'IE, si les personnes présentant les symptômes du TDPM avaient été intégrées au processus et que leurs voix avaient été réellement entendues au sujet de leur expérience vécue, ce nouveau diagnostic aurait pu être considéré comme un cas de JE. La JE prescrit de faire de la place pour la consultation et la discussion critique impliquant les personnes atteintes de TDPM. Ainsi, utiliser le cadre des IE permet d'attirer l'attention sur les structures de prise de décision, qui sont généralement laissées de côté dans les débats sur le TDPM. Or cela ne veut pas dire que les critiques traditionnelles du TDPM ne sont pas pertinentes. Les risques de pathologisation illégitime et de stigmatisation des comportements liés au cycle menstruel me semblent des critiques recevables. Cependant, d'une part, ces critiques ont été développées principalement par des chercheuses en sciences humaines et en psychologie, et l'évaluation de ces critiques n'a été laissée qu'aux professionnel.e.s de la santé mentale. Le cadre des IE souligne par contraste la pertinence d'examiner les structures de prise de décision qui mènent à la création de diagnostics particuliers (ici le TDPM) et le besoin de créer des structures permettant l'intégration des individus vivant avec des symptômes de maladies mentales dans les processus décisionnels. Ils pourront alors participer à l'évaluation des conséquences potentielles, positives et négatives, de la création du diagnostic.

3.2 *Les perspectives des personnes vivant avec le TDPM*

Étant donné que la consultation des personnes touchées par le trouble dysphorique prémenstruel n'a pas eu lieu, il est difficile de savoir avec précision quel aurait été le résultat d'un processus de décision inclusif fondé sur le cadre des IE. Cependant, des enquêtes récentes sur le TDPM ont mis en avant les récits de femmes présentant des symptômes spécifiques du TDPM (contrairement aux examens incluant à la fois le TDPM et le SPM), et se sont intéressées à l'impact de ce diagnostic sur leur expérience.⁴⁵ Ces études sont peut-être ce qui se rapproche le plus de ce que l'on pourrait obtenir par consultation. Je vais donc utiliser ces résultats pour réfléchir à la JE et à l'inclusion du TDPM dans le DSM-5.

Ces récentes études révèlent une attitude généralement positive des femmes vivant avec le trouble dysphorique prémenstruel à l'égard de la création du diagnostic. Le fait d'avoir reçu un diagnostic de TDPM (au lieu d'un autre diagnostic ou d'une absence totale de diagnostic) a été ressenti comme

45. Hardy, Claire et Hardie, Jenna, « Exploring Premenstrual Dysphoric Disorder (PMDD) in the Work Context: a Qualitative Study », *Journal of Psychosomatic Obstetrics and Gynaecology*, vol. 38, n° 4, 2017, p. 292-300; Osborn et coll. « Women's Experiences of Receiving a Diagnosis of Premenstrual Dysphoric Disorder: a Qualitative Investigation »; Osborn et coll. « Suicidality in Women with Premenstrual Dysphoric Disorder: a Systematic Literature Review ».

un soulagement par la plupart des femmes, qui ont eu le sentiment que leur expérience était enfin décrite et reconnue :

J'ai aussi l'impression que maintenant je sais pourquoi, que je sais pourquoi je me sens si anxieuse parfois et pourquoi je me sens si triste. *Je sais que ce n'est pas ma faute, ce qui est probablement la chose la plus importante*, je sais que ce n'est pas ma faute maintenant, je ne suis pas juste une mauvaise personne (participante 3).⁴⁶

Dans l'une des études, les femmes diagnostiquées avec un TDPM ont rapporté des sentiments de reconnaissance, de changement de vie et d'identité, et l'impression d'être vraiment entendues. Leur attitude négative était plutôt dirigée vers leurs « années perdues » (*lost years*), lorsqu'elles n'étaient pas reconnues comme souffrant de TDPM.

Comme le suggèrent Osborn et ses collègues, l'attitude positive manifestée par les femmes diagnostiquées pourrait s'expliquer en grande partie par la détresse psychologique sévère associée au TDPM. Les participantes racontent à ce propos les effets extrêmement préjudiciables des symptômes du TDPM :

Tout d'un coup, tout est devenu noir, mon humeur émotionnelle a changé radicalement et je ne pouvais plus voir aucune chose extérieure, comme si des choses s'étaient produites qui m'avaient bouleversée ou rendue sombre, alors en tant que très jeune femme, je me demandais pourquoi je ressentais cette obscurité. *J'avais l'impression qu'il n'y avait aucun intérêt à vivre.*

Je ne pouvais pas contrôler ce que je ressentais, je pleurais pour un rien et je ne suis pas particulièrement du genre à pleurer. Il en faut beaucoup pour me mettre en colère, *je ne pouvais tout simplement plus fonctionner.* Je ne pouvais pas, je ne voulais pas sortir du lit le matin, je ne pouvais pas dormir la nuit, euh... je faisais des choses stupides comme arracher du papier peint parce que je ne pouvais pas faire face à l'anxiété, à la sensation d'anxiété.⁴⁷

Ces témoignages illustrent la difficulté pour plusieurs femmes à vivre avec les symptômes du TDPM qui n'étaient pas pris en charge avant la création officielle du diagnostic. Bien sûr, d'autres recherches doivent être menées avant de pouvoir conclure (ou infirmer) que l'inclusion du TDPM est unanimement ou majoritairement accueillie de manière favorable par les personnes vivant avec les symptômes associés.⁴⁸ Mais ces résultats suggèrent au moins provisoirement que si les individus souffrant de TDPM avaient été

46. Rapporté dans Osborn et coll. « Women's Experiences of Receiving a Diagnosis of Premenstrual Dysphoric Disorder: a Qualitative Investigation » (ma traduction et mes italiques).

47. *Ibid.* (ma traduction et mes italiques).

48. Par exemple, seules les femmes anglophones âgées de plus de 18 ans et ayant déjà reçu un diagnostic de TDPM ont été incluses dans l'étude d'Osborn et de ses collègues. Mais il s'agit d'une première étape dans la compréhension de l'attitude des femmes vivant avec les symptômes du TDPM face à leur diagnostic.

intégrés dans les discussions liées à l'ajout du TDPM dans le DSM-5, ils auraient pu en faire la demande. D'un certain point de vue, cela signifie que les demandes des patientes sont compatibles avec la décision du groupe de travail responsable du PMDD d'élever ce diagnostic au rang des troubles mentaux officiels. Il semble donc que l'ajout du TDPM dans les diagnostics officiels du DSM ait contribué à la création de ressources herméneutiques.

Cependant, il convient de souligner que, dans le cadre de l'IE et selon un idéal de JE, la compatibilité de l'ajout du TDPM avec ces témoignages ne résume pas tout. Dans un premier temps, les personnes vivant avec le TDPM n'ont pas été correctement consultées. Bien que les patientes semblent favorables à la création du TDPM dans le DSM-5, les récits ont été recueillis *après* l'ajout du diagnostic. Pendant le processus de révision du DSM, ces résultats n'étaient pas connus. En l'absence de consultation durant le processus, il est tout à fait possible d'imaginer des scénarios différents avec une réception plus négative de ce diagnostic: il n'y avait aucun moyen lors du processus de révision du DSM de s'assurer que le diagnostic serait accueilli de manière favorable (d'autant plus que des critiques véhémentes avaient été formulées par rapport à ce diagnostic depuis plusieurs années). Pour remédier à cette situation, des structures officielles de consultation et d'inclusion pendant le processus de révision auraient permis de confirmer que le diagnostic répond véritablement aux besoins et aux intérêts des personnes vivant avec les symptômes du TDPM. Cela aurait contribué à un accès plus égalitaire à la création de ressources herméneutiques, réduisant ainsi les injustices herméneutique et testimoniale préemptive.

Par ailleurs, un aspect potentiellement négligé dans ces études sur la réception du diagnostic est la possibilité que, bien que les personnes vivant avec les symptômes du TDPM aient besoin de reconnaissance et de soins, elles pourraient ne pas vouloir que leur état soit considéré comme une *pathologie*. En d'autres termes, elles pourraient souhaiter une médicalisation du TDPM sans sa pathologisation.⁴⁹ Dans une autre optique, une étude portant plus généralement sur le SPM révèle que plusieurs femmes font état d'une hypersensibilité aux changements environnementaux et d'un « profond sentiment de vulnérabilité, d'un désir de se protéger des agressions de la vie quotidienne, et des exigences des autres; de vouloir se replier sur soi ».⁵⁰ Les récits de ce genre pourraient concourir à façonner la description clinique du TDPM afin de s'assurer que les personnes vivant avec les symptômes associés se reconnaissent dans le diagnostic. Le diagnostic pourrait ainsi devenir un meilleur outil herméneutique, susceptible d'éclairer réellement l'expérience des personnes vivant avec ces symptômes. En outre, s'il semble clair que la plupart des femmes souhaitent que leurs symptômes

49. Voir par exemple Browne, « Is Premenstrual Dysphoric Disorder Really a Disorder ? ».

50. Ussher, Jane M., « Premenstrual Dysphoric Disorder », *Social Psychology*, vol. 6, 2014, p. 318 (ma traduction).

soient soulagés, les traitements disponibles tendent à se concentrer sur la médication et, lorsqu'ils sont inefficaces, sur l'hystérectomie totale combinée à une ovariectomie bilatérale (entraînant la stérilité). Les femmes pourraient également souhaiter être reconnues et prises en charge sans devoir recourir à des médicaments ou à des procédures invasives (surtout si les traitements pharmaceutiques sont inefficaces pour certaines d'entre elles et que l'infertilité induite par l'hystérectomie totale est non désirée pour plusieurs d'entre elles).⁵¹ Les traitements développés pourraient être plus diversifiés et comprendre des interventions psychologiques.⁵²

Toutes ces possibilités sont encore majoritairement inexplorées à ce jour. Le fait qu'elles restent un angle mort des discussions sur le TDPM souligne les injustices épistémiques en jeu dans la médicalisation du TDPM et la nécessité d'une approche plus inclusive de la prise de décision dans le processus de révision du DSM. Sans nécessairement remettre en question l'ajout officiel du TDPM dans le DSM, il serait possible d'obtenir une description médicalisée du TDPM qui réduirait les injustices épistémiques, car réalisée en collaboration avec des personnes vivant avec le TDPM. Malgré le fait qu'il existe un besoin évident de reconnaissance et de prise en charge des personnes vivant avec les symptômes du TDPM, des consultations et des discussions supplémentaires sont nécessaires avant de le considérer comme un diagnostic satisfaisant. L'utilisation du cadre de l'IE permet de faire la lumière sur ces possibles améliorations futures, généralement négligées dans les débats passés.

Conclusion

L'objectif de cet article était d'explorer les façons dont le cadre des IE pouvait éclairer la controverse sur le récent ajout du TDPM dans la liste officielle de troubles mentaux du DSM-5. J'ai soutenu que ce cadre permet de mettre en lumière des enjeux qui ont été le plus souvent passés sous silence dans ces débats, tant du côté des défenseurs de la création du TDPM que de celui de ses opposants, soit la création d'IE et le besoin d'intégrer la perspective des personnes affectées par les symptômes du TDPM pour lutter contre ces injustices. À la lumière d'études récentes sur la réception du diagnostic,

51. Osborn, « Women's Experiences of Receiving a Diagnosis of Premenstrual Dysphoric Disorder : a Qualitative Investigation ».

52. Ussher, Jane M., « Processes of Appraisal and Coping in the Development and Maintenance of Premenstrual Dysphoric Disorder », *Journal of community & applied social psychology*, vol. 12, n° 5, 2002, p. 309-322 ; Ussher, Jane M. Hunter, Myra et Cariss, Margaret, « A Woman Centred Psychological Intervention for Premenstrual Symptoms, Drawing on Cognitive Behavioural and Narrative Therapy », *Journal of Clinical Psychology and Psychotherapy*, vol. 9, n° 5, 2002, p. 319-331 ; Hunter, M., Ussher, J. M., Cariss, M., Browne, S., et Jelly, R., « A Randomised Comparison of Psychological (Cognitive Behaviour Therapy, CBT), Medical (Fluoxetine) and Combined (CBT and Fluoxetine) Treatment for Women with Premenstrual Dysphoric Disorder », *Journal of Obstetrics and Gynaecology*, vol. 23, n° 3, 2002, p. 193-199.

bien que l'ajout officiel du TDPM dans le DSM-5 apparaît souhaitable, la manière de conceptualiser le trouble et les traitements envisagés peuvent être remis en question en partenariat avec les personnes vivant avec les symptômes associés.

Ce que j'ai proposé ici est un premier pas vers une analyse plus large des IE dans le dossier du TDPM. Je ne prétends pas avoir proposé une analyse exhaustive. Par exemple, comme exposé dans la section 1, l'industrie pharmaceutique a été vue comme un moteur très important de l'ajout du TDPM dans le DSM,⁵³ ce qui représente un défi pour le cadre de l'IE (comment éviter que les perspectives des personnes vivant avec les symptômes du TDPM soient biaisées, elles aussi, par l'influence de l'industrie pharmaceutique? Comment limiter l'influence de l'industrie pharmaceutique sur l'opinion des expert.e.s, qui entretiennent pour la plupart des relations avec ladite industrie?). En outre, des travaux récents suggèrent que des IE peuvent également se produire au sein des groupes de défense des patient.e.s,⁵⁴ ce qui soulève la question de la prévention des IE provenant des organisations de patient.e.s. Plusieurs autres questions restent en suspens : comment faire dialoguer le cadre des IE avec les autres préoccupations critiques ayant visées le TDPM? Par quels mécanismes s'assurer que les voix des patient.e.s soient réellement entendues dans un processus inclusif de révision du DSM? Et que faire en cas de désaccord profond entre les participant.e.s (par exemple, entre les patient.e.s et les psychiatres, voire entre les patient.e.s)? Cette liste de questions suggère que la recherche doit être poussée plus loin afin de mieux cartographier les nombreuses relations de pouvoir en jeu dans le processus de révision du DSM et les manières exactes dont les IE peuvent prendre forme dans ces structures. Néanmoins, je crois que les travaux sur l'IE et la recherche sur le TDPM doivent interagir davantage, dans l'intérêt des personnes vivant avec ces symptômes, mais également au bénéfice de la psychiatrie. J'espère avoir pu apporter ma propre contribution à ce dialogue naissant.

53. Moynihan, R, Heath, I, et Henry, D., « Selling Sickness: The Pharmaceutical Industry and Disease Mongering », *British Medical Journal*, vol. 324, 2002, p. 886-890; Moynihan, R.N., Cooke, G. P., Doust, J. A., Bero, L., Hill, S. et coll., « Expanding Disease Definitions in Guidelines and Expert Panel Ties to Industry: a Crosssectional Study of Common Conditions in the United States », *PLoS Med*, vol. 10, n° 8, 2013; Musschenga, A. W., van der Steen, W. J. and. Ho, V. K. Y., « The Business of Drug Research: a Mixed Blessing », dans Radder, H. (dir.), *The Commodification of Academic Science*, Pittsburgh University Press, 2010, p. 110-131.

54. Jongsma, Karin, Spaeth, Elisabeth et Schickten, Silke, « Epistemic Injustice in Dementia and Autism Patient Organisations: an Empirical Analysis », *AJOB Empirical Bioethics*, vol. 8, n° 4, 2017, p. 28-30; Matthew, S., McCoy, Emily Y., Liu, Amy S. F. Lutz et Sisti, D., « Ethical Advocacy across the Autism Spectrum: beyond Partial Representation », *The American Journal of Bioethics*, vol. 20, n° 4, 2020, p. 13-24.

L'établissement des priorités en matière de santé mentale : un essai d'épistémologie sociale comparée

Luc Faucher

Volume 49, numéro 1, printemps 2022

La philosophie de la médecine et de la psychiatrie : quels enjeux après le « tournant épistémologique » ?

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/1090266ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/1090266ar>

[Aller au sommaire du numéro](#)

Éditeur(s)

Société de philosophie du Québec

ISSN

0316-2923 (imprimé)

1492-1391 (numérique)

[Découvrir la revue](#)

Citer cet article

Faucher, L. (2022). L'établissement des priorités en matière de santé mentale : un essai d'épistémologie sociale comparée. *Philosophiques*, 49(1), 101–133.
<https://doi.org/10.7202/1090266ar>

Résumé de l'article

Dans cet article, je soulèverai un problème qui a été négligé jusqu'ici dans les écrits portant sur la philosophie de la psychiatrie au sujet du *Research Domain Criteria* : le fait que l'initiative découle des priorités de recherche du National Institute of Mental Health et que l'orientation de celles-ci ne permet pas de traiter certains aspects des conditions des patients qui sont jugés essentiels par ceux-ci. Après avoir démontré l'existence de ce problème, je vais tenter de voir par quel moyen on pourrait l'éviter. Pour ce faire, je considérerai un programme, européen cette fois, le *Roadmap for Mental Health Research in Europe* et sa méthode pour intégrer une diversité de voix, dont celles des patients, dans le processus d'établissement des priorités de recherche. Je me livrerai ainsi à un exercice d'épistémologie sociale comparée en montrant comment certaines caractéristiques organisationnelles d'un des programmes possèdent des vertus épistémiques qui font défaut à l'autre et comment une plus grande justice épistémique pourrait être obtenue par l'implantation de certains mécanismes qui permettent à la voix des patients d'être entendue.

L'établissement des priorités en matière de santé mentale: un essai d'épistémologie sociale comparée¹

LUC FAUCHER

UQAM

RÉSUMÉ — Dans cet article, je soulèverai un problème qui a été négligé jusqu'ici dans les écrits portant sur la philosophie de la psychiatrie au sujet du *Research Domain Criteria*: le fait que l'initiative découle des priorités de recherche du National Institute of Mental Health et que l'orientation de celles-ci ne permet pas de traiter certains aspects des conditions des patients qui sont jugés essentiels par ceux-ci. Après avoir démontré l'existence de ce problème, je vais tenter de voir par quel moyen on pourrait l'éviter. Pour ce faire, je considérerai un programme, européen cette fois, le *Roadmap for Mental Health Research in Europe* et sa méthode pour intégrer une diversité de voix, dont celles des patients, dans le processus d'établissement des priorités de recherche. Je me livrerai ainsi à un exercice d'épistémologie sociale comparée en montrant comment certaines caractéristiques organisationnelles d'un des programmes possèdent des vertus épistémiques qui font défaut à l'autre et comment une plus grande justice épistémique pourrait être obtenue par l'implantation de certains mécanismes qui permettent à la voix des patients d'être entendue.

MOTS CLÉS: psychiatrie; épistémologie sociale; priorités; ignorance épistémique; patients; science bien ordonnée

ABSTRACT — In this paper, I will raise an issue that has been overlooked so far in the philosophy of psychiatry literature regarding the *Research Domain Criteria*: the fact that the initiative stems from the research priorities of the National Institute of Mental Health and that the focus of the latter does not address certain aspects of patient conditions which are deemed essential by the patients themselves. Having demonstrated the existence of this problem, I will try to see how it could be avoided. To do so, I will consider a European program this time, the *Roadmap for Mental Health Research in Europe* and its method for integrating a diversity of voices, including those of patients, into the process of setting research priorities. I will thus engage in an exercise of comparative social epistemology by showing how certain organizational characteristics of one of the programs possess epistemic virtues that are lacking in the other and how greater epistemic justice could be obtained through the implementation of certain mechanisms that allow the voice of patients to be heard.

KEY WORDS: psychiatry; social epistemology; priorities; epistemic ignorance; patients; well-ordered science

1. J'aimerais remercier Anne-Marie Gagné-Julien, Sarah Arnaud, Simon Goyer et Pierre-Olivier Méthot pour leurs commentaires et leurs suggestions. Ce travail a été rendu possible grâce à une subvention Savoir du Conseil de recherche en sciences humaines.

Dans une série d'articles,² Simon Goyer et moi-même nous sommes penchés sur un des projets du National Institute of Mental Health (NIMH, dans ce qui suit), soit le *Research Domain Criteria* (RDoC, dans ce qui suit). Ce projet cherche à établir un lien entre les neurosciences (et plus généralement, les sciences biologiques) et la psychiatrie, lien qui, de l'avis de plusieurs, fait cruellement défaut et dont l'absence constitue un obstacle au progrès de la recherche ainsi qu'à la découverte de nouveaux traitements. Plusieurs critiques ont été formulées à l'égard du RDoC, entre autres concernant les effets du type de réductionnisme biomédical qu'il met de l'avant. Sans vouloir nier les avancées possibles générées par un tel projet, j'aimerais soulever un problème qui me semble important, mais qui a été négligé jusqu'ici dans la littérature critique au sujet du RDoC : le fait que l'initiative découle des priorités de recherche du NIMH et que les orientations de celles-ci ne permettent pas de traiter certains aspects des conditions des patients qu'eux-mêmes jugent essentiels. Après avoir démontré l'existence de ce problème, je vais tenter de voir par quel moyen on pourrait l'éviter. Pour ce faire, je vais considérer un autre programme, européen cette fois, le *Roadmap for Mental Health Research in Europe* (ROAMER, dans ce qui suit), et je me pencherai sur la méthode utilisée par celui-ci pour inclure une diversité de voix, dont celles des patients, dans le processus d'établissement des priorités de recherche. Je me livrerai ainsi à un exercice d'épistémologie sociale comparée en montrant comment certaines caractéristiques organisationnelles d'un des programmes possèdent des vertus épistémiques qui font défaut à l'autre.

Puisque l'épistémologie sociale comparée n'est peut-être pas familière à plusieurs, je commencerai par en faire une description (section 1). J'en profiterai pour expliciter le type de position que je compte adopter dans cet article ainsi que l'objet qui m'intéressera, soit la question de l'établissement des priorités de recherche en santé mentale. Je reviendrai ensuite brièvement sur le RDoC et sur certaines critiques qui lui ont été adressées (section 2). Je me tournerai ensuite vers le ROAMER, dont je décrirai à la fois les résultats et les méthodes utilisées pour y parvenir (section 3). Comme je le disais, l'exercice auquel je veux me livrer est comparatif. Il me faut donc comparer des comparables. Or on ne peut comparer le RDoC et le ROAMER. En effet, ce dernier a pour fonction de déterminer les priorités de recherche en matière de santé mentale pour une entité transnationale (l'Europe) ou des entités nationales, alors que le RDoC est plutôt une initiative de recherche qui ne visait initialement qu'à répondre à une seule priorité de recherche du NIMH, une entité nationale (américaine). J'expliquerai donc comment les

2. Faucher, Luc et Goyer, Simon, « RDoC: Thinking Outside the DSM Box Without Falling into a Reductionist Trap », dans Demazeux et Singy (dir.), *The DSM-5 in Perspective*, 2015, p. 199-224 ; Faucher, Luc et Goyer, Simon, « Le Research Domain Criteria (RDoC), le réductionnisme et la psychiatrie clinique », *Revue de Synthèse*, 2016, vol. 137, p. 117-149.

priorités de recherche sont établies dans le cadre du NIMH et j'indiquerai les sources de différences entre les programmes du NIMH et du ROAMER (section 5). Finalement, je proposerai un certain nombre de critères pour évaluer les priorités de recherche et j'appliquerai ces critères aux deux ensembles de priorités (section 6).

1. L'épistémologie sociale comparée des sciences et les priorités de recherche

1.1 L'épistémologie sociale des sciences

Contrairement à l'épistémologie traditionnelle qui a été dans une large mesure individualiste, l'épistémologie sociale s'intéresse aux effets épistémiques de l'interaction sociale et des systèmes sociaux.³ Lorsqu'elle prend pour objet la science, l'épistémologie sociale s'intéressera par exemple à la question de l'expertise scientifique, de l'évaluation par les pairs ou aux caractéristiques organisationnelles qui permettent la production d'un certain type de connaissances. Sans entrer dans les détails, on peut voir l'épistémologie sociale des sciences comme étant traversée par deux courants distincts. Le premier, entre autres défendu par les sociologues des sciences du programme fort,⁴ tente d'expliquer la source des différentes caractéristiques de la science moderne en montrant, par exemple, qu'elles ont une histoire liée à certaines caractéristiques sociales et politiques des époques et des lieux qui l'ont vue naître (voir des travaux comme ceux de Daston et Galison⁵ sur la construction de l'objectivité) et de démontrer les mécanismes par lesquels la science a pu acquérir l'autorité qui est sienne aujourd'hui (on qualifie parfois cette approche de « démystifiante » [*debunking*]). En effet, pour les tenants de cette approche, une des thèses centrales est l'adoption du « principe de symétrie » selon lequel tous les types de croyances (scientifiques aussi bien que religieuses ou populaires; celles que l'on considère comme vraies, comme celles que l'on considère relever de la superstition ou de l'opinion) doivent être expliquées de la même façon, en faisant référence à des facteurs sociaux.⁶ Ce même courant met également l'accent sur le rôle

3. Voir par exemple Goldman, Alvin, « Systems-Oriented Social Epistemology », *Oxford Studies in Epistemology*, vol. 3, 2010, p. 189-214.

4. Voir par exemple Barnes, Barry et Bloor, David, « Relativism, Rationalism and the Sociology of Knowledge » dans Hollis et Lukes (dir.), *Rationality and Relativism*, Blackwell, p. 21-47.

5. Daston, Lorraine et Galison, Peter, *Objectivity*, Zone Books, 2007.

6. Bloor résume ainsi ce principe : « Par symétrie, j'entends le principe selon lequel la forme de l'explication utilisée par un sociologue ne devrait pas dépendre de sa propre évaluation de la vérité de la croyance à expliquer. Ce que nous considérons comme vrai est juste aussi problématique, sociologiquement, que ce que nous considérons comme faux. Dans les deux cas, ce qui pose problème ce sont les causes locales et contingentes de la crédibilité » (« Remember the "Strong Program" ? », *Enquête*, 1997, en ligne : DOI : <https://doi.org/10.4000/enquete.1063>). Cette mise à plat des différents types de croyances, le fait qu'elles soient considérées indépendamment de leur valeur de vérité, est interprétée par plusieurs comme une adoption d'une forme de relativisme.

des intérêts sociaux et culturels dans la constitution des savoirs scientifiques (la célèbre thèse de la construction sociale) aux dépens de celui de la rationalité et de la recherche de la vérité. Parce qu'il considère les croyances des différentes communautés sur le même pied, indépendamment de leur vérité, et parce qu'il accorde une place prépondérante aux valeurs non épistémiques dans la constitution des savoirs, ce courant sera qualifié de « vériphobe » par Alvin Goldman.⁷ Le second courant, soutenu par des gens comme Goldman, mais également par Kitcher,⁸ est par comparaison « vériphilique », en ce sens qu'il tente de mettre en lumière et d'expliquer les caractéristiques qui font de la science une structure qui est plus à même que d'autres de produire de la connaissance vraie, fiable ou ayant des propriétés épistémiques désirées. En fait, ce type d'épistémologie ne se contente pas d'expliquer le « succès de la science » à produire des biens épistémiques (théories vraies, succès empirique, etc.), il tente également de comprendre les raisons qui pourraient l'empêcher de produire ces biens et de proposer des modifications aux structures actuelles qui lui permettraient d'être plus efficace dans la production de ceux-ci. Comme l'écrit Goldman, « [u]ne épistémologie véritiste évalue non seulement les pratiques couramment employées par les gens ou les communautés, mais elle s'intéresse également à la question de savoir s'il y a de meilleures pratiques qui pourraient remplacer celles que nous utilisons actuellement ».⁹

On peut concevoir l'épistémologie sociale de ce type comme s'intéressant plus particulièrement à quatre types de questions :

1. *La question descriptive* : « Quelles sont les pratiques épistémiques employées par les gens, les communautés ou les systèmes épistémiques ? »
2. *La question évaluative* : « Les pratiques épistémiques employées par les gens, les communautés ou les systèmes permettent-elles l'atteinte de

7. Goldman, Alvin, *Knowledge in a Social World*, Oxford University Press, 1999; pour un résumé, voir : Goldman, Alvin, « Social Epistemology: Theory and Applications », *Royal Institute of Philosophy Supplement*, vol. 64, 2009, p. 1-18.

8. Kitcher, Philip, *Science, Truth, and Democracy*, Oxford University Press, 2001; Kitcher, Philip, *Science in a Democratic Society*, Prometheus Books, 2011.

9. Goldman, Alvin, « A Guide to Social Epistemology », dans Goldman, Alvin (dir.), *Reliabilism and Contemporary Epistemology*, Oxford University Press, p. 221-247. Goldman distingue plusieurs variétés d'épistémologie sociale : celle concernant les *agents doxastiques individuels* qui utilisent des données sociales (par exemple, les individus utilisent parfois le témoignage d'autres agents pour déterminer quelles croyances adopter); celle qui s'intéresse aux *agents doxastiques collectifs* (un groupe d'agents, par exemple un panel de scientifiques étudiant le climat qui peuvent collectivement endosser la vérité d'une proposition) et, finalement, l'épistémologie *sociale orientée-systèmes* (*systems-oriented social epistemology*) (par exemple, on peut étudier un système épistémique comme la science et voir comment son organisation ou ses règles permettent la production de certains types de biens épistémiques). Dans ce qui suit, je serai particulièrement intéressé par la dernière forme d'épistémologie sociale et plus particulièrement par la façon dont elle peut être appliquée à certains aspects de la science, soit le choix des priorités de recherche.

certaines biens épistémiques (vérité, succès empiriques, applicabilité) et si oui, dans quelle mesure ? »

3. *La question comparative*: « Comment les pratiques épistémiques de certaines personnes, d'une communauté ou d'un système se comparent-elles à celles d'autres personnes, d'une autre communauté ou d'un autre système eu égard à l'atteinte des biens épistémiques ? Quels sont les facteurs qui expliquent les différences de performance entre divers ensembles de pratiques épistémiques ? »
4. *La question améliorative*: « Étant donné l'évaluation que l'on fait des pratiques actuelles des gens, d'une communauté ou d'un système (et les différences observées entre différentes pratiques), comment pourrait-on améliorer celles-ci ? »

Dans ce qui suit, j'adopterai une position à mi-chemin entre les positions vériphobes des défenseurs du programme fort et les positions vériphiliques de Goldman. Comme les premiers, j'évoquerai quelques raisons *politiques* pour expliquer la forme du cadre de recherche qui m'intéresse (le RDoC), cadre qui structure la recherche dans un domaine ainsi que la forme des théories qui y seront développées. Mais, comme le second, je ne considérerai pas les résultats des processus épistémiques comme étant tous sur un pied d'égalité. Je défendrai l'idée selon laquelle certains cadres de recherche sont meilleurs que les autres, et je tenterai d'expliquer pourquoi. Je montrerai que parmi les facteurs expliquant cette différence, certains types de processus d'établissement des priorités sont plus « vertueux » épistémiquement, c'est-à-dire qu'ils sont plus à même de favoriser l'atteinte de certains biens épistémiques. Ce sont donc aux quatre questions présentées ci-haut que je m'intéresserai. Mon projet sera donc celui d'une épistémologie sociale comparée des sciences.

1.2 Les priorités de recherche

L'objet sur lequel portera le présent texte est celui des priorités de recherche (et des cadres de recherche qui en découlent). Il faut convenir que le thème des priorités de recherche n'a pas reçu toute l'attention qu'il mérite en épistémologie ainsi qu'en philosophie des sciences.

Si, à l'époque moderne, des gentilshommes fortunés pouvaient se laisser guider par leur curiosité et étudier à leur gré les questions qui les intéressaient, ce n'est guère plus le cas aujourd'hui. En effet, la science actuelle a besoin d'être financée. C'est notamment le cas en raison du degré de collaboration exigée pour répondre aux questions, du coût des outils nécessaires à la recherche, du volume et de la taille des données à colliger, etc. L'établissement du degré de financement d'une recherche est généralement fonction de l'intérêt ou de la pertinence estimée de celle-ci. De plus en plus, dans le domaine de la science fondamentale, ce sont des agences ou des organismes subventionnaires qui établissent des priorités qui orientent la

recherche en indiquant aux chercheurs et chercheuses quels sont les objectifs considérés comme importants et quel type de recherche peut espérer être financé. Dans ce contexte, la question qui se pose est la suivante : qui devrait décider de ces priorités ? Qui devrait gouverner la science ? Comme le remarquait Kitcher, jusqu'à tout récemment, la question a semblé pouvoir recevoir une réponse relativement simple :

[L]a communauté scientifique s'est assurée une grande autonomie pour décider de son programme de recherche pour les dernières décennies du vingtième siècle, en partie grâce à un brillant coup organisé par Vannevar Bush. Au lendemain de la Seconde Guerre mondiale, Bush a persuadé le président des États-Unis et le Congrès d'accepter une offre qui est, par essence, facile à refuser. S'exprimant au nom de la communauté scientifique, il a déclaré : « Donnez-nous de l'argent — beaucoup d'argent — et laissez-nous décider comment l'investir ». Son raisonnement voulait que... les personnes les mieux équipées pour trouver les bons endroits où investir fussent les scientifiques eux-mêmes, agissant collectivement par l'intermédiaire d'institutions comme le NIH (National Institute of Health) et la NSF (National Science Foundation).¹⁰

Si, à l'époque moderne, il revenait aux scientifiques d'évaluer *individuellement* la valeur de leurs propres recherches, Bush proposait que cette évaluation soit désormais faite *collectivement* par les scientifiques, écartant ainsi ce que l'on pouvait considérer comme de l'interférence provenant du politique ou de la société civile. Mais la situation a changé (comme l'écrit Kitcher, « l'âge de la science autonome touche déjà à sa fin »),¹¹ et si les scientifiques ne sont pas écartés du processus décisionnel (et ils ne devraient pas l'être, à mon avis), ils ne sont plus les seuls à y prendre part. De plus en plus, la science est « dirigée » : les institutions chargées de financer la recherche demandent aux chercheurs de résoudre des problèmes identifiés et valorisés par des parties prenantes (des décideurs politiques, des groupes d'influence, etc.). Il devient donc impératif de réfléchir aux questions liées à la façon dont sont prises les décisions concernant le type de recherche que nous voulons financer. Comme le remarquait Heather Douglas,

Si les scientifiques doivent travailler au sein de structures institutionnelles existantes et que ces structures influencent profondément les valeurs qui façonnent le tissu de la recherche, les scientifiques et les philosophes des sciences doivent devenir meilleurs dans l'examen des structures institutionnelles et des cultures des sciences. De plus, nous devons faire plus que simplement souligner l'importance de ces structures et cultures, *nous devons les évaluer de manière normative et faire des recommandations sur la façon dont les choses pour-*

10. Kitcher, Philip, « Scientific Research — Who Should Govern », *Nanoethics*, vol. 1, 2007, p. 179.

11. *Ibid.*

raient être faites différemment. Des travaux comparatifs entre différentes juridictions en matière de politique scientifique (pourraient) être utiles ici.^{12 13}

Comme je le disais plus haut, c'est justement sur ces questions concernant les structures institutionnelles que je veux me pencher dans cet article. Plus précisément, je veux soutenir que quelques-unes des caractéristiques problématiques du RDoC émanent de la façon dont les priorités ont été établies par le NIMH. Et pour comprendre comment on pourrait améliorer ce processus, je veux comparer le processus d'adoption des priorités du NIMH à celui d'une initiative européenne visant l'adoption de priorités de recherche en santé mentale, le ROAMER. J'aimerais reprendre à mon compte (en la modifiant) une idée développée dans un autre contexte, comparatif celui-là aussi, par la sociologue Sheila Jasanoff.¹⁴ Selon cette dernière, les différences dans la réception des biotechnologies (comme les aliments génétiquement modifiés) entre certains pays (dans son étude: les États-Unis, l'Allemagne et l'Angleterre) tiennent à des différences dans leurs « épistémologies civiques » respectives. Ce concept « d'épistémologie civique », que je veux lui emprunter, fait référence à un ensemble d'*attentes* du public concernant la crédibilité de certains acteurs (les experts, les patients, les parties prenantes, etc.), la façon dont l'État devrait se comporter face à une certaine expertise ou à certaines connaissances (par exemple, comment il devrait utiliser cette expertise), mais aussi des façons de se représenter certaines choses (la nature, par exemple) qui sont spécifiques à une culture. Un peu à la façon de Jasanoff, j'aimerais soutenir que les différences entre les ensembles de priorités de recherche en santé mentale américaines et européennes viennent de différences culturelles à la fois dans la façon d'attribuer de l'importance à certains acteurs dans l'établissement des priorités ainsi que dans la façon de se représenter le domaine de la santé mentale.

12. Douglas, Heather, « From Tapestry to Loom: Broadening the Perspective on Values in Science », *Philosophy, Theory and Practice in Biology*, vol. 10, n° 8, 2018, p. 4. C'est moi qui souligne.

13. Les philosophes se sont particulièrement intéressés jusqu'ici aux distorsions dans la recherche qui sont introduites par l'existence de brevets sur les nouvelles molécules et le financement de la recherche par l'industrie pharmaceutique. Voir entre autres Brown (Brown, J. R. « Politics, Method, and Medical Research », *Philosophy of Science*, vol. 75, 2008, p. 756-766) qui propose de remédier à la situation en adoptant une forme de socialisme dans le domaine de la recherche biomédicale; pour un constat similaire concernant la recherche biomédicale, mais une solution différente, voir Reiss, Julian et Kitcher, Philip, « Biomedical Research, Neglected Diseases, and Well-Ordered Science », *Theoria*, vol. 66, 2009, p. 263-282.

14. Jasanoff, Sheila, *Designs on Nature: Science and Democracy in Europe and the United States*, Princeton, Princeton University Press, 2005.

2. Le RDoC et certaines critiques à l'égard des priorités de recherche du NIMH

2.1 Une description du RDoC

Le RDoC est une des initiatives du NIH faisant suite à l'adoption de son *Strategic Plan for Research* de 2008. La mission générale du NIMH, telle qu'énoncée en 2008, est de « transformer la compréhension et le traitement des maladies mentales par l'intermédiaire de la recherche fondamentale et clinique, pavant ainsi la voie à la prévention, la rémission et la guérison de celles-ci ».¹⁵ Un de ses quatre grands objectifs stratégiques¹⁶ consistait à promouvoir la découverte dans les sciences du cerveau et du comportement de façon à nourrir la recherche sur les causes des désordres mentaux. Dans un des sous-objectifs (1.4), on déplorait le fait que « la façon dont les désordres mentaux sont définis dans le système diagnostique actuel n'incorpore pas les informations actuelles provenant de la recherche intégrative en neuroscience, et ainsi qu'elle ne soit pas optimale pour faire des gains scientifiques à l'aide des approches des neurosciences ».¹⁷ C'est que, de l'avis de plusieurs, « un des facteurs importants d'explication de la lenteur des progrès (en recherche psychiatrique) est la dépendance généralisée des projets de recherches aux systèmes diagnostics catégoriels basés sur les symptômes »¹⁸, comme le DSM. Se rangeant donc du côté des chercheurs qui voient dans le DSM un système nosologique d'une autre époque qui nuit à l'avancement de la recherche et au développement de traitements efficaces parce que n'étant pas suffisamment précis (par exemple, Frances et Widiger¹⁹ et Hyman²⁰), le NIMH appelle donc à un changement de paradigme dans lequel une plus grande place sera faite aux sciences fondamentales comme la génétique et les neurosciences.²¹ C'est dans ce contexte que le RDoC est inauguré au printemps 2009.

Dans le contexte de cette initiative, les troubles mentaux sont d'abord conçus comme étant le résultat « d'anormalités dans les systèmes neurocom-

15. NIMH. 2008. *The National Institute of Mental Health Strategic Plan*, p. 4. www.hsdl.org.

16. Voir la fin de la section 3 pour la liste complète des priorités.

17. NIMH, 2008, *The National Institute of Mental Health Strategic Plan*, p. 9.

18. Morris, S. E., et Cuthbert, B. N., « Research Domain Criteria: Cognitive Systems, Neural Circuits, and Dimensions of Behavior », *Dialogues in Clinical Neuroscience*, vol. 14, n° 1, 2012, p. 29.

19. Frances, A. et Widiger, T., « Psychiatric Diagnosis: Lessons from the DSM-IV Past and Cautions for the DSM-5 Future », *Annual Review of Clinical Psychology*, vol. 8, 2012, p. 109-130.

20. Hyman, Steven E., « The Diagnosis of Mental Disorders: The Problem of Reification », *Annual Review of Clinical Psychology*, vol. 6, 2010, p. 155-179.

21. Insel, Roland Thomas, « Research Domain Criteria (RDoC): Toward a New Classification Framework for Research on Mental Disorders », *American Journal of Psychiatry*, vol. 167, n° 7, 2010, p. 749.

portementaux »²² ou de « circuits [cérébraux] déréglés » (« *Faulty circuits* »)²³ ou encore de « problèmes dans les systèmes psychologiques et les systèmes neurologiques qui leur sont liés ».²⁴ Le RDoC prend ainsi à contrepied l'approche traditionnelle (considérée par plusieurs comme sans espoir) qui consiste à tenter de trouver une pathologie sous-jacente aux syndromes tels que définis dans le DSM (dans le DSM, chaque condition, comme la dépression ou les troubles obsessionnels compulsifs, est définie par un ensemble de symptômes qui forme ce que l'on nomme un syndrome). Plutôt qu'être descendante (*top-down*) comme l'est l'approche traditionnelle qui va des syndromes à la pathologie, l'approche du RDoC se veut donc ascendante (*bottom-up*) : elle part d'un ensemble de systèmes neuro-béavioraux pour aller vers les symptômes et éventuellement, vers les troubles (avec la possibilité que ce que l'on considère actuellement comme un trouble unique soit fragmenté en sous-classe et que des troubles que l'on considère comme différents soient en fait l'expression d'une pathologie unique).²⁵

À partir du printemps 2009, un comité interne de pilotage (*Internal steering group*) du NIMH, conseillé par un petit groupe d'experts externes, se met au travail pour déterminer des « domaines » (ou systèmes) de la cognition qui sont affectés dans les désordres mentaux ainsi que des « construits » qui leur sont associés (un exemple de domaine est celui des « systèmes de valence négative » et un exemple de construit dans ce domaine est celui de « perte » (*loss*) ou celui de « menace potentielle »). Entre 2010 et 2012 se tiennent des rencontres de travail où on invite des spécialistes à valider (et le cas échéant, à réviser et même éliminer) les propositions de construits à l'intérieur de chaque domaine, mais aussi à déterminer les connaissances jugées valides sur ces construits à plusieurs paliers d'analyse différents ainsi qu'à générer une liste de paradigmes expérimentaux prometteurs et fiables pour étudier ces construits. Chacun de ceux qui sont adoptés doit remplir trois critères :

1. Être impliqué de façon importante dans ce que l'on considère actuellement comme des troubles psychiatriques ;
2. Avoir une solide base biologique (déjà connue, au moins en partie) ;

22. Etkin, Amit et Cuthbert, Bruce, « Beyond the DSM: Development of a Transdiagnostic Psychiatric Neuroscience Course », *Academic Psychiatry*, vol. 38, n° 2, 2014, p. 145-150.

23. Insel, Roland Thomas, « Faulty Circuits », *Scientific American*, vol. 302, n° 4, 2010, p. 44-51.

24. Kozak, J. Micheal et Cuthbert, Bruce, « The NIMH Research Domain Criteria Initiative Background, Issues, and Pragmatics », *Psychophysiology*, vol. 53, n° 3, 2016, p. 286-297.

25. Insel, Roland Thomas, « Rethinking Schizophrenia », *Nature*, vol. 468, 2010, p. 187-193.

3. Pouvoir être modélisé ou être déjà modélisé (au moins en partie) chez certains animaux non humains.²⁶

Le résultat de ce processus est une matrice organisée selon deux axes : un premier axe décrivant les *domaines* ainsi que les *construits* à l'intérieur de ceux-ci et un second axe décrivant les *unités d'analyse* employées dans la recherche sur ces construits (génétique, moléculaire, cellulaire, de circuiterie, physiologique, comportementale, mais aussi les auto-évaluations [*self-report*]). Chacune des cases de cette matrice comprend des facteurs présumés (sur la base de la littérature empirique) pouvoir affecter le fonctionnement du construit.²⁷ Le travail conjugué de ces groupes mena à la production d'un ensemble de matrices spécifiques à chaque domaine.²⁸

Ces matrices serviront de cadre à la recherche fondamentale effectuée sous les auspices du NIMH. Pour être plus précis, disons que les recherches financées devront répondre à trois critères :

1. Elles devront étudier le domaine complet de la variation fonctionnelle des systèmes correspondants aux construits ou sous-construits étudiés (donc on étudiera à la fois le fonctionnement « normal », mais également le fonctionnement « anormal », qu'il soit défini en termes d'hypo- ou d'hyperfonctionnalité) ;
2. Elles seront transdiagnostiques (c'est-à-dire qu'elles ne se feront plus suivant les catégories de la psychiatrie traditionnelle, mais en intégrant des groupes d'individus typiques et des groupes de patients actuellement considérés comme ayant des diagnostics différents) ;
3. Et finalement, elles seront intégratives (c'est-à-dire qu'elles intégreront les données de plusieurs d'unités d'analyse différentes).

Par exemple, comme le propose Owen,²⁹ on pourrait étudier le fonctionnement des systèmes de prédiction de l'erreur dans la récompense (qui réagissent au fait qu'une récompense est meilleure ou pire qu'espérée, fonction qui est généralement dépendante de l'activité phasique des neurones dopaminergiques) chez un groupe de patients en clinique avec des symptômes de délire, indépendamment de leur diagnostic ; ou encore, on pourrait

26. Cette dernière condition s'explique par le fait qu'une grande partie de la recherche en sciences fondamentales (génétique, biologie moléculaire, etc.), que ce soit en psychiatrie ou en médecine, se fait sur des modèles animaux (la souris, par exemple).

27. Par exemple, pour le domaine « Éveil et systèmes régulateurs », pour le construit « sommeil et éveil », on mentionne l'acétylcholine sur le plan des molécules, le tronc cérébral sur le plan physiologique, les circuits thalamocorticaux sur celui des circuits, l'inertie pendant le sommeil ou encore la fragmentation du sommeil pour le comportement et les rapports de rêve sur le plan des auto-évaluations.

28. Cette matrice peut être consultée ici : <https://www.nimh.nih.gov/research/research-funded-by-nimh/rdoc/constructs/rdoc-matrix>.

29. Owen, Michael J., « New Approaches to Psychiatric Diagnostic Classification ». *Neuron*, vol. 84, n° 3, 2014, p. 564-671.

prendre un groupe de patients qui sont sélectionnés parce qu'ils ont un nombre de copies d'un variant génétique (CNV) pathogénique et voir comment leur performance est affectée sur le plan des comportements associés à un domaine cognitif particulier, par exemple la mémoire ou encore l'attention. L'idée, ici, est que n'importe quelle unité d'analyse peut être utilisée comme variable indépendante. Dans le premier exemple, ce qui intéresse les chercheurs est la variation dans le fonctionnement du système de prédiction de la récompense; dans le second, c'est l'impact du CNV sur un domaine cognitif particulier. Pour reprendre l'expression de Bilder,³⁰ les chercheurs sont appelés à « forer la matrice » (*drilling the matrix*), c'est-à-dire à établir des relations entre les différentes unités d'analyse en ne se cantonnant pas à une population clinique définie par un diagnostic unique (par exemple, les patients souffrant d'un trouble de dépression majeure). Une chose est claire cependant, dans toutes ces recherches, les « systèmes neurocomportementaux », dont parlaient Etkin et Cuthbert, restent centraux. Comme l'écrit Insel, « le RDoC se concentre principalement sur les circuits neuronaux, avec des niveaux d'analyse progressant dans l'une des deux directions suivantes: vers le haut, des mesures de la fonction des circuits à la variation cliniquement pertinente; ou vers le bas, vers les facteurs génétiques et moléculaires/cellulaires qui influencent ultimement cette fonction ».³¹

2.2 Critiques des groupes de patients à l'endroit du NIMH

Depuis sa conception, on a critiqué un certain nombre de choses concernant le RDoC. Plusieurs lui ont reproché de conforter une conception fautive des troubles mentaux en soutenant une conception particulièrement forte du modèle médical;³² d'autres l'ont blâmé pour sa négligence des causes psychologiques ou sociales des désordres.³³ On pourrait également remettre en question la stratégie d'investir si massivement dans le développement des

30. Bilder, Robert, « Wrangling the Matrix: Lessons from the RDoC Working Memory Domain », dans Kendler, Parnas, Zachar (dir.), *Levels of Analysis in Psychopathology*, Oxford University Press, 2020, p. 59-77.

31. Insel, Roland Thomas, « Research Domain Criteria (RDoC): Toward a New Classification Framework for Research on Mental Disorders », p. 749.

32. Tekin, Serife, « Self-Concept Through the Diagnostic Looking Glass: Narratives and Mental Disorder », *Philosophical Psychology*, vol. 24, n° 3, 2011, p. 357-380; Faucher et Goyer, « RDoC: Thinking Outside the DSM Box Without Falling into a Reductionist Trap » et « Le Research Domain Criteria (RDoC), le réductionnisme et la psychiatrie clinique ».

33. Voir: Wakefield, C. Jerome, « Wittgenstein's Nightmare: Why the RDoC Grid Needs a Conceptual Dimension », *World Psychiatry*, vol. 13, n° 1, p. 38-40; Whooley, Owen, « Nosological Reflections: The Failure of DSM-5, the Emergence of RDoC, and the Decontextualization of Mental Distress », *Society and Mental Health*, vol. 4, n° 2, p.92-110; Miller, Gregory, « Mistreating Psychology in the Decades of the Brain », *Perspectives on Psychological Science*, vol. 5, n° 6, 2010, p. 716-743; Teachman, Bethany, Mackay, Dean, Barch, Deanna, Prinstein, Mitchell, Hollon, Steven et Chambless, Dianne, « How Psychosocial Research Can Help the National Institute of Mental Health Achieve its Grand Challenge to Reduce the Burden of

connaissances provenant des sciences fondamentales biologiques, surtout si cet investissement se fait au détriment de la recherche sur les politiques de santé publique ou de celle sur les traitements psychologiques déjà existants, mais inaccessibles à ceux qui en ont besoin.³⁴ Mais ce ne sont pas à ces critiques que j'aimerais m'attarder aujourd'hui. Je voudrais plutôt me tourner vers ce qu'ont dit les associations de patients concernant la stratégie adoptée par le NIMH, celle-là même qui a donné une place de choix au RDoC.

Dans un document publié au moment même où les groupes d'experts s'affairaient à remplir les cases de la matrice, la National Coalition for Mental Health Recovery (NCMHR)³⁵ demandait la mise en place d'un comité-conseil qui représenterait l'ensemble de la communauté des « consommateurs/survivants » des services psychiatriques et qui pourrait collaborer à l'établissement des priorités de recherche du NIMH (on comprend donc que ce type de groupe n'a pas été consulté dans le processus d'élaboration des priorités ou pas de la façon désirée). On insistait également sur la nécessité de prioriser la « recherche-action participative » (qui donne la place aux patients dans l'élaboration des questions de recherche ainsi que dans l'évaluation et la dissémination des résultats de celle-ci)³⁶ et aux méthodes qualitatives mixtes qui accordent de la valeur aux dimensions culturelles et sociales autant qu'à la dimension biologique.

C'est probablement au sujet des propositions de priorités de recherche du NCMHR que le fossé entre ce dernier et le NIMH apparaît le plus clairement. J'en cite quelques-unes ici :

1. Comprendre l'impact des dimensions de bien-être tels que la diète, l'exercice, la méditation, la réduction du stress, le soutien social, l'intelligence émotionnelle sur la santé mentale.
2. Déterminer à quel degré l'excès de mortalité chez les personnes avec des troubles sévères de santé mentale pourrait être dû à la médication psychiatrique.
3. Établir quels sont les meilleurs paramètres pour mesurer le rétablissement des problèmes de santé mentale : l'espoir, le fait d'avoir un but

Mental Illnesses and Psychological Disorders », *American Psychologist*, vol. 74, n° 4, 2017, p. 415-431.

34. « Therapy Deficit », *Nature*, vol. 489, 2012, p. 473-474 ; Hall, Wayne, Carter, Adrian et Fornillio, Cynthia, « The Brain Disease Model of Addiction : Is it Supported by the Evidence and Has it Delivered on its Promises ? », *The Lancet Psychiatry*, vol. 2, n° 1, 2015, p. 105-110.

35. NCMHR, *How to Engage the Consumer/Survivor Community in Setting NIMH Research Priorities and Process*. 2011. <https://www.ncmhr.org/downloads/Recommended-NIMH-Research-Priorities.pdf>.

36. Pour une présentation rapide de ce type de recherche et de certains résultats obtenus en psychiatrie, voir : Wykes, Til, « Great Expectations for Participatory Research : What Have We Achieved in the Last Ten Years ? », *World Psychiatry*, vol. 13, n° 1, 2014, p. 24-27.

dans la vie, la responsabilisation (*empowerment*), les connexions sociales, etc.

4. Déterminer les facteurs les plus importants dans le rétablissement.
5. S'assurer que la collecte de données sur les résultats des interventions soit faite à un palier national, mais aussi à celui de l'État (*state*); que ces résultats soient exprimés dans des termes relatifs au rétablissement et au bien-être; et qu'on utilise de façon étendue des indicateurs concernant la performance des services qui permettent de prendre la mesure du rétablissement des patients, pour mesurer le degré auquel ces services sont orientés vers le rétablissement.

Ce que l'on voit transparaître de ces priorités est une préoccupation pour un certain nombre de choses qui sont totalement ignorées par le NIMH et dans son intérêt pour les mécanismes biologiques impliqués dans les troubles psychiatriques: soit le bien-être, le rétablissement, un système de mesures du rétablissement différent de celui basé sur la disparition des symptômes, les effets délétères de certains traitements, etc.

Par comparaison, au même moment, la Substance Abuse and Mental Health Services Administration, répondant aux doléances exprimées par le NCMHR et d'autres groupes de consommateurs/survivants, restructurerait ses initiatives de recherche stratégique pour inclure un nouveau domaine: « le soutien pour le rétablissement » (*recovery support*) par lequel on voulait coopérer avec les gens en voie de rétablissement pour « promouvoir des approches individuelles, programmatiques et systémiques qui favorisent la santé et la résilience; augmenter le logement permanent, l'emploi, et les autres soutiens nécessaires; et réduire les barrières à l'inclusion sociale ». ³⁷ Ceci constituait un pas dans la bonne direction, mais ces groupes notaient le fait qu'il fallait encore accroître l'engagement des groupes de consommateurs/survivants en les invitant à la table où se prennent les décisions sur les priorités de recherche et en leur permettant d'occuper des postes de leadership.

Comme nous le verrons plus bas, cet appel de la part des patients à être impliqués dans la décision concernant les priorités du NIMH est resté lettre morte jusqu'ici, et ceci constitue, comme je le montrerai, non seulement un problème éthique, mais également un problème épistémique important. Mais avant de discuter de cette question, nous allons considérer un processus de détermination des priorités de la recherche qui fonctionne sur des bases différentes de celles du NIMH.

37. <https://www.prlog.org/11362428-samhsa-responds-to-advocacy-and-us-congressional-request-with-new-recovery-support-initiative.html>.

Qu'est-ce que le ROAMER

Le *Roadmap for Mental Health Research in Europe* ou ROAMER est une initiative de la Commission européenne qui s'est étendue du mois d'octobre 2011 au mois de mars 2014, et dont le rapport final a été rendu en mai 2015. Le but du ROAMER était d'établir les priorités pour la recherche sur la santé mentale en Europe et était orienté vers la recherche translationnelle dans le but d'intégrer les aspects biologiques, cliniques, sociaux et de santé publique. Cette orientation était jugée nécessaire, étant donné le lourd fardeau que font peser les problèmes de santé mentale sur les individus, les familles et la société, et le peu de ressources investies pour faire diminuer celui-ci.

Parce qu'il n'y a pas de pendant au palier européen du NIMH, les priorités établies par le ROAMER sont conçues pour être utilisées par les organismes ou programmes subventionnaires, qu'ils soient nationaux ou transnationaux, tels que « Horizon 2020 » (le plus grand programme européen de recherche et d'innovation avec quelque 80 milliards d'euros de financement pour la période allant de 2014 à 2020)³⁸ ou son successeur, « Horizon Europe ». Parce que ce sont ces organismes et programmes nationaux et transnationaux qui décident ultimement de la façon dont l'argent sera distribué, il faut garder à l'esprit qu'il est bien possible que les priorités établies par le ROAMER ne soient pas adoptées par certains programmes subventionnaires nationaux participants.³⁹

Dans le contexte de l'article, la caractéristique du ROAMER qui retient mon attention est la façon dont les priorités y ont été établies. L'ensemble du processus était un mélange de politique basée sur les données probantes (*evidence-based policy*) et de conférences de consensus,⁴⁰ avec des participants au processus qui comprenaient des experts prenant part à des

38. <https://ec.europa.eu/programmes/horizon2020/en/what-horizon-2020>. En date du 27 avril 2021, on apprenait qu'*Horizon 2020* avait investi 870 millions d'euros en sept ans dans la recherche liée aux problèmes de santé mentale (Naujokaitytė, Goda, « Researchers Call for More Money for Mental Health Research », *Science/Business*, 2021).

39. Pour l'instant, une recherche rapide montre qu'*Horizon 2020* a été guidé dans ses financements en santé mentale par le ROAMER. En Angleterre, le *National Health Service* (dans son *The Five Year Forward View for Mental Health*) et le National Institute for Health Research (le NIHR) dans ses priorités de recherche en santé mentale de 2020-2030 ont également fait leurs recommandations du ROAMER (ou les ont adoptées partiellement).

40. Les conférences de consensus ont été inventées par le NIH (le National Institute of Health dans ce qui suit) dans les années 1970 (pour une histoire et une description détaillée de ces conférences, voir Solomon 2015, *Making Medical Knowledge*, MIT Press, chap. 2 et 3). L'idée était de mettre en place un processus neutre (par rapport aux divers intérêts qui pourraient provoquer une distorsion dans l'évaluation des théories, des traitements ou des procédures, comme les intérêts financiers des compagnies pharmaceutiques) par lequel un panel d'experts scientifiques tentait de résoudre une controverse sur un sujet important pour la santé publique. Dans le cas qui nous intéresse, les conférences de consensus sont plutôt utilisées pour établir les priorités de recherche, mais le principe est le même.

groupes de travail (que l'on nommait des « *work packages* »), un conseil consultatif scientifique, et un conseil consultatif des « parties prenantes » (*stakeholder advisory board*) (qui incluait des individus avec des problèmes de santé mentale et des survivants du système de santé, des membres de familles, des travailleurs sociaux, des travailleurs de la santé, des psychiatres, des décideurs politiques et d'autres groupes). Après une réunion de lancement dans laquelle les objectifs et la portée du processus ont été définis ainsi que les méthodes de collecte de données, décidées, six domaines de recherche ont été établis : (1) les infrastructures et bâtiments, (2) la biomédecine, (3) les traitements et la recherche psychologiques, (4) les questions sociales et économiques, (5) la santé publique, (6) le bien-être. À chacun de ces domaines étaient rattachés des groupes de travail comprenant des scientifiques renommés, supervisés par des experts reconnus de ces domaines. Parmi les autres groupes de travail figuraient : un groupe s'intéressant aux problèmes ayant trait à la santé mentale et au bien-être à différentes étapes de la vie dans les six domaines mentionnés plus haut ; un groupe chargé de coordonner l'engagement des parties prenantes et un groupe travaillant sur la recherche clinique, introduit à mi-chemin, qui devait faire rapport sur chaque domaine, avec une attention aux pratiques de recherche clinique et aux découvertes dans ce domaine.

Le travail de chaque groupe s'appuyait sur une revue de littérature systématique qui cartographiait les différentes lacunes et les avancées nécessaires dans les connaissances des domaines particuliers.⁴¹ Cet état des lieux devait servir à l'évaluation de la situation du groupe de travail sur les questions sociales et économiques. Suivant cette revue, on demandait à un groupe d'experts scientifiques sélectionnés selon des critères spécifiques (le dossier de publication, la reconnaissance par les pairs) de déterminer les lacunes dans la connaissance qui leur semblaient les plus significatives et celles qui devraient être la priorité pour la recherche européenne, étant donné les capacités de recherche actuelles. Ces priorités étaient déterminées dans le cadre de conférences de consensus où on utilisait la technique de Delphes.⁴² Cette méthode est une procédure structurée conçue pour produire un consensus en évitant certains biais que l'on retrouve dans les rencontres face à face et qui faussent les résultats (on parle souvent de « *groupthink* » pour

41. Par exemple, Evans-Lacko et ses collègues (Evans-Lacko, Sara, Courtin, Émilie, Fiorillo, Andrea et coll. « The State of the Art in European Research on Reducing Social Exclusion and Stigma Related to Mental Health: A Systematic Mapping of the Literature », *European Psychiatry*, vol. 29, n° 6, 2014, p. 381-389.) décrivent l'état de la recherche sur l'exclusion sociale et les stigmas en Europe, reconnaissant les pays où se fait la recherche et les caractéristiques de celle-ci (comme le fait qu'elle est plutôt descriptive et qu'elle néglige l'étude des interventions possibles).

42. Pour une introduction à cette technique, voir Keeney, Sinead, Hasson, Felicity, McKenna, Hugh, *The Delphi Technique in Nursing and Health Research*, Wiley, 2010. Pour une description sommaire, voir la note suivante.

décrire ces phénomènes de distorsion se produisant dans les groupes).⁴³ Les priorités finales étaient établies par l'intermédiaire d'un processus de rétroaction avec le groupe des « parties prenantes » qui s'assurait qu'on tenait bien compte de priorités identifiées par celui-ci.⁴⁴

Les caractéristiques du processus de détermination des priorités étaient les suivantes: le processus devait être le plus inclusif possible (on pense ici au rôle du comité des parties prenantes dont la fonction est de s'assurer constamment qu'on tenait compte des priorités déterminées par ses membres dans tous les groupes de travail); transparent (les règles de participation étaient claires dès le départ et toutes les discussions étaient rapportées à chaque étape dans des articles publiés dans des journaux scientifiques, mais également sur le site web du projet); aussi peu biaisé que possible (comme on l'expliquait plus haut, l'utilisation de la méthode de Delphes vise à éviter les phénomènes d'influence induite ou de « *groupthink* »); être basé autant que faire se pouvait sur des données probantes (les discussions de chaque groupe de travail étaient basées sur une analyse préalable la plus exhaustive possible des preuves disponibles).

43. Les phénomènes de « *groupthink* » se produisent lorsqu'un groupe d'individus tente d'atteindre un consensus sur un sujet controversé. Des biais cognitifs, ainsi que la pression des pairs de même que celle exercée par ceux en position d'autorité, mènent les individus avec des points de vue divergents à changer d'avis ou à se taire (et donc à ne pas partager leur connaissance d'informations pertinentes sur une question). La dynamique du « *groupthink* » mène souvent les groupes à des positions polarisées qui ne reflètent pas toute l'information disponible dans le groupe ou toutes les positions des membres du groupe (voir Solomon, Miriam, « Groupthink versus The Wisdom of Crowds: The Social Epistemology of Deliberation and Dissent », *The Southern Journal of Philosophy*, vol. 44, 2006, p. 28-42). La méthode de Delphes a pour but de neutraliser ces biais et de s'assurer que tous les points de vue soient exprimés et considérés. Elle procède en sondant d'abord anonymement les participants d'une rencontre, compilant ensuite les avis exprimés et les ramenant en plénière pour discussion. Après la discussion, on sonde de nouveau les participants et on répète le processus jusqu'à ce qu'un consensus se dégage.

44. Il est intéressant de consulter les documents concernant les priorités des différentes parties prenantes (Fiorillo, Andrea, Luciano, Mario, Del Vecchio, Valeria, Sampogna, Gaia, Obradors-Tarrago, Carla, Maj, Mario, « Priorities for Mental Health Research in Europe: A Survey Among National Stakeholder's Associations within the ROAMER Project », *World Psychiatry*, vol. 12, n° 2, 2013, p. 165-170.). On y voit que les recherches sur les bases moléculaires des désordres ou sur les dysfonctions cognitives ne font pas partie des priorités de recherche de ses groupes, mais que la découverte de nouveaux traitements psychologiques, la qualité des soins de santé ou encore la réadaptation et l'inclusion sociale sont en haut de la liste. On remarque également des différences entre les patients et les autres groupes composant les parties prenantes. Par exemple, concernant la perception du malade de sa propre condition et celle de l'impact du traitement, 6,7 % des psychiatres considèrent la question importante comparativement à 34,8 % des patients; à l'inverse, 46,7 % des psychiatres considèrent comme importante la recherche sur de nouveaux médicaments contre 26,1 % des patients; concernant la recherche sur l'amélioration des traitements psychologiques, 39,1 % des patients considèrent la question importante contre 10 % des psychiatres.

Au terme de l'exercice, chaque groupe de travail reconnu 20 priorités qui furent intégrées dans une nouvelle liste de 126 priorités, qui comprenait celles des autres groupes de travail. À l'aide de nouvelles conférences de consensus et des consultations, ces priorités furent réduites à une liste de 20. De cette liste, on tira six priorités interdomaines de haut niveau pour la recherche sur la base de leur caractère significatif et sur leur faisabilité en Europe. Les six priorités sont les suivantes:⁴⁵

1. Mettre l'accent sur la recherche sur la prévention des troubles mentaux, la promotion de la santé mentale et les interventions chez les enfants, les adolescents et les jeunes adultes;
2. Se concentrer sur le développement et les mécanismes causaux des symptômes liés aux troubles mentaux, aux syndromes, mais aussi tout au long de la vie (y compris chez les populations plus âgées);
3. Développer et maintenir des réseaux de recherche internationaux et interdisciplinaires et des banques de données communes;
4. Développer et implanter de meilleures interventions en utilisant les nouvelles avancées scientifiques et technologiques;
5. Réduire la stigmatisation, autonomiser (*empower*) les utilisateurs de services et les personnes aidantes dans les décisions à propos de la recherche sur la santé mentale;
6. Développer des systèmes de recherche sur la santé et la société qui traitent de la qualité des soins et qui tiennent compte des différents contextes et approches socioculturels et socio-économiques.

Le type de questions ou d'études qui pourraient être entreprises sous chaque priorité est aussi illustré dans le *ROAMER Final Roadmap*. Par exemple, sous la priorité 1, la publication mentionne des questions comme : « Est-ce que la prévention de la dépression chez les femmes enceintes protège plus tard contre les dysfonctions ou troubles mentaux (par exemple, la dépression) chez les enfants ? »⁴⁶ Sous la priorité 5, on parle « d'étudier le rôle de la stigmatisation dans un contexte plus large des inégalités (les inégalités de la santé, etc.) et d'implanter des interventions qui permettent d'agir sur la stigmatisation dans les services publics ».⁴⁷

Plusieurs des grandes priorités ciblées dans le ROAMER sont similaires à celles mentionnées dans le plan stratégique pour la recherche du NIMH. Pour mémoire, rappelons que, dans son plan de 2015, le NIMH reconnaît les quatre priorités suivantes :

1. Définir les mécanismes des comportements complexes;

45. ROAMER, *Final Roadmap (Short Version)*, 2015, p. 6.

46. *Ibid.*, p. 17.

47. *Ibid.*, p. 21.

2. Cartographier la trajectoire des maladies mentales pour déterminer quand, où et comment intervenir ;
3. S'efforcer de prévenir et de guérir les maladies mentales ;
4. Renforcer l'impact de la recherche soutenue par le NIMH sur la santé publique.

Mais cette ressemblance de surface ne doit pas faire illusion. Si certains thèmes de recherche sont communs (par exemple, de l'aveu même de membres du ROAMER, la priorité 2 du ROAMER et la priorité 1 du NIMH),⁴⁸ leur articulation précise marque parfois de grandes différences entre les deux. Par exemple, les membres du groupe de travail sur la biomédecine du ROAMER critiquent le RDoC parce qu'il ne semble pas faire de place à une partie des données probantes épidémiologiques « telles que l'importance des influences environnementales [sur les conditions psychiatriques] ainsi que l'évolution des symptômes sur la durée de vie (*life span symptômes*) et la perspective développementale ».⁴⁹ Qui plus est, ils affirment que « le rétablissement et la qualité de la vie ont été identifiés comme des résultats importants pour les patients, au-delà de la rémission des symptômes. Des améliorations dans de tels résultats liés au fonctionnement quotidien et au bien-être ont été évaluées par les patients et pourraient ne pas être corrélées avec les symptômes psychiatriques tels qu'évalués par les cliniciens. »⁵⁰ Cela signifie qu'il est possible d'améliorer le fonctionnement quotidien et le bien-être des individus souffrant de problèmes de santé mentale en dépit du fait qu'on ne fait pas disparaître leurs symptômes. Pour cette raison, focaliser son attention uniquement sur le traitement des symptômes, comme le fait le NIMH, laisse de côté un pan important de la recherche, du moins pour les parties prenantes.⁵¹

4. Sources des différences

Comme on a pu le voir à la section précédente, le ROAMER accouche d'un ensemble de priorités beaucoup plus exhaustives et inclusives que celles du NIMH. J'aimerais maintenant décrire quelques-uns des facteurs qui

48. Schuman, Gunter, B. Binder, Elisabeth, Holte, Arne, de Kloet, E Ronald, Oedegaard, Ketil J., Robbins, Trevor W., Walker-Tilley, Tom R., Bitter, Istvan, Brown, Verity J., Buitelaar, Jan, Ciccocioppo, Roberto, Cools, Roshan, Escera, Carles, Fleischhacker, Wolfgang, Flor, Herta, Frith, Chris D., Heinz, Andreas, Johnsen, Erik, Kirschbaum, Clemens, Klingberg, Torkel, Lesch, Klaus-Peter, Lewis, Shon, Maier, Wolfgang, Mann, Karl, Martinot, Jean-Luc, Meyer-Lindenberg, Andreas, Müller, Christian P., Müller, Walter E., Nutt, David J., Persico, Antonio, Perugi, Giulio, Pessiglione, Mathias, Preuss, Ulrich W., Roiser, Jonathan P., Rossini, Paolo M., Rybakowski, Janusz K., Sandi, Carmen, Stephan, Klass E., Undurraga, Juan, Vieta, Eduard, van der Wee, Nic, Wykes, Til, Haro, Joseph Maria, Wittchen, Hans Ulrich, « Stratified Medicine for Mental Disorders », vol. 24, n° 1, 2014, p. 8.

49. *Ibid.*, p. 8.

50. *Ibid.*, p. 30.

51. Notons que c'est exactement ce que le rapport du NCMHR reprochait au NIMH.

expliquent cette différence. Je veux soutenir que ces facteurs participent à ce que Jasanoff nommait une « épistémologie civique ».⁵² Avant d'aller plus loin, cependant, rappelons, comme je le disais plus haut, qu'en comparant le ROAMER au NIMH, on ne compare pas des choses tout à fait semblables. Le ROAMER est une initiative ponctuelle dont le but est de déterminer un ensemble de priorités pour les pays ou les organismes subventionnaires européens qui pourront ou non les adopter, alors que NIMH est une structure plus pérenne, dont la création remonte à la fin des années 1940, ce qui fait en sorte qu'il a pu connaître des modifications ou des inflexions dans ses orientations en fonction des différentes forces (entre autres politiques et sociales) qui se sont exercées sur lui au cours de son histoire. Je reviendrai sur cette histoire dans la section 4.2.

4.1 La conception de la santé mentale

Un premier élément qui distingue les deux entités est la façon qu'elles ont de concevoir la santé mentale. D'abord, le mandat du NIMH est de prévenir et guérir la maladie mentale (conçue de façon négative comme l'absence de maladie), alors que celui du ROAMER repose sur une conception plus positive de la santé. En effet, le ROAMER accepte explicitement la définition de la santé mentale de l'Organisation mondiale de la santé, selon laquelle la santé mentale ne doit pas seulement être conçue en termes d'absence de troubles mentaux, mais plutôt comme « un état de bien-être dans lequel chaque individu réalise ses propres habiletés, peut faire face au stress normal de la vie, peut travailler de manière productive et fructueuse, et peut faire une contribution à sa communauté ».⁵³ Comprendre les mécanismes sous-jacents au bien-être ou étudier les processus (biologiques, psychologiques ou sociaux) qui mènent ou aident au maintien du bien-être ou bien encore étudier l'impact du bien-être sur la productivité, qui sont toutes des priorités importantes du ROAMER, sont des choses qui vont bien au-delà du mandat du NIMH.

Cette conception (plus positive) de la santé mentale explique que l'accent du ROAMER n'est pas seulement mis sur les mécanismes sous-jacents aux maladies et au traitement individuel de celles-ci. C'est ce qui est défendu explicitement dans le *ROAMER Final Roadmap* qui exprime le souhait que l'on mette « ...l'accent sur la santé mentale positive, sur la capacité d'adaptation et sur la résilience ce qui constitue une perspective alternative à l'accent sur les symptômes et les émotions négatives. La recherche européenne et la livraison de traitement ont évolué vers des soins personnalisés avec une attention particulière au concept de rétablissement. *Le concept de rétablissement met l'accent sur l'amélioration du fonctionnement quotidien de*

52. Jasanoff, *Designs on Nature: Science and Democracy in Europe and the United States*, p. 15 et 247-271.

53. WHO, *Mental Health: Action Plan 2013-2020*, 2013, p. 6.

l'individu et sa participation à la société, même si ses symptômes ne sont pas totalement disparus ». Les auteurs du ROAMER s'intéressent aussi aux aspects plus larges, sur le plan social, de la santé et de la maladie. Par exemple, on soutient dans le *Final Roadmap* que « la réduction de la pauvreté, le soutien familial et parental, la promotion de la santé à l'école et l'accès universel aux soins de santé ont tous été liés à la réduction des inégalités de la santé » et qu'« une vision scientifique englobante contribuera à de meilleures actions de santé mentale publique pour améliorer la santé mentale des Européens. De nouveaux modèles des désordres mentaux incorporant les contextes socio-économiques peuvent sous-tendre de nouvelles approches du soin et de la réadaptation ».⁵⁴

Le ROAMER diffère donc du NIMH et de son RDoC par l'accent mis sur le bien-être et sur la qualité de la vie, par sa définition plus englobante du traitement (le fait d'aller au-delà de la rémission des symptômes et sur le type de mesure à utiliser pour déterminer cette rémission) et par son attention aux aspects environnementaux et sociaux de la santé mentale.

Mais en a-t-il toujours été ainsi pour le NIMH? J'aimerais montrer que non. Un bref détour par l'histoire du NIMH nous permet ainsi de cibler un autre facteur expliquant sa forme particulière et qui met en évidence que, dans son cas, « sa politique de santé mentale a évolué de façon disjointe et non linéaire, reflétant une multiplicité de points de décision, d'idéologies prévalentes à certaines époques, de technologies émergentes et d'incitations financières et autres qui ont interagi avec les cadres de soin politiques, économiques et organisationnels locaux ».⁵⁵

4.2 Les transformations du NIMH

Le NIMH, créé en 1949, s'est vu attribuer un triple mandat : celui de soutenir la recherche sur les causes et le traitement des troubles mentaux, d'entraîner le personnel de la santé mentale (principalement des psychiatres) et finalement, de permettre le développement de cliniques et de centres de traitement pour les personnes ayant des troubles de santé mentale. Pendant la première partie de son existence, le NIMH a été rattaché au NIH et a veillé au développement de la recherche ainsi qu'à l'établissement de Community Mental Health Centers (CMHC) voués au traitement de conditions moins sévères que celles que l'on trouvait à l'époque dans les hôpitaux psychiatriques.

En 1967, le NIMH quitte le giron du NIH et devient une institution autonome. Il abandonne la recherche intramurale au NIH et ne finance plus

54. ROAMER, *Final Roadmap*, p. 22.

55. Mechanic, David, « Establishing Mental Health Priorities », *The Milbank Quarterly*, vol. 72, n° 3, 1994, p. 505.

que la recherche « hors les murs ».⁵⁶ Puis en 1973, le NIMH devient partie intégrante d'une agence indépendante appelée Alcohol, Drug Abuse and Mental Health Administration (ADAMHA) dont la mission vise principalement le service. Dans un article où il revient sur son mandat, Lewis Judd, un ex-directeur du NIMH de 1988 à 1992, écrivait que dans les années 1970, plus de 50 % du budget du NIMH allait au soutien des centres communautaires de santé mentale et que l'accent était mis sur la recherche concernant les problèmes sociaux liés aux conditions psychiatriques.⁵⁷ Un autre ex-directeur (Herbert Pardes, pour la période allant de 1978 à 1984) rapportait qu'à son époque, le financement de la recherche allait dans des programmes visant par exemple l'autonomisation (*empowerment*) des citoyens ou l'étude des cycles variés du jour en relation avec la performance au travail.⁵⁸

Dans les années 1980, sous le gouvernement Reagan, le budget du NIMH a cependant été réduit. Comme le rapportait Pardes, « [l]es raisons de la réduction du budget pour la recherche et l'enseignement de la recherche n'étaient pas claires initialement, mais après discussion, il est devenu apparent que l'Administration [le gouvernement] ne voulait pas soutenir la recherche de nature largement sociale ».⁵⁹ Et justement, le NIMH « qui s'était focalisé principalement sur les services et sur les grandes questions sociales — *a été modifié pour devenir un institut plus scientifique focalisé sur la biologie et les sciences comportementales fondamentales*, sur les désordres cliniques majeurs, sur le diagnostic, le traitement et l'épidémiologie »⁶⁰ (c'est moi qui souligne). Ainsi, au milieu des années 1980, le NIMH voit le dossier de la gestion des services de soin lui échapper, et de nouveaux programmes axés sur la recherche au sujet de pathologies spécifiques se mettent en place (par exemple, le *National Plan for Schizophrenia Research*, en 1988).

Il faut comprendre que l'assaut sur les sciences sociales et les interventions sociales se déroulait au moment où les progrès de la recherche fondamentale en neurosciences laissaient espérer une meilleure compréhension des mécanismes des désordres mentaux et le développement de traitements

56. Bouaziz, Smaïl, « Des patients aux maladies et des maladies au cerveau : retour sur l'histoire du National Institute of Mental Health », *Psychiatrie, Sciences humaines et neurosciences*, vol. 14, n° 1, 2016, p. 69-85.

57. Judd, Lewis J., « NIMH During the Tenure of L. L. Judd, M.D. (1987-1990): The Decade of the Brain and the Four National Research Plans », *American Journal of Psychiatry*, vol. 155 (suppl. 9), 1998, p. 5.

58. Pardes, Hebert, « NIMH During Tenure of Director Herbert Pardes, M.D. (1978-1984): The President's Commission on Mental Health and the Reemergence of NIMH's Scientific Mission », *American Journal of Psychiatry*, vol. 155 (suppl. 9), 1998, p. 16.

59. *Ibid.*, p. 19; voir également Judd, « NIMH During the Tenure of L. L. Judd, M.D. (1987-1990): The Decade of the Brain and the Four National Research Plans », p. 6.

60. Pardes, « NIMH During Tenure of Director Herbert Pardes, M.D. (1978-1984): The President's Commission on Mental Health and the Reemergence of NIMH's Scientific Mission », p. 18; pour un constat similaire, voir Mechanic, « Establishing Mental Health Priorities », p. 510.

plus efficaces, des développements parallèles à celui que connaissaient les sciences médicales non psychiatriques de l'époque, par exemple dans la recherche sur le cancer.⁶¹ Au début des années 1990, on mit donc en place des initiatives comme le *Human Brain Project* auquel participa le NIMH⁶² et dont le but était de produire une base de données informatiques unique permettant aux chercheurs en neurosciences d'avoir accès à l'information sur tous les plans, des gènes au comportement. En raison de telles conceptions au sujet de la source du progrès en médecine et de tels projets, l'accent de la recherche allait se déplacer progressivement vers la recherche fondamentale.

En 1992, le NIMH revient au sein du NIH. Presque au même moment, ce dernier subissait des pressions du Congrès républicain qui demandait des retours sur ses investissements généreux (ne semblant plus aussi convaincu par le coup de génie de Vennamar Bush dont nous parlions à la section 1) :

En 1980, le Bayh-Dole Act encourage explicitement les universités, qui étaient largement financées par le gouvernement, à faire évoluer la recherche vers le développement de produits [...] *Les principes sur lesquels reposait l'investissement gouvernemental dans la recherche changeaient. Peut-être n'était-il pas suffisant de donner de l'argent à des chercheurs universitaires indépendants par l'intermédiaire de subventions évaluées par des pairs et de s'attendre à ce que la connaissance produite se transforme automatiquement (ou même un jour) en quelque chose d'utile.* [...] le congrès passait ainsi le *Government Performance and Results Act* (GPRA) en 1993 [...] [selon lequel] chaque agence gouvernementale devait [...] expliquer comment elle allait transformer le financement reçu en résultats et fournir une stratégie d'évaluation qui permettrait de garantir le succès.⁶³

Une dizaine d'années plus tard, en 2003,⁶⁴ le NIH répond à ces pressions en élaborant un plan comprenant un ensemble de mesures qui permettrait de restructurer la recherche et d'accélérer la découverte de traitements médicaux. Comme on le reconnaissait à l'aube de la publication du plan stratégique du NIH de 2008 :

Idéalement, les découvertes de la recherche fondamentale sont rapidement transformées en médicaments, traitements ou méthodes de prévention. Une

61. Voir le document du National Advisory Mental Health Council, intitulé *Approaching the 21st Century: Opportunities for NIMH Neuroscience Research* (1988).

62. Huerta, Michael F., Koslow, Stephan H., Leshner, Alan, « The Human Brain Project: An International Resource », *Trends in Neuroscience*, vol. 16, n° 11, 1993, p. 436-438.

63. Maienschein, Jane, Sunderland, Mary, Rachel, Ankeny et Scott Robert, Jason, « The Ethos and Ethics of Translational Research », *The American Journal of Bioethics*, 2008, vol. 8, n° 3, p.45. C'est moi qui souligne.

64. Zerhouni, Elias, « The NIH Roadmap », *Science*, vol. 302, 2003, p. 63 et p. 72; Zerhouni, Elias, « Translational and Clinical Science — Time for a New Vision », *The New England Journal of Medicine*, vol. 353, n° 15, 2005, p. 1621-1623; Zerhouni, Elias, « Translational Research: Moving Discovery to Practice », *Nature*, vol. 81, n° 1, 2007, p. 126-128.

telle translation est au cœur de la mission du NIH. Alors que le NIH a historiquement eu du succès en finançant la recherche médicale qui a aidé à transformer ce qui était auparavant des maladies sévères et mortelles en maladies chroniques, il est devenu clair pour la communauté scientifique de notre pays qu'il faudrait une refonte entière du système de recherche clinique si nous voulons continuer à avoir autant de succès que par le passé.⁶⁵

C'est ainsi que le NIH entreprend le tournant « translationnel », une forme de réingénierie des institutions et pratiques de recherche médicale où l'on s'attaque à une série d'obstacles (que l'on nomme des « *roadblocks* ») qui empêchent (ou retardent) le développement de traitements à partir des découvertes faites en recherche fondamentale. Parmi les mesures mises en place, on mentionnera : le financement de centres de recherche où des chercheurs provenant de différentes disciplines ainsi que des membres de l'industrie pourront collaborer (et être formés à la recherche interdisciplinaire), la création de banques de données standardisées pour le partage de l'information (et l'exploration des données), l'identification de biomarqueurs (qui peuvent s'avérer utiles à la fois pour la recherche fondamentale et lors des essais cliniques pour déterminer des cibles et évaluer les résultats), l'élaboration de cadres et de concepts permettant l'intégration des données provenant de plusieurs disciplines différentes (et donc, l'abandon des cadres et concepts traditionnels de la recherche), le développement d'outils pour faciliter la recherche (que ce soit de nouvelles technologies, des modèles animaux produit par manipulation génétique ou encore la reconnaissance des paradigmes expérimentaux les plus à même de mesurer les construits étudiés), etc. On suggère souvent que le but de la médecine translationnelle est le développement d'une médecine de précision, c'est-à-dire une médecine où les traitements sont adaptés aux caractéristiques de chaque patient de façon à être efficaces de manière maximale.

Tout comme le NIH, le NIMH subit des pressions politiques. Il en subit entre autres de la part de la National Alliance for the Mentally Ill [NAMI dans ce qui suit], qui à partir des années 1980 demandera que l'on porte plus d'attention à la recherche sur les troubles mentaux graves et moins sur la prévention.⁶⁶ En 1999, le NAMI produit un rapport au titre évocateur : *A Mission Forgotten: The Failure of the National Institute of Mental Health to Do Sufficient Research on Severe Mental Illness*. Dans ce rapport, on remarquait que les troubles mentaux sévères étaient responsables de 70 % des coûts directs de soins, mais que seule une faible partie

65. NIH Office of Portfolio Analysis and Strategic Initiatives, Overview of the NIH Roadmap, 2008. Cité par Maienschein, Jane, Sunderland, M. R. Ankeny, Robert, Jason, « The Ethos and Ethics of Translational Research », *The American Journal of Bioethics*, vol. 8, n° 3, p. 43.

66. Comme on le verra plus loin, les représentants de la NAMI seront de plus en plus souvent invités dans les différents forums nationaux du NIMH.

des subventions de recherche offertes par le NIHM (soit 21 %) était dirigée vers ces troubles (y compris un maigre 8 % relié aux aspects cliniques et au traitement). Ce rapport est suivi en 2003 par un autre, cette fois-ci produit conjointement par le Treatment Advocacy Center et le Public Citizen Health Research Group, qui critique le NIMH pour « avoir rejeté le financement de propositions de recherche raisonnables sur les troubles mentaux et financer la recherche qui n'avait aucune relation avec les troubles mentaux. Par exemple, le NIMH a rejeté le financement de la recherche sur des essais sur un traitement de la schizophrénie, mais a financé la recherche sur la façon dont les gens pensent en Papouasie Nouvelle-Guinée ».⁶⁷ Ce genre de pression transforme ce qu'il pouvait encore rester de recherche à contenu plus « social » au NIMH. Par exemple, en 2004, le rapport du National Advisory Mental Health Council's Workgroup on Basic Sciences nous informe qu'une partie des recherches qu'il finance porte sur les préjugés et les stéréotypes et propose un recentrage de cette recherche afin qu'elle porte de façon plus claire sur les problèmes de santé mentale plutôt que sur les représentations mentales de groupes hypothétiques ou ayant moins de pertinence pour la mission de l'Institut. On suggère que le NIMH « devrait encourager les études sur les conséquences des préjugés et de la discrimination comme stressseurs chroniques »,⁶⁸ et non plus sur l'explication psychologique de ceux-ci.

Comme le NIMH est une créature du NIH, elle hérite aussi de sa stratégie de recherche.⁶⁹ Dès 2004, on apprend qu'Insel, le directeur de l'époque effectue une réorganisation de l'Institut dans le but d'implanter progressivement le cadre translationnel du NIH. En 2005, ce dernier précise le sens de cette réorganisation : « Nous cherchons [à financer] la recherche fondamentale qui (1) lie le comportement, le cerveau et l'expérience et (2) qui est informée par l'étiologie et, qui en retour, documente notre compréhension de celle-ci, notre besoin de diagnostics, et notre recherche de nouvelles interventions pour prévenir ou traiter les désordres mentaux et comportementaux [...] Nous plaçons une haute priorité dans la recherche comportementale qui est informée par la biologie ou qui la documente, ou qui cherche une translation en vue de résoudre des problèmes de santé mentale »⁷⁰. La même année,

67. Fuller Torrey, Edwin. T. Zdanowicz, Mary. M. Wolfe, Sidney, Lurie, Peter G., Gottesman, Irving I., Davis, John M., « *A Federal Failure in Psychiatric Research: Continuing NIMH Negligence in Funding Sufficient Research on Serious Mental illnesses* », 2003, p. 4.

68. *Ibid.*, p. 10.

69. Ceci est clair dans le plus récent plan stratégique où l'on dit explicitement que le NIMH établit ses priorités en accord avec les plans stratégiques du NIH (NIMH. 2008. *The National Institute of Mental Health Strategic Plan*, 2020, p. 5.

70. Insel, Thomas R, « Behavioral Research at NIMH Reorganizing the “Bricks” to Advance Public Health », *Advance in Public Health*, 2005, vol. 18, n° 3, p. 10.

avec son collègue Rémi Quirion,⁷¹ Insel plaide cette fois pour l'intégration des neurosciences à la psychiatrie clinique suggérant que les dix prochaines années devraient être dévolues à la découverte de la pathophysiologie à la base de chacun des troubles mentaux et que les dix années suivantes devraient l'être au développement de médicaments et de traitements. Comme il l'a écrit en 2010 dans un article appliquant cette approche à la schizophrénie :

Dans la prochaine décennie, le défi consistera à intégrer les impacts de la génétique, de l'expérience et du développement et d'élaborer le plan complet de l'architecture de risque de ce syndrome. Ceci devrait nous mener à une nouvelle taxonomie, reconnaissant les nombreux désordres à l'intérieur du syndrome que nous appelons maintenant « schizophrénie » et avec un peu de chance remplaçant cette étiquette par une série de diagnostics plus précis basés sur la pathophysiologie.⁷²

Un projet comme le RDoC visera de la même façon à produire une base de connaissances neurobiologiques solide sur laquelle pourra être construit le « pont translationnel » vers les applications qui permettront de diminuer le poids des maladies psychiatriques sur les individus et les sociétés.⁷³

Le ROAMER et le NIMH prennent tous les deux le tournant translationnel et celui en faveur d'une médecine de précision ou stratifiée,⁷⁴ mais comme on le remarquait plus haut, alors que le second est influencé par le point de vue biocentriste du NIH (et sa conception négative de la santé) et celui qu'elle hérite de la transformation progressive de sa mission à partir des années 1980, le premier résiste, plaide pour l'inclusion de facteurs de plus haut niveau (psychologiques et sociaux) dans l'explication des maladies et pour une conception plus large des buts de la recherche (incluant le bien-être, le rétablissement, etc.).

4.3 Les modes de consultations

Un autre facteur à considérer dans l'explication des différences dans les priorités tient à la façon dont les divers groupes de patients et de chercheurs sont intégrés à la consultation. On l'a vu, dans le processus de production

71. Insel, Thomas R., Quirion, Rémi, « Psychiatry as a Clinical Neuroscience Discipline », *Journal of American Medical Association*, vol. 294, n° 17, 2005, p. 2221-2224.

72. Insel, Thomas R., « Rethinking Schizophrenia », *Nature*, vol. 468, 2010, p. 192.

73. Insel, Thomas, R., « Director's Blog: Transforming Diagnosis », *NIMH website*, 2013, p. 564.

74. Les membres du groupe de recherche sur la biomédecine du ROAMER reconnaissent que la stratégie adoptée est « cohérente » (*consistent*) avec celle du NIMH et de son RDoC (Schuman, B. Binder, Holte, de Kloet, Oedegaard, Robbins, Walker-Tilley, Bitter, Brown, Buitelaar, Ciccocioppo, Cools, Escera, Fleischhacker, Flor, Frith, Heinz, Johnsen, Kirschbaum, Klingberg, Lesch, Lewis, Maier, Mann, Martinot, Meyer-Lindenberg, Müller, Müller, Nutt, Persico, Perugi, Pessiglione, Preuss, Roiser, Rossini, Rybakowski, Sandi, Stephan, Undurraga, Vieta, van der Wee, Wykes, Haro, Wittchen, « Stratified Medicine for Mental Disorders », p. 8).

des priorités du ROAMER, on inclut non seulement des chercheurs provenant des sciences fondamentales (biologiques), mais également des psychologues, des cliniciens, des économistes, etc. Cette diversité fait en sorte que les priorités ne sont pas exclusivement orientées vers la recherche biomédicale. Par exemple, le groupe de travail sur la santé publique insiste sur la santé mentale positive et la recherche sur les facteurs protecteurs contre la maladie et dénonce certains excès du financement de la recherche biomédicale: « En dépit de l'importance du bien-être mental, de la prévention précoce et du développement de prestations et de services de santé, une grande partie du financement de la santé est consacrée à l'étude exploratoire mécanismes des maladies et au traitement individuel »⁷⁵. Le groupe ne s'oppose pas comme tel au financement de la recherche biomédicale, mais souligne que celui-ci ne devrait pas être fait aux dépens de la recherche sur des facteurs liés au bien-être, ou à celle sur des politiques publiques plus simples, moins coûteuses, plus efficaces et plus accessibles (voir Hall et coll., 2015 pour un argument similaire, ainsi que la réaction de Beckler au plan stratégique de 2008 du NIMH sur la page de l'*American Psychological Association*.)⁷⁶

Non seulement le ROAMER inclut-il des chercheurs provenant d'horizons plus diversifiés, mais il fait également une place aux parties prenantes (les patients, leur famille, les travailleurs sociaux, etc.) en les incluant au début du processus et en s'assurant tout au long de celui-ci que l'on tienne compte des priorités qu'elles auront identifiées. Comme on le rapportait dans le rapport du sondage sur les priorités des parties prenantes, ces dernières ont contribué au développement des perspectives de genre sur la charge des soins ou sur la modification de la mesure d'évaluation des résultats de la recherche en introduisant des concepts comme la « tolérabilité » des traitements ou sur la fonctionnalité (c'est-à-dire une mesure de ce que l'individu éprouve de la difficulté à faire dans certaines sphères de sa vie plutôt que la réduction des symptômes). L'inclusion de ce groupe permet de corriger la myopie des experts (bien intentionnés, à n'en point douter) qui ne voient pas nécessairement les problèmes qui sont les plus importants pour les populations auxquelles ils veulent venir en aide.⁷⁷

Le NIMH fonctionne différemment. Les priorités sont déterminées à l'interne et on demande d'abord au « National Advisory Mental Health Group Council » (le NAMHC, qui est composé d'un groupe d'individus

75. Forsman, Anna K. et coll., « Research Priorities for Public Mental Health in Europe: Recommendations of the ROAMER Project », *The European Journal of Public Health Advance*, 2015, p. 5.

76. <https://www.apa.org/science/about/psa/2008/01/ed-columnn>.

77. Pour un exemple de ce genre de négligence, voir l'enquête de Lloyd et White sur les questions que les patients schizophrènes aimeraient voir étudiées et qui sont actuellement négligées par la recherche (Lloyd, Keith et White, Jo, « Democratizing Clinical Research », *Nature*, vol. 474, 2011, p. 277-278).

issus du milieu de la recherche) de réagir au plan et de proposer des modifications,⁷⁸ puis on soumet en ligne une nouvelle version des priorités au grand public qui peut la commenter par courriel. Pendant tout le processus de consultation du public (qui dure un petit peu plus d'un mois)⁷⁹ et même après, il n'est pas possible de connaître la nature des commentaires qui ont été faits sur le document ou les modifications qui y ont été apportées par la suite. À cette étape, le processus du NIMH manque de transparence. Ce problème s'ajoute à celui voulant que les divers groupes (que ce soient les groupes de patients consultés ou les individus qui ont participé à la consultation en ligne) ne soient jamais partie prenante de l'écriture du document original. Par exemple, pour le nouveau plan stratégique 2020-2025, les changements effectués restent dans une certaine continuité avec les plans précédents. En gros, on a retenu les éléments de base du plan précédent, en adaptant les priorités « suivant les recommandations des membres de la direction du NIMH, des experts et des employés qui ont ciblé des lacunes dans la connaissance et des occasions pour l'avancement de la recherche ».⁸⁰ Ceci fait en sorte que ce qui ressort du nouveau plan stratégique, c'est moins quelques nouvelles préoccupations sur le bien-être ou sur les besoins d'investissement dans l'étude des psychothérapies, mais par exemple une plus grande place au BRAIN Initiative qui vise le développement d'outils technologiques (comme l'optogénétique) ou conceptuels (comme ceux développés en psychiatrie computationnelle) permettant des avancées dans le domaine biologique (et donc, de creuser encore plus profondément le sillon biocentriste). À première vue, il apparaît également que le processus est moins systématique que celui du ROAMER, qui se base sur des analyses de la littérature et sur une consultation *systématique* des experts. Mais ce sur quoi je veux attirer particulièrement l'attention, c'est sur le rôle des patients et des citoyens: nulle part ceux-ci sont-ils intervenus dans la conception des priorités. Leur rôle se limite à réagir aux propositions qui leur sont faites.

5. Évaluations des priorités

L'exercice auquel je me suis livré dans ces quelques pages avait pour but de comparer la façon dont deux institutions, le NIMH et le ROAMER, s'y sont prises pour établir les priorités de la recherche. Comme je l'ai montré, des différences dans les conceptions de la santé mentale, dans l'importance rela-

78. Pour le dernier plan stratégique, le NAMHC a consulté un groupe de défense des patients, la NAMI, lors de rencontres publiques: <https://namiglendale.org/namhc-nimh-to-discuss-strategic-plans-and-prospective-funding-initiatives/>. Comme je le notais plus haut, le NIMH et la NAMI ont une histoire commune qui remonte déjà à plusieurs années et qui fait en sorte que les positions actuelles du NIMH sont largement compatibles avec celles de la NAMI. Il n'y a pas de grandes remises en question des priorités à espérer de la part de ce groupe.

79. NIMH, *Strategic Plan for Research*, 2020, p. 41.

80. *Ibid.*, p. 41.

tive de certains facteurs considérés dans l'étude de la santé mentale (biologique, psychologique et sociale), etc. dépendent à la fois de facteurs politiques (les pressions politiques exercées sur le NIH et le NIMH), mais aussi de la façon dont les processus d'établissement des priorités ont été organisés et des gens qui ont été invités à y participer. On pourrait dire, pour reprendre l'expression de Jasanoff, que les différences se situent sur le plan des épistémologies civiques européennes et américaines.⁸¹ La première est plus consensuelle; l'autre, plus litigieuse (*contentious*), faite à coup de plaintes et de rapports dénonciateurs. La première inclut les parties prenantes comme des agents épistémiques importants; la seconde les conçoit comme jouant un rôle plus secondaire, leur conférant une agentivité plus restreinte. La première a une conception large de la santé; la seconde, une conception plus étroite.

Nous nous retrouvons donc avec deux ensembles de priorités différents. Est-il possible de comparer ces deux ensembles et déterminer lequel est le meilleur? Sur quelles bases pourrions-nous effectuer cette évaluation? J'aimerais proposer quatre critères, tout en concédant que le sujet mérite plus ample réflexion et que ma liste n'est pas exhaustive.

- A. D'abord, il faut veiller à ce que les priorités soient *scientifiquement pertinentes*, c'est-à-dire qu'elles permettent de traiter des problèmes que les scientifiques considèrent comme importants et pertinents au moment où elles sont fixées. Bien sûr, ce qui est pertinent aujourd'hui ne le sera peut-être pas demain, tout comme ce qui était pertinent hier ne l'est peut-être plus aujourd'hui.
- B. Il faut ensuite que les priorités soient *réalistes*: il y a des questions scientifiques qui, bien que pertinentes, ne peuvent pas être résolues à court terme (les plans stratégiques ont généralement des horizons temporels assez courts, entre cinq et dix ans). Des priorités qu'on n'a pas les moyens technologiques ou autres d'atteindre seront constamment non réalisées et constituent une perte de temps et d'argent. Il faut donc s'assurer qu'on possède des moyens pour les atteindre ou qu'on s'en dotera.
- C. Il faut également que les priorités mènent à un certain *succès empirique*: ici, le succès peut être mesuré par de nouvelles découvertes ou, préférablement dans le domaine médical et psychiatrique, par de nouvelles applications (par exemple, l'élaboration de médicaments ou de traitements nouveaux). Notons que ce critère, contrairement aux deux premiers, ne peut être évalué qu'après l'adoption des priorités. Au

81. Jasanoff, « *Designs on Nature: Science and Democracy in Europe and the United States* », p. 247-271.

moment de leur adoption, on ne peut que faire des *promesses* de succès empiriques.

- D. Finalement, les priorités — spécialement dans le cas où elles sont établies par des organismes gouvernementaux — doivent également être *socialement pertinentes*, c'est-à-dire qu'elles doivent permettre d'orienter la recherche vers la solution de problèmes qu'il importe de régler *pour la société*.

Au regard des deux premiers critères, on peut supposer que le NIHM et le ROAMER font aussi bien l'un que l'autre. Comme on l'a montré, le ROAMER procède de façon systématique et transparente à l'évaluation des capacités de recherche et de la « tractabilité » de certains problèmes ainsi que de leur intérêt scientifique; le NIMH fait la même chose, mais derrière des portes closes, en étant informé par différents groupes de travail (par exemple, le National Advisory Mental Health Council Workgroup on Genomics l'informait en 2018 concernant le type de recherche en génétique qu'il faudra mener dans l'avenir en vertu de la valeur des données sur les gènes candidats. De leur côté, les groupes de travail sur chacun des domaines de la matrice ont identifié, à la lumière des connaissances disponibles, les sous-construits qui devaient être inclus dans la matrice et autour desquels la recherche devait être organisée). Pour ce qui est du troisième critère, comme on ne peut mesurer le succès qu'après que les recherches entreprises dans le cadre des plans stratégiques aient été complétées, il est donc encore trop tôt pour départager les deux programmes. Il faut toutefois noter qu'étant donné l'objectif différent du NIMH et du ROAMER, le succès sera mesuré à une aune différente: dans le premier cas, en matière de prévention et de guérison de la maladie mentale; et dans le second, il faudra ajouter le bien-être et le rétablissement.

Il nous reste donc le dernier critère, soit la pertinence sociale. Dans une série de textes, Kitcher⁸² défend l'idée d'une « science bien ordonnée ». Selon lui, « ... *la recherche est bien ordonnée uniquement dans le cas où les questions à son ordre du jour sont celles qui ont été sélectionnées par des représentants de toute la diversité des perspectives humaines*, chacun d'entre eux étant pleinement informé à propos de ce qui a déjà été établi et des possibilités qui restent ouvertes, et chacun étant complètement engagé à répondre aux besoins du plus grand nombre de personnes possible » (je souligne).⁸³ Dans ces textes, Kitcher met surtout l'accent sur le fait que, dans la recherche biomédicale actuelle, les ressources ne sont pas réparties de façon équitable et que certaines maladies, qui affectent surtout les populations pauvres, ne reçoivent pas la part de ressources qui leur est due, et sont, partant, négli-

82. Voir entre autres, Kitcher, *Science, Truth, and Democracy* et Kitcher, « Scientific Research — Who Should Govern ».

83. Kitcher, « Scientific Research — Who Should Govern », p. 183.

gées.⁸⁴ La même chose est vraie, note-t-il, pour certaines maladies dans les sociétés plus riches (par exemple, celles que l'on nomme les maladies rares) dont la recherche ne peut jamais être rentabilisée étant donné le trop petit nombre de personnes atteintes par celles-ci ou de certains facteurs (comme l'exercice) qui ne peuvent être brevetés et qui donc, sont eux aussi négligés. Dans le cadre de ce texte, c'est plutôt sur *la façon* dont les patients sont appelés à jouer leur rôle dans la science bien ordonnée que j'aimerais examiner — une question qui n'est pas abordée par Kitcher dans ses textes, lui qui est plus intéressé à décrire l'idéal de la science bien ordonnée que les institutions qui permettraient de la réaliser.⁸⁵

On l'a vu, les patients ont joué un rôle dans le recadrage de la recherche au NIH (le tournant translationnel effectué par ce dernier). Leurs pressions pour que la recherche fondamentale soit orientée dans la découverte plus rapide et fréquente d'applications, qu'elle produise des résultats concrets en matière de traitements et de prévention, ont transformé l'édifice complet de la recherche médicale subventionnée par cet Institut. Le NIH a également créé en 1998 un « Council of Public Representatives » (COPR) qui a pour rôle d'informer le directeur de l'Institut sur certains sujets d'intérêt public (ainsi qu'à aider au recrutement des sujets et à la diffusion de l'information), mais la mise en place des priorités reste toujours du ressort du directeur et du « comité consultatif du directeur ». Comme on l'a montré plus haut, le NIMH fonctionne sur un mode un peu différent. Les patients et survivants peuvent donner leur avis sur les priorités, mais ils n'ont pas véritablement leur mot à dire sur l'orientation de la recherche et ne participent pas à la détermination des priorités. Le ROAMER se distingue donc ici en intégrant les groupes de patients et les aidants tout au début du processus, se dotant d'un mécanisme qui assure que les différentes priorités établies lors de la consultation sont prises en considération tout au long du processus. Cette façon de faire assure, selon moi, que les priorités choisies sont plus représentatives de ce que Kitcher nomme « la diversité des perspectives humaines » (elle assure que la voix des patients est non seulement entendue, mais qu'on en tient compte). Comme l'écrivait Rachel Cooper, ce type de procédure permet de surmonter l'ignorance épistémique de la recherche à l'égard des patients, c'est-à-dire qu'elle permet d'entendre et de tenir compte de la voix des patients au sujet des questions qui les intéressent :

84. Kitcher, Philip et Flory, James H., « Global Health and the Scientific Research Agenda », *Philosophy & Public Affairs*, vol. 32, n° 1, 2004, p. 36-65 ; Reiss, Julian et Kitcher, Philip, « Biomedical Research, Neglected Diseases, and Well-Ordered Science », *Theoria*, vol. 66, 2009, p. 263-282.

85. Il décrit cependant certaines stratégies pour modifier le financement de la recherche et faire en sorte que la recherche soit plus équitable, par exemple dans Reiss et Kitcher, « Biomedical Research, Neglected Diseases, and Well-Ordered Science ».

En santé mentale, les groupes de patients demandent régulièrement de la recherche sur des sujets qui ne sont pas considérés comme des priorités par l'industrie ou les organismes subventionnaires [...] [Par exemple], dans les essais cliniques, les études financées par les compagnies examinent généralement si un médicament réduit les symptômes moyens dans un groupe de patients sur une petite période. Des questions en lien avec l'utilisation du médicament qui sont importantes pour les patients, mais qui n'ont pas d'intérêt commercial, tendent à ne pas être étudiées. Par exemple, même si un médicament produit des bienfaits chez la plupart de ceux qui le prennent, un patient peut se poser la question de savoir si ce médicament produira un bienfait dans son cas particulier. Les patients pourraient également vouloir eux-mêmes étudier les effets de l'utilisation à long terme, ou si celle-ci produit des effets secondaires.⁸⁶

Dans son livre sur l'hésitation vaccinale, Goldenberg⁸⁷ notait que le fait que la recherche ne considérait pas les questions que les patients ou les utilisateurs se posent (ou qu'elle ne les considérait pas suffisamment importantes pour être étudiées) avait un impact sur les décisions de se faire vacciner ou non. En effet, l'évaluation des risques des vaccins étant souvent faite en termes populationnels (exprimée par exemple en disant qu'il y a un risque de 1 sur 1 000 000 de certaines complications). Dans ce contexte, plusieurs des questions que se posent les parents ou les femmes enceintes restent entières: le vaccin sera-t-il bon pour *mon* enfant? Est-ce que ce risque, même minime, en est un que je veux faire subir à *mon* enfant, lui qui a de fortes réactions allergiques? Si la science ne traite pas ces questions, elle risque de faire diminuer le taux d'adhésion aux mesures vaccinales, note Goldenberg. On peut penser que quelque chose de similaire pourrait se passer dans le cas de la psychiatrie. À trop ignorer les questions que se posent les patients et les consommateurs des systèmes de santé mentale, mais aussi leurs demandes, le degré de confiance envers celui-ci et les traitements qu'ils prodiguent pourrait diminuer. En ce sens, parce qu'il possède un mécanisme assurant que la voix des patients et des autres parties prenantes soit clairement entendue, l'avantage va au ROAMER.

6. Conclusion

Je me suis livré dans les pages qui précèdent à une forme d'épistémologie sociale comparée. Plus précisément, j'ai comparé deux manières d'établir les priorités de recherche en santé mentale. J'ai dû, pour ce faire, décrire les mécanismes utilisés par chacune des institutions (question descriptive), comparer les résultats de chacune en expliquant la source de leurs différences

86. Cooper, Rachel, « Classification, Rating Scales, and Promoting User-Led Research », dans Tekin, Serife (dir.), *Extraordinary Science: Responding to the Crisis in Psychiatric Research*, MIT Press, 2014, p. 204.

87. Goldenberg, Maya, *Vaccine Hesitancy: Public Trust, Expertise, and the War on Science*, Pittsburgh, University of Pittsburgh Press, 2021.

(question comparative), puis évaluer ceux-ci (question évaluative). Il me reste donc une dernière question à traiter, la question « améliorative ».

J'ai conclu la dernière section en décrivant de quelle façon le ROAMER avait pu surmonter le problème de l'ignorance épistémique concernant le point de vue des patients (et des autres parties prenantes) dont souffre de façon chronique la recherche sur la santé mentale. Je considère ceci comme une vertu épistémique des mécanismes de fixation des priorités du ROAMER. La façon de faire de ce dernier semble permettre à un plus grand nombre de représentants de patients de s'exprimer sur les priorités de la recherche que la simple inclusion d'un ou deux représentants d'une association nationale de patients dans un comité consultatif, comme c'est le cas pour le NIH ou la consultation d'un seul groupe de patients, comme le fait le NIMH. Pour mémoire, Harold Varmus, le patron du NIH qui a mis en place le « Council of Public Representatives » à l'époque, ne voulait pas avoir affaire à l'équivalent des Nations Unies avec un représentant pour chaque groupe de constituants. « Un tel groupe » croyait-il, « serait trop grand, trop lourd, et franchement, trop provincial. »⁸⁸ Mechanic faisait un constat similaire concernant les groupes de patients alors qu'il commentait le développement du NIHM :

Les constituants de la santé mentale sont stratifiés selon diverses dimensions définies par le type de maladie, le groupe d'âge, l'accent mis sur le traitement par rapport à la prévention et le soutien à certains types d'établissements [...] Une tension majeure découle des perspectives concurrentes de la National Mental Health Association (NMHA) [un groupe de patients], qui plaide en faveur d'un vaste programme en matière de santé mentale (qui comprend à la fois des services de prévention et de traitement), et de la National Alliance for the Mentally Ill (NAMI), qui préfère que le soutien soit canalisé vers les personnes gravement malades de façon chronique et qui est sceptique quant aux services de prévention [...].⁸⁹

Mechanic n'était cependant pas aussi pessimiste que Varmus, pensant que malgré les différences, il était possible de s'entendre sur des valeurs ou des buts communs. Le ROAMER montre qu'en effet cela est possible et il a mis sur pied une méthode pour faire émerger un ensemble de préoccupations partagées par de nombreux patients et de tenir compte de celles-ci lors du choix des priorités. À l'avenir, de telles façons de faire pourraient donc être implantées de façon plus systématique.⁹⁰

88. Agnew, Bruce, « NIH Embraces Citizen's Council to Cool Debate on Priorities », *Science*, vol.282, 1998, p. 18.

89. Mechanic, « Establishing Mental Health Priorities », p. 502.

90. Il existe d'autres façons d'inclure les patients dans le processus, Wykes (« Great Expectations for Participatory Research: What Have We Achieved in the Last Ten Years? ») cite par exemple la Jack Lind Alliance qui utilise une version améliorée de la méthode du ROAMER, puisque les patients sont invités à participer à la conférence de consensus avec les scientifiques (alors que dans le cas du ROAMER, les deux groupes ne se rencontrent pas).

Il faut cependant être conscient que les façons actuelles d'inclure les patients ne sont pas parfaites. Par exemple, le ROAMER a inclus les patients dans un groupe plus vaste (les parties prenantes) dont tous les membres ne partagent pas la même vision sur ce qu'il faut prioriser. Il conviendrait peut-être de fractionner le groupe des parties prenantes pour que la voix des patients soit mieux entendue et que ces différents groupes puissent tenter d'arriver à un compromis sur les priorités (dans le ROAMER, les déterminations des priorités des parties prenantes sont le produit d'une agrégation des résultats de sondages plutôt que d'un compromis produit par l'utilisation de la méthode de Delphes). Bien sûr, cette solution n'est pas non plus parfaite, puisque les groupes de patients n'ont pas tous les mêmes intérêts,⁹¹ mais ce serait un pas dans la bonne direction.

Une autre amélioration pourrait consister à insister sur la recherche participative en ne finançant que ce type de recherche ou en le priorisant dans une certaine mesure. La recherche participative se décline de plusieurs façons (voir Wykes),⁹² mais dans ses formes les plus pertinentes pour ce qui nous concerne ici, elle engage les utilisateurs des soins (patients, survivants, familles, etc.) dans la détermination des questions de recherche, dans l'établissement des outils de mesure, et même dans le devis et la réalisation des expériences. Bien qu'il ne soit pas toujours évident d'inclure les patients dans certaines entreprises (en recherche fondamentale) et qu'il existe certaines résistances du milieu de la recherche envers ce type d'étude, plusieurs exemples montrent que, la plupart du temps, elle ne nuit pas au travail,⁹³ mais qu'au contraire elle ouvre la recherche à de nouvelles perspectives et fait avancer la science en plus d'augmenter sa pertinence sociale.

91. En plus des divergences déjà évoquées entre les groupes aux États-Unis, certains groupes de patients comme la NAMI sont soupçonnés d'être à la solde des compagnies pharmaceutiques qui les financent généreusement et ne sont peut-être pas aussi représentatifs des patients qu'ils le prétendent (Cooper, « Classification, Rating Scales, and Promoting User-Led Research »).

92. Wykes, Til, « Great Expectations for Participatory Research: What Have We Achieved in the Last Ten Years? ».

93. Wylie, Alison, « A Plurality of Pluralisms: Collaborative Practice in Archeology », dans Padovani, Richardson, Tsou, (dir), *Objectivity in Science*, Boston Studies in the Philosophy and History of Science, 2015, p. 310.

L'influence de l'expertise des communautés autistes sur la science : vers une meilleure compréhension de l'autisme

Sarah Arnaud

Volume 49, numéro 1, printemps 2022

La philosophie de la médecine et de la psychiatrie : quels enjeux après le « tournant épistémologique » ?

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/1090267ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/1090267ar>

[Aller au sommaire du numéro](#)

Éditeur(s)

Société de philosophie du Québec

ISSN

0316-2923 (imprimé)

1492-1391 (numérique)

[Découvrir la revue](#)

Citer cet article

Arnaud, S. (2022). L'influence de l'expertise des communautés autistes sur la science : vers une meilleure compréhension de l'autisme. *Philosophiques*, 49(1), 135–160. <https://doi.org/10.7202/1090267ar>

Résumé de l'article

C'est par une affirmation provocatrice que Hacking propose un ratio pour représenter le rapport entre science et militantisme dans le façonnement des notions sur l'autisme. Selon lui, la définition et la compréhension actuelles de l'autisme proviennent à 99 % de personnes « personnellement connectées à une personne autiste (p-c-a) » plutôt que de la science. Kendler rejette un tel point de vue en suggérant au contraire que notre compréhension de l'autisme est le résultat d'un travail scientifique approfondi, notamment par la recherche en génétique. Je considère que leur désaccord se fonde sur une fausse dichotomie selon laquelle seule la recherche scientifique est à même d'envisager l'autisme de manière empirique, alors que le discours des « p-c-a » construirait au contraire une conception socioculturelle de l'autisme. J'envisage les problèmes éthiques inhérents à un tel ratio et suggère que la perspective des personnes autistes elles-mêmes représente une étape nécessaire à l'atteinte d'une validité scientifique.

L'influence de l'expertise des communautés autistes sur la science : vers une meilleure compréhension de l'autisme

SARAH ARNAUD

Western University

RÉSUMÉ — C'est par une affirmation provocatrice que Hacking propose un ratio pour représenter le rapport entre science et militantisme dans le façonnement des notions sur l'autisme. Selon lui, la définition et la compréhension actuelles de l'autisme proviennent à 99 % de personnes « personnellement connectées à une personne autiste (p-c-a) » plutôt que de la science. Kendler rejette un tel point de vue en suggérant au contraire que notre compréhension de l'autisme est le résultat d'un travail scientifique approfondi, notamment par la recherche en génétique. Je considère que leur désaccord se fonde sur une fausse dichotomie selon laquelle seule la recherche scientifique est à même d'envisager l'autisme de manière empirique, alors que le discours des « p-c-a » construirait au contraire une conception socioculturelle de l'autisme. J'envisage les problèmes éthiques inhérents à un tel ratio et suggère que la perspective des personnes autistes elles-mêmes représente une étape nécessaire à l'atteinte d'une validité scientifique.

MOTS CLÉS : Autisme, militantisme, science, épistémologie, théorie du point de vue

ABSTRACT — It is through a provocative statement that Hacking proposes a ratio to represent the relationship between science and activism in shaping autism. According to him, 99 % of the current definition and understanding of autism comes from people “personally connected to an autistic person (p-c-a)” rather than from science. Kendler rejects such a view by suggesting, on the contrary, that our understanding of autism is the result of extensive scientific work, especially in the results of genetic research. I consider this disagreement to be based on a false dichotomy that only scientific research is able to consider autism empirically, whereas “the discourse of p-c-a” people would build a socio-cultural understanding of autism. I consider the ethical problems inherent in such a ratio and suggest that the perspective of autistic people themselves is a necessary step towards achieving scientific validity.

KEYWORDS : Autism, activism, science, epistemology, standpoint theory

Introduction

En 2014, Ian Hacking suggère que la définition et la compréhension de l'autisme proviennent presque exclusivement du rôle de personnes autistes et de leurs proches, aidant·e·s, parent·e·s, etc.¹ Il propose la catégorie de per-

1. Hacking, Ian, « On the Ratio of Science to Activism in the Shaping of Autism », in *Philosophical issues in psychiatry III: The Nature and Sources of Historical Change*, Oxford University Press USA, 2014, p. 326-339.

sonnes « personnellement connectées à une personne autiste (p-c-a) » pour désigner cet ensemble. Selon lui, les « p-c-a » (comprenant les personnes autistes elles-mêmes) sont impliqués à 99 % dans le façonnement des notions sur l'autisme, le 1 % qui reste étant attribuable à la recherche scientifique. Cette proposition provocatrice est critiquée par Kennett Kendler,² qui suggère au contraire que la compréhension de l'autisme est en grande partie le résultat de la recherche scientifique. Selon lui, notre compréhension de l'autisme est déterminée par les connaissances scientifiques de la même façon et dans la même proportion que toute autre catégorie de diagnostic psychiatrique. L'autisme n'est pas un cas qui se distingue des autres par un rôle plus important qu'y jouerait en particulier une forme de militantisme.

Ce débat s'inscrit dans un questionnement d'actualité capital quant au rôle et à l'importance de la perspective des personnes concernées³ dans les progrès en psychiatrie. Plus précisément, le désaccord entre Hacking et Kendler fait écho aux questions de l'autorité épistémique et de la légitimité de la voix des patient-e-s dans la recherche scientifique concernant les étiquettes qui leur sont attribuées. Ce questionnement revêt plusieurs facettes ou sous-questions qui méritent d'être discutées plus en détail. La première porte sur les mouvements de la neurodiversité et sur le militantisme en général concernant entre autres la « pathologisation » des différences de fonctionnement cognitif. Que sont ces mouvements et qu'apportent-ils à la compréhension d'une catégorie de diagnostic psychiatrique ? La seconde question concerne l'intégration des personnes psychiatisées dans la réflexion scientifique entourant les conditions psychiatriques. Quels sont leurs rôles dans la connaissance scientifique et que permet cette intégration ? Je considère que ces deux facettes peuvent apporter un éclairage sur le questionnement plus général portant sur l'autorité épistémique. Combinées, elles conduisent aussi à une troisième question : que signifie le qualificatif « scientifique » lorsqu'il est appliqué à une catégorie psychiatrique ? Ce sont ces trois questions que je propose d'examiner dans cet article par l'intermédiaire de l'exemple de l'autisme.

Dans cet article, j'examine le rôle de la perspective personnes concernées dans les progrès de la recherche scientifique sur l'autisme. Je considère que le désaccord entre Hacking et Kendler sur la construction de l'autisme se fonde sur une fausse dichotomie selon laquelle seule la science peut révéler la nature empirique de l'autisme, tandis que le discours des gens dits « p-c-a » construirait une vision plus socioculturelle. Plutôt que de les envisager comme des voies parallèles qui influencent notre conception de l'autisme de deux manières distinctes, je propose d'évaluer leurs interactions. Je tiens

2. Kendler, Kenneth S., « The Shaping of Autism and Other Psychiatric Disorders: an Alternative Perspective », in *Philosophical issues in psychiatry III: the Nature and Sources of Historical Change*, Oxford University Press USA, 2014, p. 340-346.

3. Cela traduit l'expression anglaise « first-person perspective ».

compte des problèmes éthiques inhérents au ratio discuté par les auteurs et je propose que la perspective des personnes concernées, c'est-à-dire des personnes autistes elles-mêmes représente une étape nécessaire à l'atteinte d'une validité scientifique.

D'abord, je propose une critique de la dichotomie « science contre militantisme » en cause dans le débat Hacking/Kendler. Ensuite, je montre comment la perspective des personnes autistes a permis aux scientifiques de corriger des hypothèses problématiques et d'explorer des pistes plus prometteuses pour comprendre l'autisme. Par cette réflexion, je soutiens que la prise en considération de la perspective des personnes autistes dans la recherche scientifique est nécessaire pour parvenir à une compréhension scientifiquement valide de ce qu'est l'autisme. La compatibilité des deux perspectives est souhaitable pour une meilleure compréhension de l'autisme.

1. Le point de vue des « p-c-a » contre l'approche scientifique: une fausse dichotomie

1.1 Les termes du débat

Dans son texte « Sur le ratio entre science et militantisme dans la construction de l'autisme », Ian Hacking⁴ avance que la conception de l'autisme provient presque exclusivement des discours militants et très peu des découvertes scientifiques. Il propose un ratio respectif de 99 pour 1, « sensationnaliste » de son aveu même. Hacking soutient cette thèse à l'aide de données concernant les mouvements militants des dernières décennies. Il montre la place prédominante que les personnes autistes occupent dans la recherche sur l'autisme et indique que cette proportion est unique en son genre en psychiatrie. Il mentionne par ailleurs les discours très médiatisés et politiquement très influents des nombreux groupes de soutien, de parent·e·s, d'aidant·e·s et de gens proches de personnes autistes qui dénoncent parfois la pathologisation et la perception de l'autisme comme une maladie. Il invoque également l'hétérogénéité de l'autisme, les changements de définitions, ainsi que la méconnaissance de ses causes, comme preuves de la particularité de cette catégorie de trouble psychiatrique et de son manque de validité sur le plan scientifique.

Dans sa réponse, « Le façonnement de l'autisme et des autres troubles psychiatriques: Une perspective alternative »,⁵ Kennet Kendler s'oppose à la thèse de Hacking et suggère, au contraire, que la compréhension de l'autisme provient en grande partie du milieu scientifique. Il indique que les changements apportés en 2013 dans la catégorie clinique de l'autisme n'ont montré qu'une proportion de 6,6 % de personnes autistes ou proches d'une personne autiste et avance que ces changements constituent un « façonne-

4. Hacking, « On the Ratio of Science to Activism in the Shaping of Autism ».

5. Kendler, « The Shaping of Autism and Other Psychiatric Disorders: an Alternative Perspective ».

ment » (*shaping*) substantiel de la catégorie, « façonnement » auquel se sont d'ailleurs opposés un nombre important de militant·e·s ayant alors un diagnostic du syndrome d'Asperger. Il nuance aussi l'aspect exceptionnel mis en avant par Hacking en ce qui concerne le rôle de facteurs socioculturels dans le façonnement des notions sur l'autisme en décrivant le rôle des personnes souffrant d'un syndrome de stress post-traumatique dans la création de la catégorie TSPT ainsi que celui des militants gais dans le retrait de l'homosexualité du DSM. Le façonnement des connaissances sur l'autisme n'est donc pas moins déterminé par la science que ne l'a été la compréhension d'autres catégories étudiées en psychiatrie. Et les revendications des militant·e·s, nous rappelle-t-il, ne sont pas nécessairement opposées à la clinique et à la psychiatrie. Qui, de Hacking ou de Kendler, a raison ? Il est en fait impossible de répondre à cette question sans la reformuler.

Le débat auquel se livrent Hacking et Kendler fait appel à une terminologie à la fois vague et problématique sur plusieurs points. On note une première confusion dans le concept de p-c-a, que je décris dans la partie suivante. Cette confusion implique que le ratio soit pour le moins insignifiant. Le second terme qui nécessiterait une précision pour répondre à la question du ratio, est celui de « façonnement ». Kendler lui-même s'interroge sur cette notion, mais ne propose pas d'examiner le concept plus avant. Il semble l'entendre au sens d'une compréhension contemporaine ou générale. J'analyse maintenant ces deux difficultés.

1.1.1 « P-c-a » ou connaissance des personnes concernées : une confusion qui tend vers l'injustice

En premier lieu, le qualificatif « personnellement lié à une personne autiste », ou « p-c-a », proposé par Hacking, est censé englober à la fois les personnes autistes et les celles qui les côtoient, qu'il s'agisse de l'entourage, des aidant·e·s, ou des personnes impliquées d'une manière ou d'une autre dans la vie de personnes autistes. En ce qui concerne les liens personnels, la frontière entre les liens de thérapeutes, de travailleurs sociaux ou de travailleuses sociales jouant un rôle dans la vie des personnes autistes peut se révéler ambiguë.⁶

Mais le terme « p-c-a » devient en particulier plus problématique en ce qu'il n'admet pas de distinction entre les perspectives de la personne concernée et celles d'un tiers. Les personnes non autistes, aussi proches qu'elles puissent être d'une personne autiste, « parlent pour les autres ».⁷ Et

6. Sur la perception des besoins thérapeutiques des personnes autistes, voir Benevides, Teal W. et coll., « Therapy Access among Children with Autism Spectrum Disorder, Cerebral Palsy, and Attention-deficit-hyperactivity Disorder: a Population-based Study », *Developmental Medicine and Child Neurology*, vol. 59, n° 12, 2017, p. 1291-1298.

7. Sur la question de la représentativité dans la recherche des personnes concernées par celle-ci, voir notamment Alcoff (1991) qui explicite le problème de « parler pour les autres ».

le problème de la représentativité demeure le même que pour une personne qui n'interagit pas avec une personne autiste, au sens où le discours sur l'autisme de ces personnes n'en est pas un à la première personne/au *je* : il ne s'agit pas de la description d'un vécu ou d'un ressenti personnel sur les impacts subjectifs de l'autisme. Toute forme de revendication qui en découle renvoie alors à une certaine prudence épistémique, c'est-à-dire une prise de distance avec le discours et une reconnaissance de celui-ci comme partiel ou contestable. C'est d'ailleurs un problème soulevé dernièrement dans la recherche sur l'autisme : les « voix » des autistes éprouvant des difficultés de communication, ou n'utilisant pas le langage verbal, sont souvent représentées par celles de leurs parents ou éducatrices, considérées comme les plus légitimes, puisqu'elles entretiennent des liens étroits avec les autistes.⁸ Cependant, elles prônent plus souvent le développement de techniques d'intervention, de prise en charge et de traitement, alors que les personnes autistes elles-mêmes revendiquent parfois au contraire la réduction de la stigmatisation par des accommodements visant à l'inclusion.⁹ Les parents ne sont pas toujours de bons représentants ou de bonnes représentantes de la voix de leurs enfants autistes.

On pourrait même aller jusqu'à considérer que les personnes non autistes proches des personnes autistes ont moins d'autorité épistémique que les personnes autistes elles-mêmes et que ce que Kendler et Hacking appellent la « science ». L'autorité épistémique est censée désigner les personnes en position d'autorité, donc celles qui ont une certaine connaissance dans un certain domaine, en l'occurrence celles qui peuvent fournir des vérités sur un sujet grâce à un grand nombre de preuves et à un raisonnement solide.¹⁰ S'il est courant de penser que les expert·e·s dans le cas des différences cognitives ou des pathologies sont les clinicien·ne·s ou les chercheur·e·s de diverses disciplines scientifiques qui étudient le phénomène, les personnes autistes elles-mêmes ont une perspective subjective au premier chef de ce que cela signifie d'être autiste. Ce point de vue confère une perspective à laquelle la science n'a pas accès. Les personnes qui ne sont ni autistes ni expertes du fait de leur profession ont ainsi un point de vue de personne tierce, qui s'apparente peut-être davantage à une perspective scientifique (selon l'expertise acquise grâce à leurs liens avec des personnes autistes) qu'à un point de vue de personne concernée par cette réalité. En effet, elles représentent une perspective non subjective. Les auteurs ne tiennent pas compte de cette possibilité. Il semble pour le moins étrange du point de vue de l'autorité épistémique

8. McCoy, Matthew S. et coll., « Ethical Advocacy Across the Autism Spectrum: Beyond Partial Representation », *The American Journal of Bioethics*, vol. 20, n° 4, 2020, p. 13-24.

9. Benjamin, Elle, Ziss, Bethany E. et George, B. R., « Representation Is Never Perfect, But Are Parents Even Representatives? », *The American Journal of Bioethics*, vol. 20, n° 4, 2020, p. 51-53 ; McCoy et coll., « Ethical Advocacy Across the Autism Spectrum ».

10. Constantin, Jan et Grundmann, Thomas, « Epistemic Authority: Preemption through Source Sensitive Defeat », *Synthese*, vol. 197, n° 9, 2020, p. 4109-4130.

de regrouper les personnes autistes et les personnes qui leur sont liées dans une catégorie indifférenciée.

Cette question a également des conséquences éthiques et notamment en matière de justice épistémique qu'il conviendrait de mentionner pour justifier l'emploi d'une telle catégorie (les « p-c-a »). L'« injustice épistémique » est un terme proposé par Miranda Fricker¹¹ pour désigner un tort fait à quelqu'un et causé par une personne en sa qualité de sujet connaissant ou de sujet épistémique. Les personnes autistes peuvent subir de l'injustice dite « testimoniale » : un type d'injustice épistémique consistant à ne pas reconnaître une certaine expérience comme légitime ou significative, en raison de dynamiques de pouvoir systémiques (sociales, intellectuelles, culturelles). L'absence d'une prise en considération de la perspective des personnes concernées — par exemple des témoignages des personnes autistes elles-mêmes pour comprendre l'autisme — est une forme d'injustice testimoniale. Considérer leurs voix dans une catégorie comprenant aussi les proches est une forme d'injustice testimoniale : en effet, le terme « p-c-a » empêche la prise en considération de l'expérience en tant que telle des personnes autistes, c'est-à-dire la perspective attachée à l'expérience elle-même et à même de décrire un vécu et un ensemble de ressentis auxquels les non-autistes, qu'elles soient des proches ou des scientifiques, n'ont pas accès.

Utiliser la catégorie de personnes « p-c-a » pose donc deux problèmes très importants. D'une part, citons son ambiguïté, qui en fait un ensemble difficilement mesurable. De l'autre, soulignons son manque de pertinence pour la représentativité des personnes autistes dans la compréhension de l'autisme et pour leur autorité épistémique, qui semble pourtant être au cœur de la préoccupation de Hacking et de Kendler.

1.1.2 Le « façonnement » des notions sur l'autisme : différents domaines de connaissance

Le deuxième terme qui prête à confusion et nécessite une discussion pour résoudre ce débat (si tant est qu'il soit soluble) est la notion de construction ou de façonnement (*shaping*) et son lien avec celle de conception ou de compréhension. Le ratio discuté par les auteurs concerne le poids des deux éléments que sont la science et le militantisme dans la « construction de la conception » de l'autisme. Or, cette terminologie semble confondre les conceptions propres aux domaines de la recherche, de la clinique et de la société dans son ensemble. Ces trois domaines sont à la fois distincts les uns des autres et interdépendants dans la compréhension de l'autisme. Si on souhaite mesurer leur poids dans le façonnement des notions sur l'autisme, il convient de considérer ce que chacun permet d'apporter en matière de connaissances. Dès lors qu'on se plie à cet exercice, il est aisé de se rendre

11. Fricker, Miranda, *Epistemic Injustice: Power and the Ethics of Knowing*, Oxford University Press, 2007.

compte que les approches respectives de ces milieux ne peuvent être considérées comme ni uniquement scientifiques ni seulement militantes. En ce sens, elles contribuent à façonner différents éléments de compréhension de l'autisme, qui tous ensemble participent à cette compréhension. Cependant, cette compréhension ou cette conception n'est pas non plus unifiée. Étant donné que l'autisme est encore mal compris, il existe plusieurs visions de celui-ci. Je ne discute pas ici de leur compatibilité, encore moins de savoir laquelle est la bonne, mais je souhaite montrer qu'aucune à ce stade n'est à la fois complète et véridique. Je considère ici l'inextricabilité de ces trois domaines et envisage leur relation avec la science et l'activisme. Ces considérations révèlent une ambiguïté dans les concepts de « construction » et de « conception » de l'autisme, en rendant confuse et imprécise la question du ratio science/militantisme.

On pourrait considérer d'emblée que la science présente les catégories de troubles psychiatriques comme des pathologies qui doivent être traitées ou corrigées par la médecine ou la psychiatrie, alors que les militants estiment que certaines de nos catégories de troubles psychiatriques actuelles, et en particulier celle de l'autisme, ont été pathologisées à tort. Il est vrai qu'une vision militante soutient généralement que ces catégories constituent des différences cognitives plutôt que des troubles, et qu'elles devraient être acceptées comme des manifestations d'identités dissemblables de celles des personnes neurotypiques, plutôt que pathologiques.¹² Si c'est le cas, déterminer lequel de ces points de vue correspond à notre compréhension actuelle de l'autisme — lequel a « façonné » la vision de l'autisme — pourrait offrir une solution pour déterminer qui, entre Hacking et Kendler, a raison sur le rapport entre la science et le militantisme dans ce façonnement. Cependant cette dichotomie est contestable.

Les articles de la *recherche scientifique* proposent généralement une caractérisation préliminaire de l'autisme résumant les descriptions cliniques utilisées pour les diagnostics, fournissant parfois des données concernant l'étiologie, la prévalence et les comorbidités, et recourant de plus en plus à un langage qui, s'il n'est pas inclusif, est au moins athéorique et relativement neutre ou tend à éviter la pathologisation. Suivant cette volonté de neutralité (à laquelle je souscris) pour considérer ou non l'autisme comme une pathologie, on peut considérer l'autisme comme une différence neurodéveloppementale reconnue par deux grands groupes d'indicateurs comportementaux : certaines particularités concernant la communication et l'interaction sociale, d'une part, et un ensemble de particularités sensorielles, perceptuelles et cognitives, d'autre part. Sa prévalence, qui était récemment estimée à

12. Sarrett, Jennifer C., « Biocertification and Neurodiversity: the Role and Implications of Self-diagnosis in Autistic Communities », *Neuroethics*, vol. 9, n° 1, 2016, p. 23-36.

1,5 %, ¹³ est en rapide augmentation. ^{14 15} Ses causes ne sont pas spécifiquement connues ; l'autisme pourrait être le résultat de multiples facteurs génétiques et environnementaux. ¹⁶

Par ailleurs, la caractérisation scientifique de l'autisme n'est pas toujours appuyée par des données. Par exemple, les schémas neuronaux sous-jacents aux traits autistiques sont encore inconnus, et l'autisme n'est pas diagnostiqué par des marqueurs neurologiques ; ¹⁷ néanmoins, il est vu comme une différence neurodéveloppementale. On considère aussi, depuis les premières études sur les jumeaux menées dans les années 1970, ¹⁸ que l'autisme a des bases génétiques, mais aucune des variations génétiques impliquées dans l'autisme ne lui est spécifique. Sur le plan épidémiologique, plusieurs études montrent des disparités dans la prévalence, ¹⁹ des interactions génétiques complexes ²⁰ et d'importantes divergences cognitives. ²¹ Ces résultats ne disent rien sur « l'autisme en général » et ont même conduit certain·e·s chercheur·e·s à considérer la possibilité d'un fractionnement du

13. Lyall, Kristen et coll., « The Changing Epidemiology of Autism Spectrum Disorders », *Annual review of public health*, vol. 38, 2017, p. 81-102.

14. Fombonne, E., « The Rising Prevalence of Autism. », *Journal of Child Psychology and Psychiatry, and Allied Disciplines*, vol. 59, n° 7, 2018, p. 717-720.

15. Cette augmentation de la prévalence tient notamment aux progrès faits dans la compréhension de l'autisme. Le remplacement de cette hypothèse — que je ne peux contester ici, faute d'espace — consiste à considérer qu'elle correspond à une augmentation du nombre de personnes autistes.

16. Masi, Anne et coll., « An Overview of Autism Spectrum Disorder, Heterogeneity and Treatment Options », *Neuroscience bulletin*, vol. 33, n° 2, 2017, p. 183-193.

17. Dyck, Erika et Russell, Ginny, « Challenging Psychiatric Classification: Healthy Autistic Diversity the Neurodiversity Movement », in *Healthy Minds in the Twentieth Century*, Springer, 2020, p. 167-187.

18. Folstein, Susan et Rutter, Michael, « Infantile Autism: a Genetic Study of 21 Twin Pairs », *Journal of Child psychology and Psychiatry*, vol. 18, n° 4, 1977, p. 297-321.

19. Baio, Jon et coll., « Prevalence of Autism Spectrum Disorder among Children Aged 8 Years—Autism and Developmental Disabilities Monitoring Network, 11 Sites, United States, 2014 », *MMWR Surveillance Summaries*, vol. 67, n° 6, 2018, p. 1 ; Lyall et coll., « The Changing Epidemiology of Autism Spectrum Disorders ».

20. Bourgeron, Thomas, « From the Genetic Architecture to Synaptic Plasticity in Autism Spectrum Disorder », *Nature Reviews. Neuroscience*, vol. 16, n° 9, 2015, p. 551 ; Chaste, Pauline, Roeder, Kathryn et Devlin, Bernie, « The Yin and Yang of Autism Genetics: How Rare De Novo and Common Variations Affect Liability », *Annual Review of Genomics and Human Genetics*, n° 0, 2017 ; Jeste, Shafali S. et Geschwind, Daniel H., « Disentangling the Heterogeneity of Autism Spectrum Disorder through Genetic Findings », *Nature Reviews Neurology*, vol. 10, n° 2, 2014, p. 74-81.

21. Brunsdon, Victoria E. A. et Happé, Francesca, « Exploring the “Fractionation” of Autism at the Cognitive Level », *Autism*, vol. 18, n° 1, 2014, p. 17-30.

spectre en différents types d'autisme,²² voire à envisager l'élimination du concept en tant que catégorie unifiée par un seul terme.²³

Afin de cerner les traits et les caractéristiques autistiques et de les étudier, et éventuellement d'affiner la définition de l'autisme, la recherche doit se fonder sur la clinique. En effet, les études en psychologie ou en neurosciences recrutent des cohortes de personnes neurotypiques et autistes précisément sur la base de diagnostics issus de la clinique. La recherche plus théorique doit aussi fournir une définition de l'autisme qui se fonde sur des descriptions cliniques. Cela en fait un domaine inextricablement lié à celui de la clinique.

Pourtant, aussi large soit-elle, cette conception de la recherche recèle déjà plusieurs caractéristiques discutables et qui dévient de la conception clinique de l'autisme : bien que ce dernier soit de plus en plus décrit plutôt comme une *différence* neurodéveloppementale, les classifications cliniques officielles du DSM et de la CIM le désignent toujours comme un *trouble*. Ces manuels réfèrent à des « déficits » ou à des « déficiences » plutôt qu'à des manifestations, et indiquent qu'ils peuvent être plus ou moins « sévères »,²⁴ comme des symptômes peuvent l'être pour une maladie donnée. Il s'agit, dans la conception actuelle de l'autisme, d'une première divergence entre celle visant à l'inclusivité et celle, « pathologisante », qui provient de la description clinique. Une partie de la recherche scientifique sur l'autisme s'inscrit dans cette volonté de réforme visant à l'inclusion et elle peut être comprise comme correspondant à une vision militante de l'autisme. Cette dernière tendance semble soulever une tension entre la recherche et la clinique, ce qui rend ambiguë la dichotomie science/militantisme.

On trouve dans les revendications militantes le refus d'adhérer aux descriptions cliniques ou la demande de leur révision ; ainsi, la recherche semble être en conflit avec le militantisme. En effet, la méthodologie de recherche consiste à utiliser des descriptions cliniques pour recruter des populations autistes et à décrire l'autisme à partir des caractéristiques comportementales des descriptions du DSM. Par conséquent, la recherche qui se veut scientifique utilise la description clinique de l'autisme qui semble être

22. Happé, Francesca, Ronald, Angelica et Plomin, Robert, « Time to Give Up on a Single Explanation for Autism », *Nature Neuroscience*, vol. 9, n° 10, 2006, p. 1218-1220; Happé, Francesca et Ronald, Angelica, « The "Fractionable Autism Triad" : a Review of Evidence from Behavioural, Genetic, Cognitive and Neural Research », *Neuropsychology review*, vol. 18, n° 4, 2008, p. 287-304; Hervas, Amaia, « One Autism, Several Autisms. Phenotypical Variability in Autism Spectrum Disorders », *Revista de neurologia*, vol. 62, 2016, p. S9-14.

23. Müller, Ralph-Axel et Amaral, David G., « Time to Give Up on Autism Spectrum Disorder ? », *Autism Research*, vol. 10, n° 1, 2017, p. 10-14; Waterhouse, Lynn, London, Eric et Gillberg, Christopher, « ASD Validity », *Review Journal of Autism and Developmental Disorders*, vol. 3, n° 4, 2016, p. 302-329.

24. American Psychiatric Association, *Diagnostic and Statistical Manual of Mental Disorders: DSM-5.*, Washington, D.C., American Psychiatric Association, 2013.

en conflit avec les progrès sociaux. Cependant, nous l'avons vu, la recherche les prend également en considération par l'utilisation d'un vocabulaire non pathologisant. Si c'est la recherche qui permet une « construction » ou un « façonnement » de la conception de l'autisme, un ratio qui distingue la part de la science de celle du militantisme dans cette construction semble peu pertinent.

Sur le plan de la *clinique* elle-même, les clinicien·ne·s et les personnes responsables du DSM cherchent à utiliser activement les percées de la recherche et les données scientifiques à leur disposition. Cependant, les descriptions cliniques de l'autisme se détachent des avancées scientifiques pour proposer une définition centrée uniquement sur le comportement. Le DSM dresse par exemple la liste d'un ensemble de « symptômes » sans explication sur leurs causes ou leurs mécanismes sous-jacents. Cette énumération est presque constante depuis la première description de l'autisme par Kanner²⁵ il y a 80 ans. En ce sens, cette description est pathologisante, n'évolue pas à l'unisson de la recherche et ne correspond pas non plus à une approche militante.

Enfin, les *revendications sociales* ne s'opposent pas aux avancées scientifiques. Au contraire, la plus grande part des revendications militantes relatives à l'autisme vise à remettre en question la conception clinique qu'on s'en fait grâce aux données scientifiques et à la perspective des personnes concernées. Cependant, comme le rappelle justement Kendler, les personnes autistes elles-mêmes n'ont pas une voix unifiée revendiquant que l'autisme soit retiré du DSM. Je reviendrai sur ces points. Ce qui importe ici est l'inextricabilité des domaines de la recherche, de la clinique et du social dans la compréhension de l'autisme et leurs approches à la fois scientifique et militante. Cette compréhension est le résultat de plusieurs domaines et ne semble pas pouvoir être divisée en un ratio qui considère deux approches, la science et le militantisme, comme étant opposées.

La *conception* de l'autisme recèle plusieurs sens. Si on essaie de cerner la conception qu'a la société dans son ensemble, on peut se référer à une notion « populaire » propagée par les médias. Les documentaires sur l'autisme ou les récits de fiction présentent des personnes ou des personnages qui dépeignent plus ou moins adéquatement un certain nombre de « traits » autistiques. Une généralisation de ces traits ne permet en aucun cas de parvenir à une compréhension réaliste de l'autisme dans son ensemble, étant donnée l'hétérogénéité du spectre se déployant sur plusieurs paliers (notamment comportementaux, neurologiques, génétiques et étiologiques), ce qui entrave la possibilité de comprendre l'autisme de manière valide et unifiée.²⁶

25. Kanner, Leo, « Autistic Disturbances of Affective Contact », *Nervous Child*, vol. 2, n° 2, 1943, p. 217-250.

26. Motttron, Laurent et Bzdok, Danilo, « Autism Spectrum Heterogeneity: Fact or Artifact? », *Molecular Psychiatry*, vol. 25, n° 12, 2020, p. 3178-3185.

La conception populaire obtenue par la généralisation d'exemples pris dans les médias est plutôt représentative du manque de connaissances sur l'autisme et ne peut qu'en donner une image stéréotypée. En revanche, ne pas généraliser cette conception rend mieux compte de l'hétérogénéité reconnue par les chercheur·e·s et les personnes autistes elles-mêmes, mais ne propose pas de caractérisation ou de « conception » homogène et unifiée de l'autisme, donc aucune conception à proprement parler.

Avant de considérer plus avant la relation science/militantisme, je précise que l'hétérogénéité de l'autisme et le manque de conception unifiée ne doivent pas nécessairement mener à l'abandon de la catégorie diagnostique. Bien que cette possibilité demeure ouverte,²⁷ la clinique et les revendications sociales incitent à continuer d'utiliser la catégorie diagnostique tant qu'on n'en a pas trouvé d'autre(s). En effet, l'autisme continue d'être reconnu comme une différence « hautement reconnaissable »²⁸, et un nombre important de personnes s'identifient comme autistes.²⁹ L'unification clinique de cette catégorie de trouble reflète également bien la volonté de compréhension de l'autisme comme différence intrinsèque.³⁰

1.2 Science contre militantisme : le couple désuet de la psychiatrie

Comment la science et le militantisme influencent-ils la catégorie diagnostique « autisme » ? Pour répondre à cette question, examinons ce à quoi ils réfèrent plus largement dans le domaine de la psychiatrie. Le débat entre Hacking et Kendler semble faire écho à la fameuse querelle de la psychiatrie entre le modèle médical et le modèle social, reflet d'une tension entre essentialisme et constructivisme. Dès le 19^e siècle, la psychiatrie est divisée entre l'idée que les catégories psychiatriques sont à « découvrir »³¹ et celle selon laquelle elles sont « construites », notamment par des jugements de valeur sur la normalité.³² Plusieurs psychiatres, dans les années 1970, développent une critique de la psychiatrie traditionnelle, notamment en affirmant que la

27. Je n'entre pas dans le détail de ce débat ici, mais pour plus de détails, voir Müller et Amaral, « Time to Give Up on Autism Spectrum Disorder ? ».

28. Happé, Ronald et Plomin, « Time to Give Up on a Single Explanation for Autism ».

29. Sarrett, « Biocertification and Neurodiversity: the Role and Implications of Self-diagnosis in Autistic Communities ».

30. Cette unification a été renforcée par les changements du DSM, qui regroupe maintenant les précédents troubles envahissants du développement en un seul spectre, engendrant la disparition de la catégorie de syndrome d'Asperger englobé sous celui des troubles du spectre autistique (TSA). Cependant, plutôt qu'une tentative de restreindre la conception de l'autisme, cette décision provient du manque de résultats et de données permettant une distinction claire entre ces conditions. Par conséquent, elle reflète les résultats scientifiques actuels (ou l'absence de résultats).

31. Pour une classification des différents modèles et de leurs distinctions, voir Zachar, Peter et Kendler, Kenneth S., « Psychiatric Disorders: a Conceptual Taxonomy », *American Journal of Psychiatry*, vol. 164, n° 4, 2007, p. 557-565.

32. Szasz, Thomas, *The Myth of Mental Illness*, 1960.

maladie mentale est le résultat de pressions politiques et de visions sociales qui pathologisent les esprits « créatifs » ou « fous ». C'est notamment le cas de Szasz, mais aussi de Cooper qui propose le concept d'« antipsychiatrie »³³ qui désignera ce courant rejoignant certaines des idées de Foucault, émises dix ans auparavant.³⁴

Hacking et Kendler semblent supposer que les perspectives prônées par les personnes autistes et les personnes qui sont liées à elles correspondent à une forme de militantisme qui considère comme sociales ou culturelles les difficultés associées à l'autisme. En effet, Hacking utilise les termes « p-c-a » et militantisme de manière interchangeable, et Kendler considère la vision des personnes autistes et des personnes qui sont liées à elles comme « externe (c'est-à-dire socioculturelle) » plutôt qu'« interne (autrement dit scientifique ou empirique) ».³⁵ Cette vision dichotomique est réductrice. D'une part, elle n'est pas représentative de certaines avancées importantes de la psychiatrie qui l'inscrivent aujourd'hui dans des discussions bien différentes des débats psychiatrie/antipsychiatrie, et d'autre part, elle ne tient pas compte de la multiplicité des points de vue et des revendications militantes associées à l'autisme. Je développe ici ces deux points.

D'une part, ce que Foucault remettait en question était la vision de la « folie » ou de la maladie mentale comme une espèce naturelle : il la voyait plutôt comme façonnée par une société qui enfermait et maltraitait les personnes qui déviaient de la normalité. Les mouvements de la neurodiversité aujourd'hui ne considèrent pas que la médecine ou la psychiatrie est destructrice et encore moins productrice des pathologies.³⁶ D'autre part, de nombreux modèles ont été proposés depuis la critique du modèle médical, dont ceux impliquant notamment la possibilité que les espèces naturelles en psychiatrie se situent à des paliers sous-jacents (qu'elles soient par exemple des composantes biologiques impliquées dans certaines conditions), ou que ces catégories soient avant tout pragmatiques, mais puissent à terme capturer des espèces naturelles.³⁷ Ces solutions de remplacement laissent de la place à la possibilité de recoupements et d'hétérogénéité au sein des catégories de diagnostic psychiatriques. Ces solutions ont aussi incité à repenser les systèmes de classification, notamment à en envisager une recourant à un niveau d'analyse inférieur, visant l'identification de corrélats biologiques, tel que le

33. Cooper, David, *Psychiatry and Anti-Psychiatry*, Ballantine Books, 1971.

34. Foucault, Michel, *Histoire de la folie à l'âge classique : Folie et déraison*, Plon, 1961.

35. Kendler, « The Shaping of Autism and Other Psychiatric Disorders : an Alternative Perspective », p. 340.

36. Je développe ce point quelques paragraphes plus bas.

37. Pour des détails sur les différentes théories, voir le recueil de Poland, Jeffrey et Tekin, Serife, *Extraordinary Science and Psychiatry: Responses to the Crisis in Mental Health Research*, MIT Press, 2017, et l'article de Tabb, Kathryn, « Philosophy of Psychiatry after Diagnostic Kinds », *Synthese*, vol. 196, n° 6, 2019, p. 2177-2195.

revendiquent les fondateurs du RdoC,³⁸ ou encore à proposer une taxonomie qui permette une analyse à différents niveaux, prenant en considération l'évolution et l'instabilité des catégories de diagnostic psychiatriques.³⁹

La stricte dichotomie entre espèce naturelle et construction sociale est notamment reprochée à Hacking qui se range du côté des constructivistes, précisément en réponse à son argument du « *looping effect* ». Selon cet argument, les catégories diagnostiques de la psychiatrie évoluent en fonction de la réponse à la catégorisation des personnes diagnostiquées. Ces catégories interagissent avec ce qu'elles classifient, contrairement aux espèces naturelles qui sont indifférentes à la classification.⁴⁰ Cependant, si une interaction est possible, elle n'implique pas une révision des catégories psychiatriques pour autant. Le fait que les personnes recevant un diagnostic transforment leurs comportements en fonction de celui-ci n'entraîne pas un changement dans la catégorie pour autant.⁴¹ C'est un point important, car le ratio de Hacking semble se fonder sur une présupposition similaire, celle selon laquelle la prise en considération du militantisme dans la compréhension de l'autisme viendrait remplacer, ou fondamentalement modifier la catégorie « autisme », au point même de la (re)construire entièrement.

En ce qui concerne l'autisme, les mouvements de neurodiversité illustrent parfaitement la compatibilité entre une perspective militante et une perspective médicale. Le modèle médical considère l'autisme comme une pathologie qui doit être expliquée par la science et guérie par la médecine, alors que la neurodiversité considère l'autisme comme une communauté neurologique qui doit être acceptée et reconnue comme telle, différente de la neurotypicité.⁴² Mais selon ces deux approches, l'autisme et la neurotypicité diffèrent en vertu de différences cérébrales. C'est en vertu d'une différence neurologique que le mouvement de la neurodiversité exige la reconnaissance de l'autisme comme faisant partie de l'identité. Il reconnaît justement l'autisme comme une différence avant tout neurologique et il promeut la différence et la tolérance envers cette différence, tout en préconisant

38. Pour plus de précisions et une discussion critique, voir Faucher, Luc et Goyer, Simon, « RDoC: Thinking outside the DSM Box without Falling into a Reductionist Trap », in *The DSM-5 in Perspective*, Springer, 2015, p. 199-224.

39. Kotov, Roman et coll., « The Hierarchical Taxonomy of Psychopathology (HiTOP): a Dimensional Alternative to Traditional Nosologies », *Journal of abnormal psychology*, vol. 126, n° 4, 2017, p. 454.

40. Hacking, Ian, « The Looping Effects of Human Kinds », in *Symposia of the Fyssen Foundation. Causal Cognition: a Multidisciplinary Debate*, Clarendon Press/Oxford University Press, 1995, p. 351-394.

41. Tsou, Jonathan Y., « Hacking on the Looping Effects of Psychiatric Classifications: What Is an Interactive and Indifferent kind? », *International Studies in the Philosophy of Science*, vol. 21, n° 3, 2007, p. 329-344.

42. Sarrett, « Biocertification and Neurodiversity: the Role and Implications of Self-diagnosis in Autistic Communities ».

un modèle neurologique/médical pour comprendre ces différences.⁴³ Le contenu et les objectifs de ces approches se chevauchent donc : toutes deux reconnaissent les difficultés rencontrées par les personnes autistes et la nécessité de comprendre la neuroanatomie de l'autisme afin de les aborder.⁴⁴ En ce sens, elles préconisent une augmentation des données empiriques et de l'apport des neurosciences dans la compréhension de l'autisme. La dichotomie sur laquelle s'appuient Hacking et Kendler entre la science et le militantisme ne correspond pas à une division entre le modèle médical et le mouvement de la neurodiversité.

De plus, ni la perspective des personnes autistes ni celle des personnes qui sont personnellement liées à elles ne se limitent à un type de militantisme ou ne peut être résumée à celle correspondant au mouvement de la neurodiversité. Le militantisme autour de l'autisme est lui-même intégré dans la catégorie plus large des « études critiques de l'autisme » (*Critical Autism Studies* — CAS), qui désignent un ensemble d'approches sociales et politiques, fondées sur la science, dont l'objectif est l'inclusivité.⁴⁵ « La “criticalité” vient de l'investigation des dynamiques de pouvoir qui opèrent dans les discours sur l'autisme, de la remise en question des définitions de l'autisme basées sur la notion de déficit, et de la volonté de considérer les intersections de la biologie et de la culture dans la construction de la condition. »⁴⁶ Ainsi, non seulement le militantisme va-t-il bien au-delà d'une tentative de réforme de la conception actuelle de l'autisme, mais il est également beaucoup plus complexe et nuancé qu'un discours politique unifié contre la science. Si certain·e·s de ses défenseur·e·s visent un modèle plus culturel ou social de l'autisme,⁴⁷ d'autres auteurs affirment que la critique ne doit pas être considérée comme un obstacle à la science, mais plutôt comme une tentative de parvenir à une recherche plus inclusive et interdisciplinaire. Cette dernière approche promeut la prise en considération des témoignages des personnes autistes tout en respectant une intégrité scientifique, par l'intermédiaire d'un exercice de la pensée critique et d'une interprétation nuancée des données empiriques.⁴⁸ Comme c'est le cas avec les modèles scientifiques, les mouvements militants disposent de diverses visions associées à différentes hypo-

43. Dyck et Russell, « Challenging Psychiatric Classification : Healthy Autistic Diversity the Neurodiversity Movement », p. 170.

44. Gillespie-Lynch, Kristen et coll., « Whose Expertise Is It? Evidence for Autistic Adults as Critical Autism Experts », *Frontiers in psychology*, vol. 8, 2017, p. 438.

45. Milton, Damian E. M., « Autistic Expertise : A Critical Reflection on the Production of Knowledge in Autism Studies », *Autism*, vol. 18, n° 7, 2014, p. 794-802.

46. Waltz, Mitzi, « Worlds of Autism : Across the Spectrum of Neurological Difference », *Disability & Society*, vol. 29, n° 8, 2014, p. 1337 (traduction libre).

47. O'Dell, Lindsay et coll., « Critical Autism Studies : Exploring Epistemic Dialogues and Intersections, Challenging Dominant Understandings of Autism », *Disability & Society*, vol. 31, n° 2, 2016, p. 166-179.

48. Woods, Richard et coll., « Redefining Critical Autism Studies : a More Inclusive Interpretation », *Disability & Society*, vol. 33, n° 6, 2018, p. 974-979.

thèses sur l'autisme, et soutenues par différentes théories et écoles de pensée. Les approches militantes correspondent donc davantage à un ensemble de demandes pour des méthodes et outils plus interdisciplinaires qu'à une promotion de solutions de remplacement des méthodes scientifiques.

D'ailleurs, la parole des personnes autistes n'est pas nécessairement utilisée dans une perspective « militante ». Il existe un débat important au sein de la communauté autiste concernant la catégorisation de l'autisme comme une maladie ou comme une différence.⁴⁹ Les témoignages et récits des personnes concernées parfois retenus dans la recherche reprennent souvent les termes et descriptions utilisées par la clinique (c'est souvent le cas des récits de Grandin).⁵⁰ Certaines études proposent des méthodologies permettant de recourir à la perspective des personnes concernées pour confirmer des hypothèses de « déficits » et d'« anomalies », entre autres attentionnelles.⁵¹ Les perspectives de personnes concernées sont donc bien souvent proches du discours scientifique et parfois d'un discours pathologisant.

Si des divergences existent entre les discours des personnes autistes, ceux des personnes qui leur sont proches et le discours scientifique, ces divergences ne mènent pas à une incompatibilité entre la science et les études critiques sur l'autisme. Au contraire, comme le montrera la section suivante, la prise en considération du point de vue des personnes autistes a eu un impact important sur la connaissance scientifique de l'autisme. Mais avant de montrer comment cela se peut, il est important de faire un rapide détour par la notion de « science » de l'autisme.

La recherche d'un rapport entre la science et le militantisme semble s'appuyer sur une concordance de la science sur l'autisme avec des études biologiques. En effet, Hacking et Kendler donnent tous deux des exemples de recherches épidémiologiques et génétiques qui semblent constituer des disciplines scientifiques se préoccupant de l'autisme. Si la science était limitée à ces deux domaines, le ratio de Hacking ne serait peut-être pas si loin de la réalité.

Cependant, les désaccords sur la conception de l'autisme sont présents dans une pluralité de disciplines scientifiques impliquées dans sa compréhension. Le discours scientifique n'est pas limité à la génétique et aux neurosciences, et celui portant sur l'autisme ne se limite certainement pas au modèle médical. D'ailleurs, si on considère que les perspectives des personnes concernées constituent des données empiriques (par exemple, des témoignages) de la recherche scientifique, la question de savoir qui définit

49. Elster, Nanette et Parsi, Kayhan, « Like Autism, Representation Falls on a Spectrum », *The American Journal of Bioethics*, vol. 20, n° 4, 2020, p. 4-5.

50. Grandin, Temple, *Thinking in Pictures: and Other Reports from my Life with Autism*, New York, Doubleday, 1995.

51. Ruan, Mindi et coll., « Deep Neural Network Reveals the World of Autism from a First-Person Perspective », *Autism Research*, vol. 14, n° 2, 2021, p. 333-342.

l'autisme entre les personnes autistes et la science semble injustifiée. En effet, la seule distinction qui subsiste entre les deux composantes du ratio revient alors à une distinction entre les différents types de données dont il est question : d'un côté, les données provenant de témoignages et d'un autre, celles correspondant aux réactions comportementales recherchées par les psychologues ou des résultats d'imagerie cérébrale récoltés par les chercheur-e-s en neurosciences.

On pourrait ici objecter que les témoignages manquent de la rigueur nécessaire à une utilisation non biaisée des données, contrairement aux méthodes scientifiques des psychologues et des neuroscientifiques. Ces dernières permettent de contrôler divers paramètres et d'éviter que les résultats ne soient teintés de composantes personnelles et subjectives, impropres aux données empiriques. On pourrait alors soutenir que, d'un point de vue strictement scientifique, rien de normatif ne devrait être en jeu et qu'il faut écarter de la recherche empirique les « intérêts » des personnes. Selon un tel point de vue, la recherche sur l'autisme ne devrait porter que sur la découverte des différences qui le distinguent des fonctionnements neurotypiques et sur celle de leurs mécanismes, et les questions d'ordre normatif appartiendraient au domaine de l'éthique. Dans ce cas, le ratio serait important à définir.

Cette question a été largement discutée par des philosophes des sciences qui considèrent que la science ne peut se défaire de l'influence des valeurs sociales et que celles-ci ne sont pas un frein à son objectivité. Longino a mis en avant la nécessité de considérer les valeurs en science : la science est aussi un savoir « social » avant tout.⁵² Cette thèse a été discutée et actualisée par les théories du point de vue, notamment celles de Sandra Harding qui montre comment certaines réalités et des intérêts sociaux ont orienté la recherche scientifique et à quel point toute science qui ne tient pas compte d'une diversité des points de vue est vouée à l'échec quant à sa validité scientifique.⁵³ Elle rejoint aussi celle de la philosophe féministe Dona Haraway ;⁵⁴ selon elle, il faut dépasser le débat entre objectivité et relativisme à propos de la science et comprendre que la prétendue objectivité scientifique est en fait chargée de relations de pouvoir, sous couvert d'impartialité. Cette vision de la science objective rend alors les positions des personnes en position de pouvoir « universelles ». Dans le cas qui nous occupe, c'est la neurotypicité qui tient lieu de normalité pour le fonctionnement cognitif.

52. Longino, Helen E., *Science as Social Knowledge: Values and Objectivity in Scientific Inquiry*, Princeton, Princeton University Press, 1990.

53. Harding, Sandra, *Objectivity and Diversity: Another Logic of Scientific Research*, Chicago, IL, University of Chicago Press, 2015.

54. Haraway, Donna, « Situated Knowledges: The Science Question in Feminism and the Privilege of Partial Perspective », *Feminist Studies*, vol. 14, n° 3, 1988, p. 575-599.

Sans entrer dans les détails, disons qu'un programme scientifique sans l'influence de valeurs sociales ou culturelles ne peut pas non plus être appliqué à l'autisme: le concept porte déjà le poids de sa description clinique, de son caractère hautement reconnaissable et de son explication par différents domaines scientifiques au cours des 80 dernières années. Cela implique nécessairement d'adhérer à l'une de ces deux options: éliminer complètement le concept,⁵⁵ ou considérer que toute discipline concernée par l'autisme a aussi une dimension normative. Cette deuxième option va de pair avec la considération selon laquelle la science et le militantisme sont plus qu'en interaction, ils sont interdépendants. Elle est aussi en adéquation avec la vision de la médecine et de la psychiatrie comme disciplines normatives, dont le but ultime est de fournir de l'aide et de représenter les intérêts des patient·e·s.⁵⁶

Cette approche fait écho à celle de la démocratisation de la science. Depuis plusieurs années, différents domaines scientifiques promeuvent la participation des citoyen·ne·s dans la recherche. Le développement de sciences « participatives » ou « citoyennes » se montre utile pour récolter de plus grandes quantités de données sur des périodes plus longues, ce qui est par exemple utile pour la biologie ou certaines sciences de l'environnement.⁵⁷ Cette pratique, qu'on trouve dans différents domaines, permet une meilleure compréhension de la science elle-même grâce à l'hétérogénéité des connaissances et des perspectives qui favorisent la récolte de données ainsi que la possibilité d'un dialogue plus accessible au public.⁵⁸ En effet, les résultats scientifiques ne sont plus seulement déduits d'hypothèses et de données produites directement par les scientifiques, ils ne sont pas non plus collectés grâce à des méthodes scientifiques spécifiques à certaines disciplines — qui ne sont souvent pas accessibles aux profanes — mais les conclusions des sciences participatives sont le résultat de l'apport de toute personne inté-

55. C'est l'approche envisagée par les défenseurs du RDoC qui vise à considérer les troubles psychiatriques à partir des mécanismes sous-jacents et à travers une perspective neuroscientifique. Cette discussion va au-delà de la portée de cet article, mais notons qu'il est douteux qu'un programme de recherche en psychiatrie puisse se débarrasser de toute conception reçue sur des catégories diagnostiques qu'elles visent à réformer (telles que l'autisme). La solution d'élimination n'apporte pas seulement des controverses éthiques, mais pourrait également être un obstacle aux avancées scientifiques.

56. Bueter, Anke, « Public Epistemic Trustworthiness and the Integration of Patients in Psychiatric Classification », *Synthese*, 2018.

57. Chilvers, Jason et Kearnes, Matthew, *Remaking Participation: Science, Environment and Emergent Publics*, Routledge, 2015.

58. Aristeidou, Maria et coll., « Exploring the Participation of Young Citizen Scientists in Scientific Research: The Case of Naturalist », *Plos one*, vol. 16, n° 1, 2021, p. e0245682; Bonney, Rick et coll., « Can Citizen Science Enhance Public Understanding of Science? », *Public Understanding of Science*, vol. 25, n° 1, 2016, p. 2-16; Kerr, Anne, Cunningham-Burley, Sarah et Tutton, Richard, « Shifting Subject Positions: Experts and Lay People in Public Dialogue », *Social studies of science*, vol. 37, n° 3, 2007, p. 385-411.

ressée et apte à collecter des données auxquelles les scientifiques n'auraient autrement pas accès (pour des raisons logistiques ou de limites des ressources).⁵⁹ Le domaine de la psychiatrie est particulièrement touché par ce phénomène : l'inclusion des patients dans la recherche de compréhension des catégories de diagnostics psychiatriques est discutée et pratiquée depuis plusieurs années, notamment parce qu'elle permet de considérer des points de vue sur les catégories diagnostiques que les scientifiques ou clinicien-ne-s n'ont pas.⁶⁰

Pour toutes ces raisons, le rapport entre la science et le militantisme proposé par Hacking et sa critique par Kendler reposent sur une fausse dichotomie entre la science et le militantisme. Je montre maintenant comment ces deux domaines sont interreliés en ce qui concerne l'autisme.

2. L'avancement de la science à travers la perspective des personnes concernées : vers une meilleure compréhension de l'autisme

Dans la section précédente, j'ai avancé que la perspective des p-c-a n'est pas une catégorie pertinente pour envisager la place du militantisme au sein des sciences de l'autisme. J'ai aussi montré pourquoi la dichotomie science-militantisme était désuète, puisqu'elle repose sur une vision erronée tant de la science que du militantisme tel qu'il se manifeste dans les communautés de personnes autistes. Il s'agit maintenant de montrer comment la perspective des personnes autistes peut en fait contribuer à améliorer les connaissances sur l'autisme, sur les plans épistémique et éthique.

Pour comprendre comment la voix des personnes autistes a influencé les connaissances scientifiques sur cette réalité, je considère deux types d'impacts sur la science du discours des personnes autistes. Le premier concerne la réduction de la stigmatisation et le second l'augmentation de la validité scientifique. Plusieurs études sur l'autisme fournissent des exemples pour chacun d'entre eux.

59. Par exemple géographiques : des biologistes pourraient avoir besoin de collecter des informations spécifiques sur un organisme qui se trouve dans différents milieux biologiques séparés par des milliers de kilomètres, ou de comprendre comment un matériau se comporte selon différents milieux et environnements, ou encore d'accéder au même instant au comportement de divers organismes qui se trouvent à des endroits différents, ou d'avoir besoin de connaître les schémas géologiques de certains milieux que des habitants ont documentés depuis des années, etc.

60. Bueter, « Public Epistemic Trustworthiness and the Integration of Patients in Psychiatric Classification » ; Fitz-Gerald, Mary Jo et coll., « Psychiatry Residents' Participation in Research », *Academic Psychiatry*, vol. 25, n° 1, 2001, p. 42-47 ; Friesen, Phoebe, « A Place for Subjectivity in Psychiatry », *AJOB Neuroscience*, vol. 8, n° 2, 2017, p. 116-117 ; Friesen, Phoebe et coll., « Measuring the Impact of Participatory Research in Psychiatry : how the Search for Epistemic Justifications Obscures Ethical Considerations », *Health Expectations*, vol. 24, 2021, p. 54-61.

2.1 Réduire la stigmatisation

Le point de vue des communautés autistes a avant tout contribué à réduire les attitudes stigmatisantes à l'égard de l'autisme, en le considérant comme une autre identité plutôt que comme un handicap inhérent.⁶¹ Il a notamment permis de montrer que les difficultés de communication entre les personnes neurotypiques et autistes pourraient relever davantage des interactions que d'un ensemble de déficits. Si une telle vision de l'autisme a eu d'importantes conséquences éthiques et politiques qui méritent d'être considérées, je veux me concentrer sur celles, moins documentées, de ces perspectives sur la science. Comment l'influence des personnes autistes dans la réduction de la stigmatisation autour de l'autisme est-elle liée aux connaissances scientifiques ? Les personnes autistes sont plus à même que les autres de constater que leur état n'est pas nécessairement pathologique ou négatif.⁶² Ainsi, si l'influence des personnes autistes est prise au sérieux, elle n'a pas seulement un impact sur la réduction de la stigmatisation, mais elle peut aussi entraîner un gain épistémique. Plus qu'au gain éthique, je souhaite m'attacher ici au gain épistémique, c'est-à-dire à l'apport aux connaissances empiriques des personnes autistes elles-mêmes.

Tout d'abord, discuter de l'autisme comme identité différente plutôt que comme trouble pourrait présenter un intérêt pour la bioéthique, notamment si on considère la question de la thérapie génique pour les embryons et les fœtus, ainsi que celle de la conception d'une bonne vie et de ce qu'est et devrait être le bien-être individuel.⁶³ Mais les études sur le handicap ou la déficience (« *disability studies* ») font montre d'une certaine opposition concernant le rôle de la bioéthique dans l'appropriation et la déformation de la question des déficiences et de certaines conditions. Cette opposition est notamment liée aux présupposés du champ de la bioéthique et à son omission des sciences sociales, des sciences humaines, et d'une réflexion philosophique sur la notion même de « *disability* ». ⁶⁴ Cela implique, d'une part, une absence de critique, et dans le cas qui nous occupe, l'absence de prise en considération des CAS qui visent justement à mettre en question les acquis scientifiques sur l'autisme. Or cet esprit critique est essentiel pour assurer la scientificité, étant donné qu'il ouvre la porte à la falsification. Ce qui est infalsifiable n'est en effet pas scientifique. Cela rejoint, d'autre part, l'idée selon laquelle la science portant sur l'autisme va au-delà de la génétique et des neurosciences.

61. Nicolaidis, Christina, « What Can Physicians Learn from the Neurodiversity Movement ? », *AMA Journal of Ethics*, vol. 14, n° 6, 2012, p. 503-510.

62. Je dois cette réflexion à Anne-Marie Gagné-Julien.

63. Hens, Kristien, Robeyns, Ingrid et Schaubroeck, Katrien, « The Ethics of Autism », *Philosophy Compass*, vol. 14, n° 1, 2019, p. e12559.

64. Reynolds, Joel et Wieseler, Christine, *The Disability Bioethics Reader*, Oxford ; New York : Routledge, sous presse.

Étant donné que le diagnostic actuel de l'autisme repose sur des considérations principalement pragmatiques (nous avons vu que les descriptions cliniques étaient exclusivement comportementales), recourir à la connaissance de l'autisme chez les personnes concernées représente une première étape nécessaire vers une compréhension plus précise de l'autisme.

Il faut s'intéresser à la possibilité de réduire la stigmatisation liée à l'autisme grâce au point de vue des communautés autistes. Mais comment mesurer la valeur de leurs connaissances et la force épistémique de la perspective des personnes concernées à des fins scientifiques? On pourrait soutenir que des témoignages tels que celui de Grandin sont peu représentatifs de la voix des personnes autistes, en raison de son interaction presque constante avec la communauté scientifique. D'ailleurs, Grandin n'est pas unanimement considérée comme une représentante de la perspective des personnes autistes. Notons ici qu'aucune perspective ne doit être considérée valide sur le plan épistémique ou même ayant un pouvoir épistémique en tant que telle, comme pour tout résultat empirique et scientifique. Prendre en considération la perspective d'une personne concernée n'invalide pas la nécessité d'évaluer rigoureusement la validité du contenu des revendications ou informations qui en proviennent. Les méthodes de validation devraient faire l'objet de plus amples développements, mais on peut déjà indiquer qu'une perspective visant à conférer une avancée épistémique ne peut pas plus être acceptée sans vérification qu'être rejetée pour des raisons politiques ou d'appartenance à un groupe social.⁶⁵

Cependant, la question du pouvoir épistémique de la perspective des personnes concernées est contestée dans certains domaines, notamment par les philosophes de l'esprit qui remettent en question sa fiabilité.⁶⁶ Ici, il est important de distinguer la remise en question de la scientificité due à l'inclusion d'une perspective subjective, de cette même remise en question dans le domaine de la psychiatrie. En effet, dans le second cas, l'inclusion de la perspective des personnes concernées est nécessaire pour rééquilibrer les dynamiques de pouvoir qui sont déjà en jeu. La recherche dite « participative » est nécessaire pour rééquilibrer la relation hiérarchique entre les chercheur·e·s et les sujets impliqués dans la recherche en question.⁶⁷

On peut davantage remettre en question la participation à la recherche des personnes non autistes, mais proches de personnes autistes ou de leurs communautés. En effet, elles ne présentent ni une perspective de personne concernée, ni une expertise scientifique. Cependant, des chercheur·e·s ont

65. Longino, *Science as Social Knowledge: Values and Objectivity in Scientific Inquiry*.

66. Bayne, Tim et Spener, Maja, « Introspective Humility », *Philosophical Issues*, vol. 20, n° 1, 2010, p. 1-22; Pauen, Michael, « How Privileged is First-person Privileged Access? », *American Philosophical Quarterly*, vol. 47, n° 1, 2010, p. 1-15; Zahavi, Dan, *Subjectivity and Selfhood: Investigating the First-person Perspective*, MIT press, 2008.

67. Friesen et coll., « Measuring the Impact of Participatory Research in Psychiatry: How the Search for Epistemic Justifications Obscures Ethical Considerations ».

testé, chez les personnes faisant partie de l'entourage de personnes autistes et chez des personnes n'étant pas proches de celles-ci les connaissances sur l'autisme pour les comparer, en plus de mesurer la stigmatisation associée à l'autisme.⁶⁸ Leurs résultats montrent que les premières sont plus conscientes des changements dans les classifications cliniques et présentent une connaissance plus grande de l'autisme que les secondes. Cette connaissance est également associée à une stigmatisation plus faible envers l'autisme, qui est mesurée par la volonté de s'engager avec des personnes autistes de différentes manières. Ces résultats suggèrent que les personnes proches de personnes autistes, grâce à une « compréhension plus précise de l'autisme parallèlement à une plus grande acceptation et à une stigmatisation réduite », pourraient être considérées comme des collaborateurs ou collaboratrices légitimes de recherche.⁶⁹ Plutôt que de considérer le militantisme et la science comme opposés en matière de contenu et d'objectifs, et de se demander lequel a un poids plus important dans le façonnement des notions sur l'autisme, il semble qu'il faille davantage envisager la complémentarité des points de vue, pour parvenir à une compréhension plus complète et plus efficace de l'autisme. Je vais examiner maintenant des exemples de l'influence positive de personnes autistes sur la science.

2.2 Améliorer la validité scientifique

La prise en considération de la perspective des personnes concernées et des personnes proches ou des parents de personnes autistes dans la compréhension des traits et comportements qui y sont associés a permis de corriger certaines idées fausses et a mené la science dans de nouvelles voies. Elles ont également permis de remettre en question différents modèles et théories censés expliquer l'autisme. Je les considère maintenant plus en détail pour montrer que ces perspectives mènent à une amélioration de la validité scientifique sur l'autisme.

Plusieurs hypothèses problématiques de la science ont été reconsidérées. C'est notamment le cas de celle d'une absence d'empathie censée caractériser l'autisme.⁷⁰ Les personnes autistes et leurs proches ont manifesté l'idée que, bien que l'expression des émotions puisse différer de celle des personnes neurotypiques, leur vie émotionnelle était néanmoins réelle, et que l'empathie était parfois excessive à un point tel qu'elle pouvait devenir

68. Gillespie-Lynch et coll., « Whose Expertise Is It? Evidence for Autistic Adults as Critical Autism Experts ».

69. *Ibid.*, p. 11-12 (traduction libre).

70. Baron-Cohen, Simon et Wheelwright, Sally, « The Empathy Quotient: an Investigation of Adults with Asperger Syndrome or High Functioning Autism, and Normal Sex Differences », *Journal of autism and developmental disorders*, vol. 34, n° 2, 2004, p. 163-175; Kennett, J., « Autism, Empathy and Moral Agency », *Philosophical quarterly*, vol. 52, 2002, p. 340-357.

accablante.⁷¹ L'impression d'absence d'émotions provenait en fait d'une méconnaissance de cette particularité émotionnelle qui peut parfois provoquer des réactions de retrait et d'évitement. C'est précisément en raison de l'absence de prise en considération de la perspective de personnes concernées que cette interprétation du manque d'empathie et de l'absence d'émotions a été envisagée. Des recherches scientifiques plus récentes ont été marquées par ces témoignages et amènent maintenant à considérer que les personnes autistes ont de l'empathie, tout en expliquant les différences dans les manifestations de celle-ci.⁷² Ces perspectives ont donc permis de remettre en question ces hypothèses et ont conduit les chercheur·e·s à proposer de nouvelles perspectives sur les différences présentes dans ces domaines. Si on peut considérer qu'il s'agit d'une forme de militantisme,⁷³ on voit bien que cette revendication vise précisément à rectifier le contenu scientifique, et non pas à proposer le remplacement de la science ou de ses méthodes.

Par ailleurs, adopter la perspective des personnes concernées a également donné lieu à de nouvelles recherches théoriques et empiriques sur la conscience de soi et sur les capacités intéroceptives chez les personnes autistes. En effet, la conscience de soi et l'intéroception sont des objets d'étude importants concernant l'autisme, car il existe des différences entre autistes et neurotypiques dans ces domaines.⁷⁴ Ainsi, puisque l'objectif de ces études est de proposer des résultats empiriques, leurs méthodes ne peuvent pas s'appuyer uniquement sur des mesures comportementales. L'objet de ces recherches est précisément lié aux sentiments et à l'introspection; il est donc nécessaire de prendre en considération les perspectives des personnes concernées. Les témoignages des personnes autistes ont notamment permis de remettre en question l'idée populaire d'une conscience de soi absente ou amoindrie par l'autisme, hypothèse depuis longtemps posée par la science.⁷⁵ Cette remise en question a ensuite permis de faire de la place pour de nouvelles hypothèses dans ces domaines qui mettent en lumière des

71. Gillespie-Lynch et coll., « Whose Expertise Is It? Evidence for Autistic Adults as Critical Autism Experts ».

72. Brewer, Rebecca et Murphy, Jennifer, « People with Autism Can Read Emotions, Feel Empathy », *Scientific American*, vol. 12, 2016; Rueda, P., Fernández-Berrocá, P. et Baron-Cohen, S., « Dissociation between Cognitive and Affective Empathy in Youth with Asperger Syndrome », *European Journal of Developmental Psychology*, vol. 12, n° 1, 2015, p. 85-98.

73. Cette question demeure ouverte : la correction de l'hypothèse d'un manque d'empathie n'est pas tant le résultat de revendications que celui d'une réponse à une erreur de la science de la part de certaines personnes autistes et de leurs proches.

74. DuBois, Denise et coll., « Interoception in Autism Spectrum Disorder: A review », *International Journal of Developmental Neuroscience*, vol. 52, 2016, p. 104-111; Lyons, Viktoria et Fitzgerald, Michael, « Atypical Sense of Self in Autism Spectrum Disorders: a Neurocognitive Perspective », dans *Recent Advances in Autism Spectrum Disorders-Volume I*, InTech, 2013.

75. Frith, Chris D. et Frith, Uta, « The Self and Its Reputation in Autism », *Neuron*, vol. 57, n° 3, 2008, p. 331-332.

différences de fonctionnement plutôt que des déficiences ou des difficultés.⁷⁶ Ces réflexions n'auraient pas pu être menées sans l'intégration des expériences des personnes autistes dans la compréhension de cet état.

L'étude de certaines particularités perceptuelles a connu une trajectoire similaire. L'autisme a longtemps été associé à un déficit de cohérence centrale, désignant une difficulté à représenter l'information dans sa globalité et à prendre en considération le contexte.⁷⁷ Or les tests menant à ces hypothèses révélaient de *meilleures* performances chez les personnes autistes que chez les neurotypiques face à des tâches de reconnaissance de figure cachées (*embedded figure tests*). Cette hypothèse, parfois, a été remise en question, mais toujours pour considérer un « déficit » de fonctionnement avant même d'envisager qu'il puisse s'agir d'une différence. Certain.e.s ont par exemple interprété ces résultats comme révélant un déficit de généralisation de l'information.⁷⁸ Cet exemple évident d'un biais dans la recherche révèle bien une perception de la différence avec la neurotypicité comme *déficit* alors que la tâche révèle une *performance accrue* des personnes autistes. Les travaux influents du psychiatre et neuroscientifique Lauren Mottron montrent depuis plusieurs années comment ce genre de manifestations est le résultat d'un autre style cognitif plutôt que de handicaps, notamment sur le plan perceptuel.⁷⁹ Ce changement de perspective a permis de mettre en lumière des fonctionnements perceptuels différents plutôt que ce qui avait été considéré comme des déficits de perception. Mottron invite maintenant les scientifiques à envisager d'importants changements méthodologiques dans leurs recherches sur l'autisme.⁸⁰

Les connaissances sur le langage et la communication des personnes autistes sont un autre domaine qui a évolué depuis la prise en considération de leurs discours dans la recherche. Étant donné que l'autisme est associé à des particularités communicationnelles, la perspective des personnes concernées qui n'utilisent pas le langage parlé ou qui présentent des déficits intellectuels est souvent partielle, voire absente. Rappelons que ce sont souvent les parents ou éducatrices/éducateurs qui sont appelés à parler pour elles. Cependant, de nouvelles méthodes ont été mises en place justement pour

76. Arnaud, Sarah, « Self-consciousness in Autism: a Third-person Perspective on the Self », *Mind & Language*, vol. 17, n° 1, 2020 ; Burrows, Catherine A. et coll., « The Salience of the Self: Self-referential Processing and Internalizing Problems in Children and Adolescents with Autism Spectrum Disorder », *Autism Research*, vol. 10, n° 5, 2017, p. 949-960.

77. Frith, Uta, *Autism: Explaining the enigma*, vol. 1989, Wiley Online Library, 1989.

78. Plaisted, Kate C., « Reduced Generalization in Autism: an Alternative to Weak Central Coherence », dans Burack, Jacob A., Charman, Tony, Yirmiya, Nurit & Zelazo, Philip R., *The Development of Autism: Perspectives from Theory and Research*, 2001.

79. Mottron, Laurent, « The Power of Autism », *Nature*, vol. 479, n° 7371, 2011, p. 33-35.

80. Mottron, Laurent, « Should We Change Targets and Methods of Early Intervention in Autism, in Favor of a Strengths-based Education? », *European Child & Adolescent Psychiatry*, 2017, p. 1-11.

permettre la prise en considération directe de ces voix. Courchesne et collègues⁸¹ mènent des entretiens semi-structurés en utilisant des stratégies pour augmenter la communication afin que tous les types de biais communicationnels des personnes autistes puissent être représentés. Par exemple, la communication est favorisée à l'aide d'images, et la possibilité de ne pas répondre est comprise comme pouvant être informative. À l'issue de leur étude, les chercheur·e·s affirment qu'une communication non conventionnelle (telle que l'écholalie, par exemple, qui est fréquente chez les personnes autistes) permet de comprendre les intérêts des participant·e·s pour certains sujets et de mesurer la signification qu'elles y attachent. Ces conclusions impliquent de se détacher d'une compréhension de la communication conventionnelle et uniquement neurotypique. Si la volonté de faire une place à ces perspectives provient de chercheur·e·s et non pas des personnes autistes elles-mêmes, notons deux éléments importants: le premier est que cette volonté est tout de même liée à la perspective des personnes concernées qui a permis des revendications qui ont elles-mêmes mené les chercheur·e·s à en considérer l'importance; la perspective des personnes concernées est donc une cause, bien qu'indirecte, de cette avancée. Le second est que les stratégies mises en place visent à l'augmentation de la prise en considération de la perspective des personnes concernées, qui peut ensuite contribuer aux connaissances sur l'autisme.

La perspective des personnes concernées a également eu un impact sur les grandes théories et modèles visant à expliquer l'autisme et ses comportements associés. Durant les années 1990, la recherche sur l'autisme s'attachait à trouver un déficit unificateur qui pourrait expliquer l'ensemble des traits autistiques.^{82,83} La prise en considération de l'hétérogénéité existante rend ce type d'hypothèses caduques. Que cette prise en considération soit ou non le résultat direct des revendications visant à l'inclusivité, le militantisme est pour quelque chose dans cette vision de l'autisme. En effet, il met à jour le caractère hétérogène de l'autisme qui fait qu'un facteur unique et central ne peut constituer son explication. Ce sont en effet les voix des personnes autistes qui ont par exemple permis de considérer les facteurs sociaux et culturels qui ont eu un impact sur les diagnostics souvent biaisés à propos des femmes.⁸⁴ Ce changement de perspective est le résultat de nombreux témoignages de femmes autistes et d'études se basant sur des entretiens avec

81. Courchesne, Valérie et coll., « Autism Voices: a Novel Method to Access First-person Perspective of Autistic Youth », *Autism*, 2021, p.123.

82. Rajendran, Gnanathusharan et Mitchell, Peter, « Cognitive Theories of Autism », *Developmental Review*, vol. 27, n° 2, 2007, p. 224-260.

83. L'autisme a notamment été considéré comme le résultat d'un déficit central de théorie de l'esprit, de cohérence centrale, et des fonctions exécutives.

84. Hens, Robeyns et Schaubroeck, « The Ethics of Autism ».

certaines d'entre elles.⁸⁵ La perspective des personnes concernées a ainsi contribué à repenser les modèles explicatifs de l'autisme. Aujourd'hui, plusieurs alternatives à une explication unifiée (tout en évitant une élimination du concept) voient le jour : le philosophe Daniel Weiskopf⁸⁶ considère l'autisme comme une « catégorie de réseau », toujours causalement structurée et théoriquement pertinente. Les personnes autistes, en tant que membres de ce qu'il considère comme une catégorie psychiatrique unifiée, partagent certains traits qui peuvent faire l'objet d'enquête scientifique : il peut s'agir de différences génétiques, développementales, neuroanatomiques ou cognitives. Le réseau qu'est l'autisme, selon ce point de vue, est défini par les personnes atteintes elles-mêmes, qui constituent un groupe hétérogène « avec leurs histoires uniques, leur biologie, leur expérience et leurs modèles de forces et de déficits ».⁸⁷

Enfin, de nouveaux travaux de recherche prenant comme point de départ le point de vue de la neurodiversité proposent de comprendre l'autisme à la lumière du concept de neuronormativité.⁸⁸ Ce concept désigne l'ensemble des normes et des pratiques qui prônent la neurotypicité et la prennent pour modèle par défaut pour comprendre les autres modèles cognitifs. Un monde neuronormatif implique donc un environnement dans lequel les autres modèles cognitifs sont considérés a priori comme « anormaux » et « déficitaires ». Certain·e·s chercheur·e·s qui adoptent une approche énaïve, selon laquelle l'environnement est une composante nécessaire au traitement de l'information, proposent alors de repenser les difficultés associées à l'autisme comme résultant d'un environnement construit par et pour les personnes neurotypiques.⁸⁹ Ce n'est que par un tournant vers la neurodiversité qu'une compréhension plus exacte de l'autisme peut voir le jour, en évitant ce biais de la neuronormativité. Ces éléments de réflexion montrent déjà un aspect important de l'autisme, soit le fait que le caractère « déficitaire » qu'on lui associe souvent n'est pas une difficulté inhérente, mais bien le résultat d'enjeux sociaux et normatifs.

85. Cridland, Elizabeth K. et coll., « Being a Girl in a Boys' World: Investigating the Experiences of Girls with Autism Spectrum Disorders during Adolescence », *Journal of autism and developmental disorders*, vol. 44, n° 6, 2014, p. 1261-1274; Elcheson, Jen et coll., *Spectrum Women: Walking to the Beat of Autism*, Jessica Kingsley Publishers, 2018; Mendes, Eva A. et Maroney, Meredith R., *Gender Identity, Sexuality and Autism: Voices from Across the Spectrum*, Jessica Kingsley Publishers, 2019.

86. Weiskopf, Daniel A., « An Ideal disorder? Autism as a Psychiatric kind », *Philosophical Explorations*, vol. 20, n° 2, 2017, p. 175-190.

87. *Ibid.*, p. 182.

88. Catala, Amandine, Faucher, Luc et Poirier, Pierre, « Autism, Epistemic Injustice, and Epistemic Disablement: a Relational Account of Epistemic Agency », *Synthese*, 2021, p. 1-27.

89. Legault, Mylène, Bourdon, Jean-Nicolas et Poirier, Pierre, « Neurocognitive Variety in Neurotypical Environments: The Source of "Deficit" in Autism », *Journal of Behavioral and Brain Science*, vol. 9, n° 6, 2019, p. 246-272.

Conclusion

En débattant du rapport entre la science et le militantisme dans la construction de l'autisme, Hacking et Kendler révèlent de nombreux enjeux concernant la catégorie de diagnostic psychiatrique qu'est l'autisme. J'ai discuté certains d'entre eux concernant la caractérisation de l'autisme dans les domaines de la recherche, de la clinique et plus généralement au sein de la société dans son ensemble et concernant les voix des personnes autistes elles-mêmes et leur prise en considération dans la recherche. J'ai mis en lumière une fausse dichotomie: Hacking et Kendler présupposent une opposition entre le militantisme et la science. Celle-ci révèle d'autres confusions sous-jacentes, notamment 1) celle entre les perspectives des personnes autistes et de leurs proches et 2) celle entre le militantisme et la perspective des personnes concernées sur l'autisme. Il convient aussi de distinguer toutes ces perspectives d'une vision unifiée de l'autisme qui serait socioculturelle, critique, réformatrice et anti-scientifique. L'opposition militantisme/science révèle enfin une confusion 3) entre science et objectivité, qui demanderait davantage de développements.

La perspective des personnes concernées sur l'autisme va au-delà d'une voie unifiée et ne correspond pas à un point de vue unique, ni ne décrit une vision homogène. J'ai argumenté en faveur de l'idée selon laquelle cette perspective, si tant est qu'elle soit conceptualisable en tant que telle, est non seulement compatible avec l'avancée de la compréhension de l'autisme mais surtout nécessaire à celle-ci. La recherche scientifique sur l'autisme ne peut se passer de l'interdisciplinarité, ni éviter des considérations normatives. Cela a des implications éthiques sur la méthodologie nécessaire pour construire une nosologie appropriée de l'autisme.

Ce qu'il reste de nous

Les crises identitaires chez Paul Ricoeur et László Tengelyi

Cassandra Bois

Volume 49, numéro 1, printemps 2022

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/1090268ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/1090268ar>

[Aller au sommaire du numéro](#)

Éditeur(s)

Société de philosophie du Québec

ISSN

0316-2923 (imprimé)

1492-1391 (numérique)

[Découvrir la revue](#)

Citer cet article

Bois, C. (2022). Ce qu'il reste de nous : les crises identitaires chez Paul Ricoeur et László Tengelyi. *Philosophiques*, 49(1), 161–181.
<https://doi.org/10.7202/1090268ar>

Résumé de l'article

Dans les situations les plus radicales de fragilisation de l'identité personnelle, la question « Qui suis-je ? » est laissée sans réponse. Selon Paul Ricoeur, ces situations ne représentent pas pour autant de véritables pertes d'identité. Persiste une forme épurée, mise à nu de l'ipséité, qui finit par résoudre son errance identitaire en s'engageant envers autrui. Cet article vise à analyser la nature de cette ipséité résiduelle et à s'interroger sur la conception proposée par Ricoeur. Nous chercherons d'abord à montrer que ni l'ipséité comme telle ni la promesse, qui est l'un de ses modes, ne constituent des modèles d'identité personnelle. Conservant l'idée que quelque chose reste de nous dans les crises identitaires, le concept ricoeurien d'ipséité fera ensuite l'objet d'une réappropriation phénoménologique venant lui donner, par le détour du concept d'identité narrative proposé par László Tengelyi, une base et une consistance identitaire.

Ce qu'il reste de nous

Les crises identitaires chez Paul Ricœur et László Tengelyi¹

CASSANDRE BOIS

Université du Québec à Montréal

RÉSUMÉ – Dans les situations les plus radicales de fragilisation de l'identité personnelle, la question «Qui suis-je?» est laissée sans réponse. Selon Paul Ricœur, ces situations ne représentent pas pour autant de véritables pertes d'identité. Persiste une forme épurée, mise à nu de l'ipséité, qui finit par résoudre son errance identitaire en s'engageant envers autrui. Cet article vise à analyser la nature de cette ipséité résiduelle et à s'interroger sur la conception proposée par Ricœur. Nous chercherons d'abord à montrer que ni l'ipséité comme telle ni la promesse, qui est l'un de ses modes, ne constituent des modèles d'identité personnelle. Conservant l'idée que quelque chose reste de nous dans les crises identitaires, le concept ricœurrien d'ipséité fera ensuite l'objet d'une réappropriation phénoménologique venant lui donner, par le détour du concept d'identité narrative proposé par László Tengelyi, une base et une consistance identitaire.

ABSTRACT – In the most radical situations of weakening personal identity, the question “Who am I?” is left unanswered. According to Paul Ricœur, these situations do not represent real losses of identity. There remains a purified form, exposed of the ipseity, which ends up solving its wandering identity by committing to others. This article aims to analyze the nature of this residual ipseity and to question the conception proposed by Ricœur. We will first try to show that neither ipseity as such nor the promise, which is one of its modes, constitute models of personal identity. Keeping the idea that something remains of us in identity crises, the concept of ipseity will then be the subject of a phenomenological reappropriation coming to give it, by the detour of the concept of narrative identity proposed by László Tengelyi, an identity base and consistency.

J'étais couchée lorsque je me suis aperçue couchée dans l'armoire à glace ; je me suis regardée. Le visage que je voyais souriait d'une façon à la fois engageante et timide. Dans ses yeux, deux flaques d'ombre dansaient et sa bouche était durement fermée. Je ne me suis pas reconnue. [...] Qui étais-je, qui avais-je pris pour moi jusque-là ? Mon nom même ne me rassurait pas. Je n'arrivais pas à me loger dans l'image que je venais de surprendre. [...] Moi cependant, j'existais toujours quelque part².

Dans les cinquième et sixième études de *Soi-même comme un autre*³, Paul Ricœur aborde les situations de perte d'identité personnelle. L'identité per-

1. Je souhaite remercier Mathilde Bois et Jean-François Houle, qui ont relu ce texte, pour leurs précieux commentaires et suggestions.

2. Duras, Marguerite, *La vie tranquille*, Paris, Gallimard, 1972, p. 12.

3. Ricœur, Paul, *Soi-même comme un autre*, Paris, Seuil, 1990.

sonnelle est la persistance de l'identité d'une personne dans le temps, et les crises identitaires apparaissent comme des moments limites de la vie du soi. Les « variations imaginatives »⁴ de l'identité produites par la littérature donnent ainsi à Ricœur la possibilité de pousser à l'extrême sa réflexion sur la permanence de l'identité dans le changement, la persistance d'une réponse à la question « Qui suis-je ? », à travers les écarts et les dissemblances qu'introduit le temps. L'identité se laisse alors penser au moment même où elle s'éteint. C'est que, dans ces « nuits de l'identité personnelle »⁵, il ne reste justement pas « rien ». Persiste alors une forme épurée, « mise à nu » de l'ipséité s'exprimant à travers des expressions comme « je » ou « je ne suis rien »⁶. Cette ipséité résiduelle, qui finit par triompher de son errance identitaire en affirmant son engagement envers autrui, permet à Ricœur d'opérer sur un ton théâtral le passage entre l'identité narrative et l'ipséité éthique, avec lequel le soi acquiert son caractère « véritable »⁷.

Cette étude vise à interroger cette ipséité dépouillée: s'agit-il bien d'une forme d'identité personnelle au sens où Ricœur l'entend? Ce « je » résiduel consiste-t-il en « une forme de permanence dans le temps qui soit une réponse à la question “qui suis-je?” »⁸? Si l'ipséité n'exprime pas la persistance de l'individualité d'une personne dans le temps, devient-elle alors un modèle d'identité lorsqu'elle se fait promesse? Les affirmations « Me voici! » et « Ici je me tiens! »⁹, marquant le maintien de soi devant autrui, répondent-elles vraiment à la question de l'identité personnelle? Dans cet article, nous tenterons de montrer que ni l'ipséité comme telle ni la promesse, qui est l'un de ses modes, n'assurent la persistance de l'individualité dans les situations de crise identitaire parce qu'elles ne constituent pas des modèles d'identité personnelle à proprement parler. Pour rendre compte de ce qu'il reste de nous dans de tels épisodes, nous proposerons de prolonger la conception ricœurienne de l'identité personnelle à partir de la pensée du phénoménologue hongrois László Tengelyi. Nous nous demanderons alors si, avant d'être exprimée et racontée, avant d'être fragilisée et mise à l'épreuve, l'identité personnelle n'est pas d'abord ressentie, éprouvée, et nous esquisserons en ce sens une forme d'individualité tacite qui, en amont et en deçà de ces manifestations du soi, soutient l'identité personnelle même lorsqu'elle ne se dit plus.

4. *Ibid.*, p. 176.

5. *Ibid.*, p. 197.

6. *Ibid.*, p. 196.

7. « L'identité narrative n'épuise pas la question de l'ipséité du sujet [...] Dès lors, l'identité narrative n'équivaut à une ipséité véritable qu'en vertu de ce moment décisive, qui fait de la responsabilité éthique le facteur suprême de l'ipséité ». Ricœur, Paul, *Temps et récit III: Le temps raconté*, Paris, Seuil, 1985, p. 358-359.

8. Ricœur, *Soi-même comme un autre*, p. 143.

9. *Ibid.*, p. 197.

Nous commencerons par reconstituer brièvement les développements de la cinquième étude de *Soi-même comme un autre* aboutissant sur une conception *dialectique* de l'identité dans les termes de mêmeté et d'ipséité. Cette conception fera ensuite l'épreuve d'une nouvelle lecture amorcée par le traitement des « nuits de l'identité personnelle »¹⁰ par Ricœur ; à ce point, il s'agira de restituer le sens de l'ipséité ricœurienne comme une forme de *singularité* et celui de la promesse comme un *mode d'être* plutôt qu'un modèle d'identité personnelle. Dans une visée plus constructive, le concept ricœurien d'ipséité fera finalement l'objet d'une réappropriation phénoménologique venant lui donner, par le détour du concept d'identité narrative proposé par László Tengelyi dans *L'histoire d'une vie et sa région sauvage*¹¹, une base et une consistance identitaire. Ainsi, cet article se veut une contribution à la compréhension des crises d'identité, mais aussi une manière de mettre en lumière l'apport de Tengelyi à la théorie de l'identité narrative.

1. La conception dialectique de l'identité personnelle chez Ricœur

Dans le contexte de l'élaboration de son herméneutique du soi, Ricœur propose de penser l'identité personnelle en reprenant la problématique qui a occupé ses prédécesseurs¹², celle de la temporalité du soi. Il s'agit pour Ricœur, on le sait, de déterminer ce qui fait qu'une personne reste identique dans le temps. Puisque la temporalité est « facteur de dissemblance, d'écart, de différence »¹³, ce qui occupe Ricœur, c'est plus précisément la question de la permanence à travers le *changement*, dans toute sa dimension paradoxale. Cela dit, la littérature insiste moins sur la perspective qu'il adopte pour se confronter à ce défi conceptuel. À contre-courant de la tradition philosophique qui a eu tendance à faire un traitement abstrait et universalisant de la question de l'identité personnelle — en la confondant parfois avec la thématique du sujet ou de l'ego —, Ricœur propose dans *Soi-même comme un autre* d'aborder l'identité dans sa dimension concrète et individualisante. Parlant de l'identité personnelle, Ricœur renvoie donc aux habitudes, aux convictions, aux valeurs, aux événements ou aux caractéristiques physiques de tout un chacun, que l'on évoque pour répondre à la question « Qui suis-je ? »¹⁴. En associant l'identité personnelle à cette interrogation, Ricœur propose de rendre compte de ce phénomène comme la personnalité ou l'individualité d'une personne dans le temps. Synthétiquement, Ricœur

10. *Ibid.*, p. 197.

11. Tengelyi, László, *L'histoire d'une vie et sa région sauvage*, trad. P. Quesne, Grenoble, Million, 2004.

12. Parmi lesquels on peut compter Locke, Hume et Parfit, avec qui Ricœur entre en dialogue dans *Soi-même comme un autre*. Voir : Ricœur, *Soi-même comme un autre*, p. 150-168.

13. *Ibid.*, p. 142.

14. *Ibid.*, p. 143.

cherche « une forme de permanence dans le temps qui soit une réponse à la question “qui suis-je ?” »¹⁵.

La cinquième étude de *Soi-même comme un autre* s'ouvre sur un « problème », celui de la limite de la *mêmeté*, concept sollicité jusqu'à maintenant par la tradition philosophique pour penser l'identité personnelle. La *mêmeté* exprime le fait pour une personne — ou une chose — de rester *la même* à travers le temps¹⁶. Cette permanence dans le temps serait assurée par un substrat invariable — ou « un noyau non changeant de la personnalité »¹⁷ dans le cas de la personne — auquel on reconduit l'identité de la chose ou de l'individu. La nature de ce substrat a fait débat, et de manière exemplaire dans la recherche critériologique de la tradition anglo-saxonne, opposant les critères psychologiques, tels que la mémoire, aux critères physiques ou corporels, comme le code génétique¹⁸. Dans un cas comme dans l'autre, sous ce paradigme conceptuel, l'identité est assimilée à une *res* qui ne change point et qui peut faire l'objet d'une vérification, procédant par la comparaison des marques distinctives d'une personne dans le temps.

Dans une critique célèbre, Ricœur soutient que ce concept est impropre à la traduction de l'expérience de l'identité personnelle. Avec la *mêmeté*, la permanence de l'identité personnelle acquiert le sens fort d'*immuabilité*, dans la mesure où le substrat auquel on l'assimile est étranger aux changements. Or, Ricœur rappelle que « tout, dans l'expérience humaine, contredit cette immuabilité d'un noyau personnel. Il n'est rien dans l'expérience intérieure qui soit soustraite au changement »¹⁹. À cette première limite s'ajoute le fait que la *mêmeté* méconnaît la spécificité ontologique de la personne dans la détermination de son identité²⁰. Reprenant la distinction heideggérienne entre *Vorhanden* et *Dasein*, Ricœur avance qu'avec la *mêmeté*, l'individu est pensé comme un étant-sous-la-main, c'est-à-dire une *res* subsistant dans le temps, et non comme une personne²¹; autrement dit, comme un *quoi* et non un *qui*²². En ce sens, la *mêmeté* répond à la question « *Que* suis-je ? » et non à la question de l'identité personnelle, posée au « *qui* » et ayant pour répondant l'ipséité ou *soi-même*.

Les limites du concept de *mêmeté* viennent préciser la recherche de Ricœur, qui passe du même coup du plan conceptuel au plan phénoménologique ou existentiel : il s'agit de trouver « une forme de permanence dans le

15. *Ibid.*

16. *Ibid.*, p. 142-143.

17. *Ibid.*, p. 13.

18. Noonan, Harold W., *Personal Identity*, 2^e éd., London – New York, Routledge, 1991, p. 9-11.

19. Ricœur, Paul, « Identité narrative », dans Johann Michel et Jérôme Porée, dir., *Anthropologie philosophique. Écrits et conférences 3*, Paris, Seuil, 2013, p. 357.

20. Ricœur, Paul, « Identité narrative », *Esprit*, vol. 7-8, n^{os} 140-141, 1988, p. 298.

21. *Ibid.*, p. 298.

22. Ricœur, *Soi-même comme un autre*, p. 147.

temps qui ne soit pas réductible à la détermination d'un substrat »²³. Ricœur identifie non pas une, mais deux formes de permanence dans le temps polarisées. D'abord, le caractère, c'est-à-dire l'ensemble des habitudes et des identifications intériorisées d'une personne. Ces dispositions acquises, étant donné leur dimension *sédimentée*, confèrent à la personne une identité quasi imperméable aux changements, très proche de la *mêmeté*²⁴. Puisque le caractère est toujours celui d'une personne, l'ipséité n'est pas complètement éclipsée bien qu'elle prenne les atours de la *mêmeté*: le caractère, c'est donc le « quoi » du « qui »²⁵. Il en va autrement avec la promesse, par laquelle l'ipséité s'affranchit complètement de la *mêmeté*²⁶. La promesse, en tant qu'engagement envers autrui, demande à la personne de rester fidèle à sa parole malgré la variation de ses désirs, de ses opinions et de ses inclinaisons dans le temps. Dans la promesse, rien ne soutient la permanence dans le temps autre que le *maintien de la personne* dans son engagement et dans le « déni du changement »²⁷. Entre la stabilité des habitudes et le maintien de soi, Ricœur situe finalement l'identité narrative, renvoyant au type d'identité constituée par la refiguration de notre vie en une histoire. L'histoire d'une vie, décrite comme un « mixte instable entre fabulation et expérience vive »²⁸, renvoie à la fois aux événements factices de la vie et à l'histoire racontée à son sujet. Opérant comme on le sait par *mise en intrigue*, cette narration vient unifier les événements vécus dans une structure de concordance-discordante, inspirée des récits existants selon une triple mimésis²⁹. Comme le pendant subjectif³⁰ de cette identité de l'histoire, la personne acquiert une « identité *dynamique* »³¹, conciliant les changements dans sa vie, mais également les deux pôles de son identité: « en narrativisant le caractère, le récit lui rend son mouvement, aboli dans les dispositions acquises, dans les identifications-avec sédimentées. En narrativisant la visée de la vraie vie, il lui donne les traits reconnaissables de personnages aimés ou respectés.³² » Ainsi, synthétisant le caractère et la promesse, l'identité narrative couvre le spectre de l'identité personnelle.

Caractère, promesse et identité narrative, avec lesquels Ricœur offre une réponse au défi de la permanence au changement sur le plan existentiel,

23. *Ibid.*, p. 143.

24. *Ibid.*, p. 147.

25. *Ibid.*

26. *Ibid.*, p. 138.

27. *Ibid.*, p. 149.

28. *Ibid.*, p. 191.

29. Voir: Ricœur, Paul, *Temps et récit: L'intrigue et le récit historique*, tome I, Paris, Seuil, 1983.

30. Ricœur, Paul, « L'identité narrative », *Revue des sciences humaines*, vol. 95, n° 221, 1991, p. 40.

31. Ricœur, « L'identité narrative », *Esprit*, p. 301.

32. Ricœur, *Soi-même comme un autre*, p. 196.

sont déterminés sur le fond d'une *dialectique* entre l'ipséité et la mêmété³³. Dans cette relation, c'est comme si ces deux concepts se partageaient leurs traits respectifs : d'un côté, la permanence de la mêmété, de l'autre, la compréhension de la personne comme une *ipse* changeant dans le temps. C'est d'ailleurs pour avoir dégagé et mis en relation ces « deux usages majeurs du concept d'identité »³⁴, la mêmété et l'ipséité, que Ricœur a été le plus reconnu. Bien que la cinquième étude de *Soi-même comme un autre* permette de mesurer l'importance de ce second concept pour penser la temporalité du soi, au terme de cette étude, les contours de l'ipséité restent encore flous. Que signifie-t-il pour une personne d'être *soi-même*, sinon de n'impliquer « aucune assertion concernant un prétendu noyau non changeant de la personnalité »³⁵ ? La description du caractère montre que le fait d'être soi-même dénote une certaine *mienneté* : la permanence de telles habitudes ou telles valeurs à travers le temps fait intervenir l'ipséité dans la mesure où ce sont les *miennes* ou celles d'autrui. Cette interprétation est d'ailleurs confirmée par Ricœur lui-même plus loin dans son œuvre : Ricœur caractérise « l'ipséité par le rapport de possession (ou d'appartenance) entre la personne et ses pensées, ses actions, ses passions, bref ses “expériences” »³⁶. Cette appartenance à soi-même n'exprime pas, bien entendu, une forme d'égoïsme³⁷. Dans son article « Individu et identité personnelle », Ricœur la rapporte plutôt à un rapport d'identification à soi-même : l'individu devient une ipséité en vertu de l'acte d'identification³⁸ par lequel « je dis que » devient le « se dire du je »³⁹. Autrement dit, de la même manière que le locuteur devient un soi doté d'ipséité dès lors qu'il est capable de se reconnaître comme celui qui parle, l'individu manifeste son ipséité en se rapportant à soi-même sous le mode de l'identification.

Selon Ricœur, le rapport d'identification à soi-même constitutif de l'ipséité est *le plus souvent* médiatisé par des composantes identitaires relevant de la permanence, comme dans le cas du caractère. Cependant, dans d'autres situations, l'ipséité est dépouillée de toute médiation et se trouve complètement « mise à nu »⁴⁰. Ces situations sont celles des pertes ou des fragilisations radicales de l'identité personnelle que Ricœur aborde au passage de la sixième et de la septième étude de *Soi-même comme un autre*. Elles permettent de mieux comprendre le sens de l'ipséité à travers ses mani-

33. *Ibid.*, p. 13.

34. *Ibid.*, p. 140.

35. *Ibid.*, p. 13.

36. *Ibid.*, p. 198. Ou encore : « Toute la question du propre (*ownness*) qui régit notre emploi des adjectifs personnels renvoie à la question de l'ipséité », *Ibid.*, p. 299.

37. *Ibid.*, p. 167.

38. Ricœur, Paul, « Individu et identité personnelle », dans Johann Michel et Jérôme Porée, dir, *Anthropologie philosophique. Écrits et conférences*, p. 343.

39. *Ibid.*, p. 343.

40. Ricœur, *Soi-même comme un autre*, p. 197.

festations propres et, ce faisant, de la délier de la thématique ricœurienne : avec les situations limites de l'identité, la conception ricœurienne de l'identité personnelle rencontre, selon nous, ses propres limites.

2. Les situations de perte d'identité personnelle selon Ricœur

Ricœur propose de penser les situations de fragilisation de l'identité à partir de la littérature où l'on trouve, peut-être plus que dans la vie, « un vaste laboratoire pour des expériences de pensée où sont mises à l'épreuve les ressources de variation de l'identité narrative »⁴¹. Selon Ricœur, certains récits, dont les contes de fées ou les récits de folklore, mettent en scène un personnage dont l'identité est distinctive et connaît peu de changements : « identifiable et réidentifiable comme même », le personnage possède une identité proche du caractère⁴². À l'autre extrême, dans les récits d'apprentissage ou les romans de flux de conscience, l'identité du personnage tend à s'effacer. Ce que raconte l'histoire dans ces types de récits, ce n'est pas une série d'actions confirmant à chaque fois certains traits chez les personnes, mais plutôt l'évolution ou les transformations des pensées, des croyances, des appartenances du personnage. N'ayant pas de qualités stables à partir desquelles on pourrait le reconnaître, le personnage ne se prête plus à la description, à l'identification, voire à la désignation : « le non-identifiable devient l'innommable »⁴³. La dissolution de la configuration par le récit, de la mise en intrigue donc, a pour effet d'éclipser le caractère du personnage, de telle sorte qu'on ne sait *qui* il est au-delà de la série de transformations qu'il subit. De manière similaire au passage de la refiguration⁴⁴, une personne qui, se rapportant à elle-même et à son histoire, ne se trouve confrontée qu'à une multitude de transformations successives ou à un changement radical dans sa vie, fait l'épreuve d'une « perte d'identité »⁴⁵. Le symptôme

41. *Ibid.*, p. 176.

42. *Ibid.*

43. *Ibid.*, p. 177.

44. Certaines remarques de Ricœur laissent croire qu'avec le retour de la fiction à la vie, la dissolution de l'identité du personnage est transférée au lecteur par le truchement de l'identification au personnage : « Le soi ici refiguré par le récit est en réalité confronté à l'hypothèse de son propre néant » (*Ibid.*, p. 196). Au contact des récits mettant en scène un personnage sans identité, le lecteur serait à son tour confronté à la dispersion de lui-même (Michel, Johann, « Narrativité, narration, narratologie : du concept ricœurrien d'identité narrative aux sciences sociales », *Revue européenne des sciences sociales*, vol. 41, n° 125, 2003, p. 131.). Contre une telle interprétation, il faut se rappeler que, de la même manière que l'identité de la personne n'est pas calquée sur celle du personnage, la fragilisation de l'identité du personnage n'entraîne pas nécessairement l'expérience de la perte de sa propre identité (Ricœur, *Soi-même comme un autre*, p. 131.). Ce que le lecteur reprend au roman, c'est le rapport entre la configuration de l'histoire et la figuration du personnage. Il y a perte d'identité de la personne, encore une fois au sens du caractère, lorsque cette dernière n'est plus à même de mettre en intrigue sa vie.

45. *Ibid.*, p. 177.

de cette crise identitaire, outre la détresse dans laquelle elle peut nous plonger, est l'absence de réponse laissée à la question « Qui suis-je ? ».

Selon Ricœur, ces situations ne doivent pas être interprétées à proprement parler comme des situations de *perte* d'identité⁴⁶, bien qu'elles impliquent une « dissolution »⁴⁷ de l'identité personnelle. Ce qui se trouve dissous à travers la fragilisation du caractère, c'est la *mêmeté* de la personne, le « quoi » auquel on la reconnaît. En revanche, dans ces « nuits d'identité personnelle », l'ipséité persiste, mais cette fois-ci sans le support de la *mêmeté*⁴⁸. L'identification à soi-même constitutive de l'ipséité n'est donc plus médiatisée : ayant perdu toute propriété personnelle, on ne peut plus se rapporter à soi-même comme étant celui qui a telles habitudes, telles préférences, telles valeurs, telle histoire, etc. Malgré cette mise à nu, l'ipséité pure s'exprime encore : elle se manifeste à travers des expressions comme « Je ne suis rien »⁴⁹, et — c'est ce qui est central dans la solution de Ricœur — cette réponse ne signifie pas *rien*. Dans cette locution, l'ipséité s'atteste à travers ce « je » qui s'exprime et qui fait le constat douloureux de la fragilisation de son identité. Ricœur suggère même que, dans les situations plus graves où la question est laissée sans réponse, l'ipséité se manifeste à travers l'énonciation de la question elle-même : « l'ipséité se réfugi[e] dans la question sans réponse : qui suis-je ? »⁵⁰. Comme l'ipséité est une réponse à la question « qui ? », alors elle est toujours déjà contenue dans la question de l'identité personnelle que l'individu pose. Ainsi, « la réponse nulle à la question *qui suis-je ?* renvoie, non point à la nullité, mais à la nudité de la question elle-même »⁵¹, c'est-à-dire à la question « qui ? » attestant de l'ipséité de son énonciateur.

Toutefois, la confrontation de cette manifestation à tout le moins laconique de l'ipséité à la définition de l'identité personnelle comme « une forme de permanence dans le temps qui soit une réponse à la question “qui suis-je ?” »⁵² soulève des doutes quant à la solution ricœurienne au problème de la crise d'identité. L'ipséité « nue » répond-elle à l'interrogation « Qui suis-je ? » ou plutôt à la question « Qui ? » ? En répondant à la première, répond-elle *vraiment* à la seconde ? Plus encore, ce « je », restant inchangé même dans les situations de perte de soi, appartient-il au temps et aux fluctuations qu'il impose ? Il s'agit, autrement dit, de se demander si l'ipséité est constitutive de l'identité personnelle, à savoir si elle est garante de la *temporalité* et de l'*individualité* de la personne qui sont les deux traits essentiels de l'identité, implicites dans la définition proposée par Ricœur. Au risque de se

46. Ricœur, Paul, « Les paradoxes de l'identité », dans Johann Michel et Jérôme Porée, dir., *Anthropologie philosophique. Écrits et conférences* 3, p. 381.

47. Ricœur, *Soi-même comme un autre*, p. 196.

48. *Ibid.*, p. 178.

49. *Ibid.*, p. 196.

50. Ricœur, « Les paradoxes de l'identité », p. 381.

51. Ricœur, *Soi-même comme un autre*, p. 197.

52. *Ibid.*, p. 143.

répéter, l'identité personnelle chez Ricœur renvoie à la persistance de la personne dans le temps. Ce qui persiste, ce n'est pas le pur « je » cartésien, la schématisation kantienne de la substance ou toute autre instance strictement formelle et dépersonnalisée. Pensée dans l'horizon de la vie concrète, l'identité personnelle chez Ricœur a pour répondant les convictions, les valeurs, les habitudes ou les récits de soi, qui sont autant de réponses à la question « Qui suis-je ? » et qui expriment l'individualité de la personne, c'est-à-dire l'ensemble des déterminations individuelles qui la caractérisent. Ainsi, l'identité personnelle chez Ricœur peut être définie comme la persistance dans le temps de l'individualité de la personne. Or, selon nous, l'ipséité ricœurienne exprime plutôt la *singularité irrémédiable* du soi qui se distingue de l'identité personnelle sur le plan de ces deux traits définitionnels, et c'est une lecture du texte de Ricœur elle-même qui permet de conclure ainsi, comme nous le verrons.

D'abord, identité personnelle et ipséité expriment *deux manières distinctes* d'être « soi-même »⁵³. L'identité personnelle renvoie d'abord au fait d'être soi-même dans son *individualité* et selon les caractéristiques ou déterminations individuelles qu'elle implique. Cette individualité est prise en charge par une description de soi-même — je suis « comme ceci ou comme cela »⁵⁴ — qui, à la condition de s'y identifier, offre une réponse extensive à la question de l'identité personnelle. Le fait d'être soi-même se distingue ici du commun, du partagé, de l'indistinct, dans lesquels la personne perd toute particularité et devient anonyme. Dans les situations de fragilisation de l'identité personnelle, l'ipséité reconnue par Ricœur n'exprime pas cette face individuelle, descriptive, élaborée du soi, mais quelque chose de bien plus simple : le fait d'être soi-même et non un autre. Ce second sens de « soi-même », se rapportant à la *singularité* du soi, corrobore la description linguistique et conceptuelle que propose Ricœur de l'ipséité. Selon « les suggestions de la simple grammaire »⁵⁵, le « même » dans l'expression « soi-même » vient renforcer le sens de « soi » pour exprimer le fait qu'il s'agit bel et bien de cette personne, et non d'une autre⁵⁶. La singularité du soi ne s'oppose donc pas au commun, au partagé ; « le contraire, nous dit Ricœur, serait ici “autre”, “étranger” »⁵⁷. Ce sens de l'ipséité est en continuité avec la conception heideggérienne de la mienneté sur laquelle Ricœur s'appuie implicitement pour décrire son concept⁵⁸. Sur le plan existentiel, la mienneté heideggérienne est à l'origine du caractère irremplaçable de la position de tout un chacun :

53. Tengelyi, *L'histoire d'une vie et sa région sauvage*, p. 32.

54. Ricœur, « Identité narrative », *Revue des sciences humaines*, p. 45.

55. Ricœur, *Soi-même comme un autre*, p. 14.

56. « Ipse », Gaffiot, F., *Dictionnaire Latin-Français*, Paris, Hachette, 1934, p. 855.

57. Ricœur, « L'identité narrative », *Revue des sciences humaines*, p. 35.

58. Le passage suivant témoigne de l'association entre ipséité ou soi (que Ricœur utilise comme synonymes) et mienneté : « La coupure entre *ipse* et *idem* exprime finalement celle plus fondamentale entre *Dasein* et *Vorhanden/Zuhanden*. Seul le *Dasein* est mien, et plus générale-

personne ne peut prendre la place de quelqu'un d'autre, personne ne peut devenir un autre. Chez Heidegger, au niveau existentiel, le caractère irremplaçable du soi ou sa singularité découle de la possibilité du *Dasein* de saisir ses possibilités d'être comme les siennes⁵⁹. Dans un vocabulaire plus ricœurien, qui ne reprend pas la distinction entre l'existentiel et l'existentiel, l'on devient soi-même au sens de l'*ipse* dans le rapport à soi qui, nous le savons, est le plus souvent médiatisé. Alors la personne peut dire « je », « je suis » ou « je ne suis rien », n'exprimant rien d'autre que le fait d'être cette personne-ci et non un autre. Elle propose donc une réponse bien décevante, parce que formelle et incomplète, à la question de l'identité personnelle.

Ricœur insiste à plusieurs reprises sur « l'irréductibilité du trait de mienneté, et, par implication, de la question même de l'ipséité »⁶⁰. Il est impossible de ne plus être « je », de sortir de soi-même, de devenir un autre que celui qu'on est, et ce, même dans les situations de fragilisation de l'identité personnelle⁶¹. Cette irrévocabilité ne doit pas être confondue avec la permanence dans le temps caractéristique de l'identité personnelle — nous en sommes à notre deuxième distinction entre ipséité et identité. La permanence dans le temps caractéristique de l'identité personnelle exprime la quasi-stabilité de l'individualité d'une personne malgré le changement de certaines caractéristiques individuelles à travers le temps. En revanche, selon nous, le fait d'être soi-même parce qu'on ne peut pas devenir un autre que soi n'implique pas que l'on reste *toujours* une ipséité, mais plutôt qu'on l'est *toujours déjà* ou *à-chaque-fois*, au sens heideggérien du terme⁶². La détermination de l'être-à-chaque-fois « *indique* une constitution *ontologique*, mais elle ne fait pas plus. Elle contient en même temps l'indication *ontique* — au demeurant grossière — selon laquelle c'est à chaque fois un Je qui est cet étant, et non pas autrui »⁶³. Par ce caractère ontologique, l'ipséité, bien que nécessairement liée à la temporalité, ne peut pas être affectée par le temps au sens d'un « facteur de dissemblance, d'écart, de différence »⁶⁴. En effet, aucun changement, aussi profond soit-il, ne peut nous faire devenir un autre que nous-mêmes. La singularité n'a pas d'histoire et c'est d'ailleurs pour-quoi nous sommes tous « je » de la même manière. Ainsi, l'ipséité comprise

ment soi. Les choses, toutes données et manipulables, peuvent être dites mêmes au sens [de] [sic] l'identité-idem. » Ricœur, « Identité narrative », *Esprit*, p. 298.

59. Heidegger, Martin, *Être et temps*, trad. E. Martineau (hors commerce), Paris, Authentica, 1985, § 9, p. 52 [42].

60. Ricœur, *Soi-même comme un autre*, p. 165 [nous soulignons].

61. Pour une description de ce rapport insubstituable à soi, voir : Lévinas, Emmanuel, *De l'existence à l'existant*, Paris, Vrin, 2013 ; Fazakas, István, *Le clignotement du soi. Genèse et institutions de l'ipséité*, Beauvais, Annales de Phénoménologie, 2020, p. 65-72.

62. Traduction de *Jeweiligkeit* proposée par Françoise Dastur, dans Dastur, Françoise, *La phénoménologie en question*, Paris, Vrin, 2004, p. 110.

63. Heidegger, *Être et temps*, § 25, p. 100 [114].

64. Ricœur, *Soi-même comme un autre*, p. 142.

comme la singularité irrévocable ne peut pas être pensée dans l'horizon des catégories temporelles de l'identité personnelle, qui sont celles de la permanence et du changement.

À la lumière de cette relecture, l'ipséité ou le fait irrémédiable de ne pouvoir être un autre que soi ne consiste ni en une forme de permanence dans le temps ni en une réponse à la question « Qui suis-je ? », qui a pour répondant la description de l'individualité du soi. Ne partageant pas les deux traits caractéristiques de l'identité chez Ricœur, l'ipséité ne semble pas être à proprement parler un modèle d'identité personnelle. Toutefois, avant d'en venir à cette conclusion, il faut souligner que la déliaison de l'ipséité et de l'identité personnelle, considérée sous l'angle de la temporalité, ne va pas contre les analyses de Ricœur : dans *Soi-même comme un autre*, l'ipséité semble devenir une forme d'identité personnelle, au sens de la persistance temporelle de l'individualité, lorsqu'elle acquiert une concrétude, à travers la promesse. Dans les situations de crise identitaire, le soi incapable de dire qui il est, que ce soit par le fait de se reconnaître dans son caractère ou dans ses récits, a toujours la possibilité de proclamer « Me voici ! », s'attestant alors devant autrui comme un individu responsable, capable de s'engager et sur lequel on peut compter. Pour Ricœur, la promesse met un cran d'arrêt à l'errance identitaire et marque les retrouvailles avec soi, en lui conférant une permanence dans le temps de l'ordre du maintien de soi⁶⁵. Or, à la suite de Claude Romano⁶⁶, nous ne pensons pas que nous pouvons parler à proprement dit d'*identité*-promesse. Encore une fois, ce doute émerge des manifestations du « prometteur » dans ces situations : il est difficile de concevoir en quoi les affirmations « Me voici » ou « Ici je me tiens » témoignent de l'individualité de la personne qui les énonce. Reprenant comme grille d'analyse les deux traits d'essence de l'identité, ce qui constitue l'objet de notre questionnement, ce n'est pas le fait que le maintien de soi confère, ou non, une temporalité au « prometteur » — celui qui a accompli sa promesse semble bel et bien le même, à savoir une personne s'engageant éthiquement, que celui qui l'a initialement prononcée —, mais si cette permanence offre une réponse valide à la question de l'identité personnelle.

Et en effet, a contrario : les situations de promesses trahies ou abandonnées ne provoquent pas une fragilisation de l'identité personnelle. D'une personne qui a trahi sa parole, malgré les attentes d'autrui, on dira d'elle qu'elle n'est pas capable de maintenir son engagement, qu'elle n'est pas digne de confiance, qu'elle n'est pas bonne en amitié. Envers cette personne,

65. Thouard, Denis, « Subjectivité et identité : le sentiment de soi chez Paul Ricœur », dans Patrice Canivez et Lambros Couloubaritsis, dir., *L'éthique et le soi chez Paul Ricœur : Huit études sur Soi-même comme un autre*, Villeneuve-d'Ascq, Presses universitaires du Septentrion, 2013, p. 86.

66. Romano, Claude, « Identité et ipséité : l'apport de Paul Ricœur et ses prolongements », dans Marc-Antoine Vallée, dir., *Du texte au phénomène. Parcours de Paul Ricœur*, Milan, Mimesis Edizioni, 2015.

on pourra également ressentir de la déception, du mécontentement, voire de la rancune, se formulant dans des déclarations comme « Comment as-tu pu, toi ? ». Cette personne peut attirer de tels sentiments ou jugements précisément parce que c'est la *même* personne, dans son individualité, que celle qui nous avait fait la promesse. La fragilisation du maintien de soi vient donc indiquer une faille de la personne dans sa capacité à s'engager et non dans son identité, qu'elle présuppose plutôt⁶⁷. Selon nous, la promesse, bien qu'elle puisse confirmer certains traits de caractère de la personne qui la tient — elle est fidèle, digne de confiance, indéfectible —, consiste avant tout en un mode d'être à l'égard de soi et d'autrui ou une « attitude »⁶⁸, dans les propres mots de Ricœur. Plus précisément, il s'agirait d'une *modalité possible* de l'ipséité, c'est-à-dire d'un mode de rapport à soi-même, dans laquelle la personne peut se maintenir ou non. On peut honorer comme renier ses engagements, voire ne pas s'engager du tout. On a donc toujours la possibilité, bien qu'elle ne soit pas toujours à portée de main, de devenir ou non une ipséité éthique en choisissant de respecter, ou non, les prédicats du bon et de l'obligatoire ainsi que les attentes d'autrui dans le chemin de retour vers le soi-même. En ce sens, les proclamations « Me voici ! » ou « Ici je me tiens ! » témoignent de l'engagement envers autrui de celui qui les énonce et répondent « à la question : “Où es-tu ?”, posée par l'autre qui [l]e requiert »⁶⁹ et demandant s'il est dans la disposition favorable pour répondre à sa requête.

Au terme de cette relecture des cinquième et sixième études de *Soi-même comme un autre*, la promesse et plus généralement l'ipséité ne semblent pas pouvoir être rangées à côté du caractère et de l'identité narrative à titre de modèle d'identité personnelle. C'est comme si l'ipséité, au sein de la dialectique avec la mêmeté, ne consistait pas en un modèle alternatif d'identité personnelle, mais en un greffon de la mêmeté rappelant que le « quoi » est toujours celui d'un « qui », à savoir une personne singulière s'attestant comme telle. Autrement dit, comme l'avance Antonino Mazzù⁷⁰, ce qu'il manque au concept formel d'ipséité pour s'ériger en modèle d'identité personnelle, c'est une consistance propre, c'est-à-dire une certaine épaisseur temporelle et un contenu définitionnel, un certain « quoi » autre que celui de l'*idem* et à partir duquel on peut répondre à la question « Qui suis-je ? ». Dans l'œuvre de Ricœur, seule la mêmeté détient ce titre parce qu'elle seule renvoie à des déterminations individuelles qui font la consistance identitaire de la personne, offrant ainsi une réponse à la question de l'identité personnelle : Ricœur le suggère lui-même en précisant que « les réponses à la question *qui*

67. Cabestan, Philippe, « Qui suis-je ? Identité-ipse, identité-idem et identité narrative », *Le philosophe*, vol. 1, n° 43, Paris, Vrin, 2015, p. 160.

68. Ricœur, *Soi-même comme un autre*, p. 149 [nous soulignons].

69. *Ibid.*, p. 195.

70. Mazzù, Antonino, « Identité, histoire intérieure de vie et ipse. (Exister en ipse) », dans Patrice Canivez et Lambros Couloubaritsis, dir., *L'éthique et le soi chez Paul Ricœur : Huit études sur Soi-même comme un autre*, p. 111.

— typiques de la problématique de l'*ipse* — empruntent leur contenu à la problématique de l'*idem* »⁷¹. Comprenons-nous bien. Il ne s'agit pas de nier la valeur de l'ipséité, en dernière instance éthique, au sein de l'herméneutique du soi de Ricœur et sur le fond du débat entre le cogito et l'anti-cogito. Par cette reconception de l'ipséité, nous ne remettons pas non plus en question les apports ricœurins au problème de l'identité personnelle, et continuons à reconnaître la pertinence de sa critique de la mêmété ainsi que la valeur des phénomènes identitaires qu'il découvre. Nous remarquons seulement que Ricœur parlerait peut-être trop vite de « deux usages majeurs du concept d'identité »⁷², alors que l'ipséité n'a pas la consistance, le caractère descriptif qui revient à l'identité personnelle.

3. Vers un nouveau concept d'identité narrative

Même si l'ipséité n'est pas une forme d'identité, nous pensons que le diagnostic ricœurin des situations de fragilisation de l'identité est juste : dans ces moments paradoxaux, il y a bien une forme d'identité qui se brise et une autre qui reste. Tout l'enjeu est de déterminer leur nature. Car, selon nous, le silence laissé à la question « Qui suis-je ? » ne signifie pas simplement qu'une ipséité formelle persiste malgré la fragilisation de la mêmété. D'abord, l'expérience ne montre-t-elle pas qu'une personne peut ne plus savoir qui elle est, alors même que son caractère ou ses caractéristiques physiques restent inchangés ? Et quand bien même c'est la dissimilitude introduite dans ses traits distinctifs qui la déboussole, son absence de réponse à la question « Qui suis-je ? » ne découle-t-elle pas en dernière instance de son incapacité à dire qui elle est, d'une impossibilité de se traduire en langage et en récits ? Dans ces situations, c'est comme si les mots manquaient pour exprimer le caractère douloureux ou totalement insensé de notre expérience. Ainsi, ce que les crises identitaires mettent en jeu, ce n'est pas la mêmété, mais plutôt l'*identité narrative*. Selon Ricœur — qui s'est intéressé ailleurs⁷³ aux limites du récit de soi —, cette défaillance de la capacité de se raconter relève de « l'étrangeté du passé lui-même » qui alors nous échappe et nous empêche de nous y reconnaître par le médium des mots et même du souvenir. L'altérité de l'expérience vécue par rapport au langage ne survient pas d'ailleurs qu'à l'occasion des crises identitaires : notre passé est toujours partiellement dissimulé parce que refoulé. Ce passé « mutilé par mille inhibitions »⁷⁴, tout comme le passé traumatique ou confusionnel, est à proprement parler inénarrable.

71. Ricœur, « Identité narrative », *Esprit*, p. 303.

72. Ricœur, *Soi-même comme un autre*, p. 140.

73. Voir : Ricœur, « Multiple étrangeté », dans Johann Michel et Jérôme Porée, dir., *Anthropologie philosophique. Écrits et conférences 3*.

74. *Ibid.*, p. 407.

C'est peut-être dans cette expérience qui subsiste en nous qu'il faut puiser pour comprendre l'identité qui demeure dans les situations de crise. En effet, malgré cette fragilisation de l'identité narrative, quelque chose persiste qui dépasse le simple fait d'être soi-même et non un autre, qui dépasse la simple ipséité proprement dite. Bien qu'il échappe aux mots, le passé étranger ne s'est pas complètement dérobé. Ricœur nous rappelle à juste titre, sans toutefois insister, que « je le possède, il est mien »⁷⁵ : nous l'avons vécu, subi et éprouvé. En vertu de ce rapport d'appartenance, d'adhésion, c'est comme si nos expériences continuaient à nous appartenir et à nous déterminer, bien que de façon souterraine. Nous nous transformons donc en même temps que la trace laissée par ces expériences se forme et se sédimente en nous. C'est d'ailleurs ce qu'atteste le caractère épisodique des expériences de perte d'identité : au terme de ces nuits de l'identité personnelle, toute notre expérience passée qui, sédimentée, ne nous a jamais vraiment quittée s'atteste à nouveaux frais. Pensons par exemple aux réorientations de carrière ou aux épisodes de découverte d'une vocation religieuse qui surviennent au terme d'une crise identitaire ou existentielle importante et qui sont accompagnés d'une relecture de l'histoire d'une vie, sous le thème de ce projet destinal (« la joie et le sentiment de confiance que m'a offert jusqu'à maintenant le fait d'expliquer et d'enseigner me montrent aujourd'hui que, depuis toujours, je voulais être un enseignant »). On constate alors que cette épreuve n'a pas néantisé la consistance de notre identité, mais l'a transfigurée. Ainsi, dans les situations de crise d'identité personnelle, il y aurait encore une identité, sous la forme des traces laissées par l'ensemble de nos expériences, mais ce ne serait pas les mots qui la prendraient en charge. Ce serait plutôt une multitude de microrécits informes et sauvages, qui ne sont pas encore des récits à proprement parler, car ils n'ont pas fait l'objet d'une narration explicite, mais qu'ils sont des fragments d'expérience dotés d'un sens, tels qu'une humeur (l'anxiété, la fièvre, l'amour), une expérience esthétique, un événement somatique (nausée, inconfort, etc.) ou une attitude implicite de tension ou de défense avec autrui. Tous ces événements semblent en dire long sur notre expérience, mais sans le recours aux mots, bien qu'elles puissent être reprises en langage plus ou moins facilement (de la simple narration à la thérapie psychanalytique, en passant par la reprise artistique) et le plus souvent avec perte (par exemple, lorsque certaines interprétations proposées par le psychothérapeute ne résonnent pas avec notre expérience)⁷⁶. C'est cette indisponibilité indéterminée au langage qui expliquerait, en retour, pourquoi les crises identitaires sont le plus souvent des crises silencieuses.

75. *Ibid.*, p. 405.

76. Cet écart entre le sens de l'expérience et son expression, qui est directement abordé par László Tengelyi, sera explicité dans la quatrième section de cet article.

Nous pensons que Ricœur, en vertu de ses allégeances herméneutiques, n'a pas les moyens de penser cette phénoménalisation de l'identité en deçà de tout récit explicite. Comme on le sait, son herméneutique se fonde dans « la *condition langagière* — [...] la *Sprachlichkeit* — de toute expérience humaine »⁷⁷, selon laquelle l'existence humaine, dans toutes ses facettes — émotions, perceptions, actions, désirs, etc. —, peut être portée au langage. De là, Ricœur suggère que les œuvres culturelles écrites ou dites expriment l'existence humaine, même dans ce qu'elle a de plus innommable⁷⁸, et qu'elles sont donc garantes d'une compréhension de soi. Cette thèse, reprise à Gadamer⁷⁹ par Ricœur, ne doit toutefois pas être confondue avec un « pan-lingualisme » selon lequel tout serait une production du langage⁸⁰. Selon Ricœur, les significations d'ordre linguistique ont un caractère *dérivé*, au sens où elles expriment une expérience antéprédicative, l'expérience humaine, qui les précède et à laquelle elles sont subordonnées⁸¹. Mais la distinction entre l'antéprédicatif et le prédicatif, le dit et le dire, le vécu et le raconté semble représenter chez Ricœur une différence de degrés et non de nature. N'est-ce pas d'ailleurs ce dont témoigne la conception ricœurienne de l'expérience vécue ? La vie, même lorsqu'elle est non dite, voire refoulée, consiste toujours en une « histoire potentielle ou virtuelle »⁸² qui tend vers le langage : Ricœur parle de la « vie comme d'une histoire à l'état naissant, et donc de la vie comme une activité et une passion en quête de récit »⁸³. Ainsi, tout serait invariablement langage, mais variablement actualisé. Ce primat du langage n'est pas sans conséquence sur son travail philosophique. Sa confiance envers les mots, les expressions, la grammaire, la langue comme voies d'accès aux concepts et aux phénomènes confère parfois un caractère formel à son analyse, qui s'en trouve appauvrie. C'est le cas du phénomène d'ipséité auquel Ricœur retire toute consistance en le réduisant, de manière exemplaire dans les crises identitaires, aux locutions « je », « soi », « soi-même » qui expriment le fait d'être soi-même et non un autre de façon purement grammaticale et donc formelle. De manière plus importante, son allégeance au langage le tient loin des phénomènes antéprédicatifs et rend problématique,

77. Ricœur, Paul, *Du texte à l'action. Essais d'herméneutique*, tome II, Paris, Seuil, 1986, p. 62.

78. Tétaz, Jean-Marc, « L'identité narrative comme théorie de la subjectivité pratique. Un essai de reconstruction de la conception de Paul Ricœur », *Institut protestant de théologie*, vol. 89, n° 4, 2014, p. 473.

79. Gadamer, Hans-Georg, *Vérité et méthode*, trad. française par P. Fruchon et coll., Paris, Seuil, 1976, p. 27, cité par Ricœur, *Du texte à l'action. Essais d'herméneutique*, p. 66.

80. Greisch, Jean, *Le cogito herméneutique : l'herméneutique philosophique et l'héritage cartésien*, Paris, Vrin, 2000, p. 61.

81. Ricœur, *Du texte à l'action. Essais d'herméneutique*, p. 65.

82. Ricœur, Paul, « La vie : un récit en quête de narrateur », dans Catherine Goldenstein et Jean-Louis Schlegel, dir., *Écrits et conférences I : Autour de la psychanalyse*, Paris, Seuil, 2008, p. 272.

83. *Ibid.*, p. 270.

dans le cas qui nous intéresse, la description de certaines phénoménalisations de l'identité personnelle.

Alors, comment penser l'identité personnelle dans les situations de perte d'identité personnelle, lorsqu'elle échappe aux mots et persiste de manière tacite, silencieuse ? Depuis quel champ d'analyse, autre que celui du langage, l'identité personnelle mise en crise peut-elle être appréhendée ? Sur ce point, le philosophe hongrois László Tengelyi apporte une contribution intéressante. Dans l'ouvrage *L'histoire d'une vie et sa région sauvage*, Tengelyi se réapproprie le concept ricœurrien de l'identité narrative depuis le champ ouvert par une refonte de la phénoménologie, sensible à tous les phénomènes fuyants, inchoatifs qui constituent la vie du soi avant son expression en langage⁸⁴. Proposant de lui donner une base⁸⁵, Tengelyi décuple l'identité narrative en deux processus, une institution de soi et une formation de soi, permettant de mieux traduire les situations de crises identitaires et de conférer à l'ipséité, en tant que concept d'identité personnelle, une consistance propre.

4. L'identité narrative entre institution et formation de sens chez László Tengelyi

Dans *L'histoire d'une vie et sa région sauvage*, suivant l'impulsion des autres représentants de la « nouvelle phénoménologie » (*Neue Phänomenologie*)⁸⁶, Tengelyi propose un élargissement du champ phénoménal en révisant la notion de *sens*. Critiquant, depuis l'expérience, la réduction du sens à la donation de sens et l'adéquation entre sens et signification, Tengelyi dégage les processus de *formation de sens* et de *fixation de sens*. Selon Tengelyi, proche de Marc Richir⁸⁷, la formation de sens ou le sens-se-faisant décrit un processus dans lequel un sens flou et multiple se déploie et se transforme en écho avec l'expérience. Cette formation de sens se situe en deçà du rapport noético-noématique, c'est-à-dire de manière souterraine et immaîtrisable

84. Nous faisons référence ici à la philosophie richirienne, qui est l'une des sources majeures du philosophe hongrois. Tengelyi reconnaît explicitement l'apport de Richir à l'ouverture du champ dans lequel la formation de sens depuis l'anonyme prend place : « Si la supposition qu'un temps propre appartient à toute formation de sens à partir de l'indisponible est exacte, alors s'ouvre en fait ici un champ de recherches phénoménologiques dont la portée est immense. Avoir découvert ce champ est le mérite de Marc Richir. Il saisit l'abyssal dont il était précisément question comme un infini-indéterminé, inchoatif et élémentaire, dont le caractère anonyme précède toute formation d'identité et toute individuation. » Tengelyi, *L'histoire d'une vie et sa région sauvage*, p. 177.

85. Pour la différence entre base et fondement, voir : Bellato, Elisa et István Fazakas, « Le virtuel et le transcendantal », *Metodo*, vol. 2, n° 2, 2014, p. 214-215.

86. Sommer, Christian, « Transformations de la phénoménologie : À propos de Neue Phänomenologie dans Frankreich, par Hans-Dieter Gondek et László Tengelyi », *Revue Sciences/Lettres* [En ligne], vol. 1, 2013, § 2.

87. Voir : Richir, Marc, *Méditations phénoménologiques*, Grenoble, Millon, 1992 ; Schnell, Alexander, *Le sens se faisant : Marc Richir et la refondation de la phénoménologie transcendante*, Bruxelles, Ousia, 2011.

pour le sujet. Ce sens constitue en quelque sorte une multitude de microrécits informes, sauvages et hors langage. Malgré sa multiplicité, le sens-faisant a une unité, une ipséité — à cet effet, Tengelyi parle d'« ipséité du sens »⁸⁸ — en vertu de laquelle les microrécits inchoatifs sont liés par une « cohésion sans concept »⁸⁹. Cette unité est d'ailleurs ce qui fait en sorte que ces bribes d'histoires vécues, lorsqu'elles se présentent à nous sous la forme d'« amorces de sens »⁹⁰, sont les microrécits d'une même vie. En effet, malgré son indisponibilité et son mutisme, il donne lieu à des amorces de sens se manifestant à la conscience, bien qu'elles émergent derrière son dos⁹¹. Ces amorces de sens peuvent venir confirmer ou infirmer les donations de sens préalables. C'est ce qui arrive notamment lorsque, dans un processus d'écriture, une nouvelle idée, « un éclair de pensée » vient ébranler les relations conceptuelles préalablement établies. Lorsque la conscience se saisit de ces amorces de sens, elle entame un processus d'institution ou de fixation de sens. En effet, en unifiant le sens de l'expérience, la conscience a recours à des expressions linguistiques qui, par leur sens prédéfini ou sédimenté, viennent figer le sens mobile de l'expérience, leur échappant toujours déjà⁹². Ces institutions de sens restent valides jusqu'à la nouvelle « *émergence spontanée d'un sens dépossédé* »⁹³ depuis l'expérience.

C'est à la lumière de ce double processus que Tengelyi thématise à nouveau l'histoire d'une vie et l'identité narrative. Le phénomène qui l'intéresse particulièrement est celui du « tournant radical »⁹⁴ dans l'histoire d'une vie. Ce tournant intervient lorsqu'un nouveau sens émerge depuis l'expérience, en vertu duquel celui « qu'on avait attribué à des événements de sa vie perd tout d'un coup sa pertinence et parfois même son intelligibilité »⁹⁵. Alors, nos plans de vie, nos idéaux ou notre vocation apparaissent sous un nouveau jour, comme en témoignent de manière radicale les récits de conversion. L'émergence de ce nouveau sens dans l'histoire d'une vie, s'il n'est pas traumatique, donne l'impulsion à une rectification de nos récits⁹⁶. Cette expérience, familière à toute personne qui a eu l'occasion au moins une fois dans sa vie de voir soudainement son passé sous un nouvel angle, témoigne de la nature double de l'histoire d'une vie chez Tengelyi. D'un côté, comme chez Ricœur, l'histoire d'une vie est l'histoire racontée à son sujet, que Tengelyi

88. Tengelyi, László, « La forme de sens comme événement », *Eikasia: revista de filosofía*, n° 34, 2010.

89. Merleau-Ponty, Maurice, *Le visible et l'invisible*, Paris, Gallimard, 1964, p. 199.

90. Tengelyi, *L'histoire d'une vie et sa région sauvage*, p. 54.

91. *Ibid.*, p. 43.

92. Forestier, Florian, « Concevoir la vie et le monde à partir du sens. Hommage à László Tengelyi », *Eikasia: revista de filosofía*, n° 64, 2015, p. 343.

93. Tengelyi, *L'histoire d'une vie et sa région sauvage*, p. 35 [nous soulignons].

94. *Ibid.*, p. 30.

95. *Ibid.*, p. 20.

96. *Ibid.*

comprend comme un processus de fixation de sens : en unifiant l'expérience vécue dans une histoire, on en extrait le sens, mais on réduit du même coup sa multiplicité en choisissant une manière de la raconter. De l'autre côté, l'histoire d'une vie renvoie à une formation de sens souterraine à l'expérience. Sur ce point, les deux penseurs se distinguent : selon Tengelyi, ce n'est pas seulement l'expérience vécue qui est racontée, mais également les amorces de sens qui, survenant à l'insu de la conscience, viennent transformer le sens de cette expérience. Autrement dit, le sens de l'histoire de notre vie ne serait pas toujours « immédiat »⁹⁷ ou à portée du langage, contrairement à ce que suppose Ricœur ; en vertu d'un processus de formation de sens souterrain, notre vie peut porter un sens pour le moment encore inaccessible et pouvant changer au fil du temps⁹⁸. Tengelyi radicalise donc l'ambiguïté de l'histoire d'une vie en insistant sur l'écart *irrémédiable* qui sépare l'expérience vive et l'histoire racontée, écart qui est tracé en creux par le sens-se-faisant échappant toujours déjà aux récits de soi et renforcé par le caractère rectifié, affaiblissant et sélectif de la narration comme fixation de sens⁹⁹. Cet écart explique l'impression d'insatisfaction attachée à la narration de soi, l'impression qu'il est toujours possible de dire mieux, l'impression qu'irrémédiablement quelque chose échappe à ce récit que nous nous racontons à nous-mêmes ou que nous narrons aux autres.

Dans un geste similaire, Tengelyi vient dédoubler l'identité narrative en la liant à ces deux aspects de l'histoire de la vie. D'abord, l'histoire racontée sur soi-même est corollaire d'une « *institution de soi* »¹⁰⁰. L'institution de soi décrit l'identité narrative relevant d'une autoconstitution active de soi par l'entremise des récits racontés sur soi-même¹⁰¹. La personne constitue son identité à partir des récits de sa vie auxquels elle s'identifie et qu'elle reconnaît comme étant les siens. Selon Tengelyi, cette institution de soi n'est pas définitive : elle est menacée à tout moment d'être remise en question par l'émergence d'une amorce de sens depuis une formation de sens souterraine à l'expérience vécue. Bien que cette formation de sens, indisponible, ne soit pas nécessairement reprise dans les histoires racontées sur notre vie, elle les détermine toujours potentiellement. Autrement dit, avant d'émerger, la formation de sens constitue une histoire inchoative, c'est-à-dire une histoire, naissante et potentielle, de notre expérience vive. À ce deuxième aspect de l'histoire d'une vie est lié un second type d'identité narrative, la *formation de soi*.

97. *Ibid.*, p. 23-24.

98. *Ibid.*, p. 24.

99. *Ibid.*, p. 30.

100. *Ibid.*, p. 189.

101. Tengelyi, László, *L'expérience de la singularité*, Paris, Hermann, 2014, p. 122.

La formation de soi consiste en une constitution passive et tacite de soi-même corrélatrice à la formation du sens dans l'expérience¹⁰². Plus précisément, formation de sens et formation de soi entretiennent un rapport d'adhésion: sans le savoir ni le vouloir, nous adhérons à cette histoire inchoative qui nous détermine dans notre individualité. Contrairement à l'institution de soi, ce n'est plus nous-mêmes qui définissons qui l'on est; ce rôle revient à l'expérience et à l'évolution de son sens. Ainsi, au même rythme que l'évolution des histoires inchoatives, notre identité « souterraine » se forme et se transforme: c'est pourquoi il s'agit pour Tengelyi d'une *formation* de soi¹⁰³. Ce processus se déploie dans le temps, non pas celui des horloges, mais le temps de la formation de sens qui se tend et se distend, qui se hâte et qui attend. De manière synchrone, au contact de certaines expériences, le soi se surdétermine, alors que d'autres le laissent complètement inchangé. Concrètement, la formation de soi implique qu'en deçà de la définition que nous donnons de nous-mêmes, sans le savoir, nous changeons, nous acquérons de nouvelles déterminations individuelles en cohérence avec l'évolution du sens de notre expérience. Cette formation de soi ou cette « aventure de soi »¹⁰⁴ est attestée par l'expérience: non seulement nous pouvons avoir le sentiment vague de nous transformer, de devenir autre que nous-mêmes, mais nos actions peuvent, plus manifestement, faire signe vers une personne que nous ne savions pas ou que nous refusions d'être¹⁰⁵. Mais c'est probablement dans la mise en suspens que mettent en place les épreuves telles que les deuils, les traumatismes et les crises identitaires que s'atteste le plus clairement ce nouveau soi.

Rappelons-le, pour Ricœur, dans les crises d'identité personnelle, la mêmeté du soi est dissolue pour ne laisser qu'une ipséité sans contenu. Ces situations, que nous avons par la suite interprétées comme des ruptures de l'identité narrative, peuvent être décrites plus précisément à partir des concepts identitaires de Tengelyi. Les crises identitaires sont en fait des crises de *l'institution de soi*. Ces situations dévastatrices viennent brouiller le sens que nous accordons à l'expérience vécue. Alors, non seulement les déterminations instituées dans lesquelles les autres et nous-mêmes nous nous reconnaissons perdent leur évidence, mais le rapport d'explicitation et d'interprétation de soi-même constitutif de l'institution de soi ne peut être accompli, du moins pour l'instant. Parce que l'on sait qu'après un certain moment, le brouillard finit par se dissiper, dévoilant le nouveau sens de l'expérience et un soi quelque peu transformé. Si ce soi qui apparaît, malgré ses nouvelles déterminations, reste encore nous-mêmes, c'est parce qu'il ne nous a jamais vraiment quitté. Ce qui persiste, dans les nuits d'identité personnelle,

102. Tengelyi, *L'histoire d'une vie et sa région sauvage*, p. 107.

103. *Ibid.*, p. 188.

104. *Ibid.*, p. 188.

105. Tengelyi, *L'expérience de la singularité*, p. 127.

ce n'est donc pas une singularité formelle, mais un vécu intime de soi dont le sens, encore tacite, se forme et se transforme au contact de l'expérience, bref une *formation de soi*. Une fois émergée, marquant la fin de l'errance identitaire, cette formation de soi donne l'impulsion à une nouvelle institution de soi, qui la fige en offrant une nouvelle réponse à la question « Qui suis-je ? ».

En conclusion, soulignons que cette définition phénoménologique de l'identité narrative proposée par Tengelyi, en termes d'institution de soi et de formation de soi, permet de réinvestir le concept ricœurien d'ipséité en plus de jeter un nouvel éclairage sur la teneur phénoménologique des situations de crise identitaire. Contrairement à Ricœur qui fait de l'ipséité une instance formelle commune au caractère, à la promesse et à l'identité narrative, Tengelyi définit « l'ipséité comme une *identité narrative* »¹⁰⁶. De cette association exclusive, l'ipséité emprunte à l'identité narrative une concrétude et une consistance qui lui sont propres. Ce contenu ne relève pas de la constance de nos traits, de la solidité de notre caractère, de la fermeté de nos convictions, bref d'un « quoi » immuable et vérifiable dans le temps. La consistance de l'ipséité est plutôt solidaire d'un rapport à soi-même ou d'une interprétation de soi-même dont émerge une narration de soi, un récit. Ainsi, l'ipséité a bel et bien un contenu — elle n'est plus un simple « je » — qui est de l'ordre du *sens*. Comme chez Ricœur, le sens du récit unifie temporellement sa vie et confère donc à la personne une épaisseur temporelle lui permettant de dire qu'elle est toujours elle-même. La narration de soi permet également d'offrir une réponse élaborée et à chaque fois individuelle à la question de l'identité personnelle: « Qui suis-je ? demande Tengelyi. Je suis mon histoire »¹⁰⁷. Ainsi, pour reprendre l'expression de Ricœur, l'ipséité comme identité narrative, et plus précisément comme institution de soi, consiste en « une forme de permanence dans le temps qui soit une réponse à la question “qui suis-je ? ” ».

Seulement, et c'est toute l'originalité du geste de Tengelyi pour les recherches ricœuriennes, l'identité personnelle ne s'atteste pas que dans la réponse formulée sous forme de langage à la question de l'identité personnelle. Cela modifie en profondeur le sens de l'identité narrative. Avec son concept de formation de soi, Tengelyi nous rappelle que « le soi, on l'expérimente en son ipséité, son unicité et sa singularité avant d'en raconter des histoires »¹⁰⁸. Ainsi, à ce niveau, l'ipséité emprunte son contenu et sa temporalité à la formation de sens souterraine à l'expérience, et se manifeste à travers un sentiment d'être soi-même, une impression d'avoir une individualité qui ne nous quitte pas, précisément parce qu'elle est une trace indélébile marquée par notre expérience passée. Cette formation de soi engage « une

106. Tengelyi, *L'histoire d'une vie et sa région sauvage*, p. 9.

107. *Ibid.*, p. 9.

108. *Ibid.*, p. 10.

recherche active de son propre soi » dans laquelle on tente de saisir cette individualité muette pour l'exprimer, c'est-à-dire, dans les termes de Tengelyi, l'instituer¹⁰⁹. La formation de soi sert donc de base à l'institution de soi. Au terme de cette recherche, la conception dialectique de l'identité proposée par Ricœur se voit ainsi remplacée par une conception *stratifiée* de l'identité personnelle dans laquelle les composantes identitaires ne siègent plus côte à côte, mais verticalement. L'identité personnelle, cette consistance du soi qui persiste malgré et dans les changements, les crises, les temps morts, n'est pas la mise en rapport d'un « qui » avec son « quoi », d'un « je » formel et de ses propriétés. Il s'agit plutôt d'un phénomène complexe qui se pense par couches, de la plus archaïque à la plus instituée. Le défi de l'identité personnelle, comme question de la permanence dans le changement, doit dès lors être compris comme celui de l'ajustement dynamique de ces différentes couches, toujours à recommencer au gré des nouvelles amorces de sens, des événements et des sédimentations, ajustement par lequel les lambeaux de sens encore sauvages deviennent nos histoires.

109. *Ibid.*, p. 114.

Contribution à l'histoire du déracinement de la culture

Serge Cantin

Volume 49, numéro 1, printemps 2022

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/1090269ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/1090269ar>

[Aller au sommaire du numéro](#)

Éditeur(s)

Société de philosophie du Québec

ISSN

0316-2923 (imprimé)

1492-1391 (numérique)

[Découvrir la revue](#)

Citer cet article

Cantin, S. (2022). Contribution à l'histoire du déracinement de la culture. *Philosophiques*, 49(1), 183–208. <https://doi.org/10.7202/1090269ar>

Résumé de l'article

Véritable *traumatisme* de la modernité occidentale, le déracinement de la culture fut et demeure largement occulté par l'idée de progrès, laquelle, en raison de l'aveuglante fuite en avant qui la commande, compromet la possibilité même du recul nécessaire à sa mise en question. Cet essai se veut une contribution à la reconnaissance et à l'interprétation des conditions sociohistoriques d'un phénomène capital, au fondement des représentations les plus solidement ancrées de nous-mêmes et du monde. Si, pour tracer une telle « esquisse », divers auteurs — philosophes, historiens ou sociologues — sont ici sollicités, trois d'entre eux jouissent cependant d'un statut privilégié quant à la mise au jour des enjeux fondamentaux du déracinement de la culture à l'époque moderne : Fernand Dumont, Simone Weil et Hannah Arendt.

Contribution à l'histoire du déracinement de la culture

SERGE CANTIN

Université du Québec à Trois-Rivières

RÉSUMÉ – Véritable *traumatisme* de la modernité occidentale, le déracinement de la culture fut et demeure largement occulté par l'idée de progrès, laquelle, en raison de l'aveuglante fuite en avant qui la commande, compromet la possibilité même du recul nécessaire à sa mise en question. Cet essai se veut une contribution à la reconnaissance et à l'interprétation des conditions sociohistoriques d'un phénomène capital, au fondement des représentations les plus solidement ancrées de nous-mêmes et du monde. Si, pour tracer une telle « esquisse », divers auteurs — philosophes, historiens ou sociologues — sont ici sollicités, trois d'entre eux jouissent cependant d'un statut privilégié quant à la mise au jour des enjeux fondamentaux du déracinement de la culture à l'époque moderne : Fernand Dumont, Simone Weil et Hannah Arendt.

ABSTRACT – An absolute *trauma* of Western modernity, the uprooting of culture was and remains largely hidden by the idea of progress which, because of the blinding flight forward that controls it, compromises the very possibility of the retreat necessary for its questioning. This essay is intended to be a modest contribution to the recognition and interpretation of the sociohistorical conditions of a crucial phenomenon, which is to say the foundation of the most firmly anchored representations of ourselves and of the world. Although various authors — philosophers, historians and sociologists — have been called upon to draw up such an outline, three of them nevertheless enjoy a privileged status in terms of uncovering the fundamental challenges of the uprooting of culture in the modern era : Fernand Dumont, Simone Weil and Hannah Arendt.

Un divorce s'est produit, un fossé se creuse entre les données de la sensibilité, qui n'ont plus pour nous de signification générale en dehors de celles, restreintes et rudimentaires, qu'elles nous fournissent sur l'état de notre organisme, et une pensée abstraite où se concentrent tous nos efforts pour connaître et pour comprendre l'univers.
Claude Lévi-Strauss¹

Introduction

Comme son titre l'indique, cet essai constitue une modeste contribution à une problématique qui recouvre un vaste champ de recherche multidisciplinaire dont l'objet et l'enjeu se confondent à la limite avec l'histoire de la culture moderne, conçue comme celle de son déracinement progressif. Dans le cadre restreint de cette étude, axée sur les deux concepts étroitement liés

1. Lévi-Strauss, Claude, *L'Anthropologie face aux problèmes du monde moderne*, Paris, Seuil, 2011, p. 56.

de *culture* et de *tradition*, l'objectif consiste à tenter de mettre en lumière les composantes essentielles et les étapes décisives du mouvement de fond qui, depuis la fin du Moyen Âge et selon des rythmes variables, bouleversent l'équilibre de toutes les sociétés occidentales et par contamination, celui de l'humanité dans son ensemble. D'abord, il importera de préciser le point de vue à partir duquel la problématique du déracinement sera ici considérée, en justifiant l'importance que nous accorderons à Simone Weil, Hannah Arendt et Fernand Dumont, dont les arguments seront souvent invoqués tout au long de cet article. Ensuite, nous nous appliquerons à montrer en quoi le déracinement peut être interprété, selon le diagnostic de Weil, comme une « maladie » de la culture moderne, contre laquelle l'intellectuel lui-même est loin d'être immunisé — d'où le peu d'intérêt qu'a suscité le thème du déracinement dans la pensée contemporaine. Dans un troisième temps, nous nous attacherons à retracer la genèse de cette « maladie », en faisant du cartésianisme son symptôme savant, sa géniale mise en forme philosophique. Cet examen nous conduira à remonter loin en arrière, à retrouver les racines sociohistoriques du déracinement dans l'avènement, à la fin du Moyen Âge, d'un nouveau type d'homme : le bourgeois. Enfin, c'est sur le sens et la portée de ce qui constitue, au sens le plus fort du terme, la « révolution moderne », selon les interprétations convergentes qu'en ont données Fernand Dumont et Hannah Arendt, que s'achèvera notre étude, laquelle, qu'il soit bien entendu, ne revendique aucune prétention exégétique ni par rapport aux deux derniers ni par rapport à Simone Weil. Aussi faut-il considérer la présente réflexion, quelle que soit sa valeur heuristique, comme un essai, avec ce que le genre comporte de subjectivité et d'intrépidité herméneutique.

La problématique du déracinement

Au xx^e siècle, nombre d'écrivains et de poètes, de Kafka à Ionesco en passant par Rilke, Camus et Beckett, ont su exprimer la tragédie de l'homme déraciné, traduire dans une forme expressive « l'absurdité » de sa condition, l'étrange sentiment de vivre en étranger dans un monde auquel pourtant il appartient. Dans le même temps, il est frappant que le thème du déracinement, à quelques remarquables exceptions près, ait suscité si peu d'intérêt chez les philosophes et les spécialistes des sciences de l'homme. Comment expliquer ce relatif désintérêt de la part de ceux et celles dont le travail consiste pourtant, en principe, à penser la condition de l'homme ? Parmi tous les facteurs en cause, il en est un qui me semble avoir joué un rôle déterminant, à savoir l'emprise que l'idée de progrès, malgré toutes les critiques dont elle a pu faire l'objet, n'a cessé d'exercer sur la pensée contemporaine. « Nous n'avons pas fini de défaire les phantasmes sans cesse renaissants du progrès », faisait remarquer naguère Fernand Dumont dans *Le Sort de la culture*². Du point

2. Dumont, Fernand, *Le Sort de la culture*, Montréal, Hexagone, 1986, p. 41 (*Œuvres complètes*, Presses de l'Université Laval, 2008, tome II, p. 365).

de vue du sociologue et philosophe québécois, la puissance de ces fantasmes, avec l'aveuglante fuite en avant qu'ils commandent, serait telle qu'ils formeraient « l'univers métasocial de notre époque », sa « métapolitique », sa « métathéorie », sa « métasociologie »³, bref tout ce que Louis Dumont appelle de son côté l'Idéologie moderne⁴, c'est-à-dire une configuration d'idées, de valeurs et de croyances qui s'est forgée il y a plus de deux siècles et qui tend aujourd'hui à s'imposer à l'échelle planétaire. Il n'est pas jusqu'à la doctrine qui s'était voulue, au ^{xx}e siècle, la plus subversive, la plus révolutionnaire, c'est-à-dire le marxisme, qui n'ait été prisonnière de cette Idéologie, concourant ainsi, avec le capitalisme qu'il prétendait pourtant combattre, non seulement au déracinement des sociétés et des cultures, mais à l'occultation du *traumatisme* de ce déracinement.

Dès lors, il n'y a rien d'étonnant à ce que ceux, ou plutôt celles, que nous considérerons ici, avec Fernand Dumont, comme les grands penseurs du déracinement de la culture moderne, Simone Weil et Hannah Arendt, ne furent, pas plus du reste que Dumont lui-même, marxistes ni ne songèrent à le devenir, sans pour autant rallier le camp des antimarxistes professionnels. Du marxisme, tous les trois se révélèrent plutôt des critiques pénétrants, à une époque où il fallait à l'intellectuel une bonne dose de lucidité et de courage pour marquer ses distances par rapport à une doctrine prétendument vouée à l'émancipation du genre humain⁵. Ce courage de penser sans le soutien d'un système ou d'une doctrine imposant ses idées toutes faites au réel — un courage plus rare qu'on ne le pense — n'est sans doute pas étranger à l'étonnement philosophique que chacun d'eux sut manifester à l'égard du déracinement, à leur commune aptitude à poser un regard neuf et à faire surgir des questions essentielles sur un phénomène à ce point constitutif de la modernité qu'il a pu passer inaperçu aux yeux de la plupart des penseurs modernes. En effet, quoi de plus familier que cette expérience du déracinement à laquelle les sociétés occidentales durent *progressivement* se soumettre sous l'irrésistible poussée du progrès scientifique, technique, économique et social ? De sorte que, s'étant accompli sur la longue durée et, comme je tenterai plus loin de le montrer, dans une civilisation (l'Europe médiévale) disposée à l'accueillir, le phénomène du déracinement en est venu à se confondre avec la marche naturelle de l'histoire depuis son commencement⁶. D'où, à l'inverse, le choc culturel et sociologique qu'a pu représenter

3. Dumont, *Le Sort de la culture*, p. 36 (OC, II, p. 361)

4. Voir : Dumont, Louis, *Essais sur l'individualisme*, sous-titré *Une perspective anthropologique sur l'idéologie moderne*, Paris, Seuil, coll. « Esprit », 1983.

5. À propos de la fascination exercée par le marxisme sur les intellectuels occidentaux, voir François Furet, *Le passé d'une illusion : essai sur l'idée communiste au ^{xx}e siècle*, Paris, Robert Laffont, 1995.

6. De cette confusion-là, de cette généralisation de l'idéologie moderne à toute l'histoire de l'humanité, la pensée de Karl Marx demeure sans aucun doute l'un des meilleurs témoins. Voir à ce sujet Hannah Arendt, *Condition de l'homme moderne*, Paris, Calmann-Lévy, 1983,

le déracinement dans des sociétés qui, telle la société québécoise, furent contraintes d'assimiler en quelques décennies ce que les grands peuples européens mirent des siècles à digérer. L'histoire particulière de la société québécoise, son entrée tardive et précipitée dans la modernité, n'offrait-elle pas un terrain propice au questionnement radical de Fernand Dumont sur un *lieu de l'homme* de plus en plus incertain?⁷ Quant à Simone Weil et Hannah Arendt⁸, on peut penser que leur commune judéité et l'émigration à laquelle elle les contraignit dans les années 1930 et 1940 les amenèrent, l'une et l'autre, à réfléchir en profondeur sur le phénomène du déracinement de la culture à l'époque moderne.

Cela dit, le rapprochement entre Fernand Dumont, Simone Weil et Hannah Arendt ne s'impose pas d'emblée à l'esprit. Qu'est-ce qui peut le justifier? Certainement pas la nostalgie d'une communauté traditionnelle imperméable aux vicissitudes de l'histoire, humanité fictive qui sert de repoussoir aux thuriféraires du progrès. Ce qu'une longue fréquentation de ces trois auteurs m'a appris, c'est qu'ils s'inscrivent au fond dans le même horizon de pensée, qu'ils s'intéressent, chacun à partir de son lieu propre, au même « drame de culture ». Qu'il me suffise pour le moment d'évoquer l'admiration que Dumont portait à Simone Weil, qu'il découvrit alors qu'il était encore étudiant et dont il fit plus tard l'un des témoins d'une *foi partagée*, au sens non confessionnel du terme, au sens du « partage avec les autres [d]es travaux et [d]es responsabilités du monde »⁹. Dans le cas de Hannah Arendt, s'il est vrai que Dumont ne la cite presque jamais¹⁰, je ne puis cependant oublier de l'avoir entendu un jour me dire qu'il la considérait comme rien de moins que le plus grand penseur du XX^e siècle! Dont acte. L'admiration que Dumont vouait à Weil et à Arendt témoigne, à mon avis, de la proximité non seulement intellectuelle, mais éthico-politique entre l'émigré de Montmorency¹¹ et ces deux juives déracinées, avec lesquelles il partageait aussi

chap. III et IV, ainsi que Louis Dumont, *Homo Aequalis I. Genèse et épanouissement de l'idéologie économique*, Paris, Gallimard, 1977, 2^e partie, p. 135-218.

7. C'est ce que Fernand Dumont lui-même croyait: « Drame de l'Occident. Drame du Québec aussi. Il a été vécu ici au cours des transformations rapides de ces dernières années d'une manière si heurtée qu'il pouvait bien susciter mieux qu'ailleurs des questions radicales. De ce point de vue, le Québec est un emplacement privilégié pour réfléchir aux problèmes de l'homme occidental. » (« L'âge du déracinement », *Maintenant*, n°141, décembre 1974, p. 7).

8. À propos des rapports entre celles-ci, voir *Les catégories de l'universel. Simone Weil et Hannah Arendt*, sous la direction de Michel Narcy et Étienne Tassin, L'Harmattan, 2001, et « Amor mundi. Amor dei. Simone Weil et Hannah Arendt », *Théophilyon*, IX, 2, juin 2004.

9. Voir: Dumont, Fernand, « Simone Weil, gardienne du seuil » dans *Une foi partagée*, Montréal, Bellarmin, 1996, p. 182-188 (OC, IV, p. 516-519).

10. À ma connaissance, la seule référence explicite à Hannah Arendt chez Fernand Dumont se trouve dans le texte d'une conférence intitulée « Situation de l'éthique », repris dans Dumont, *Le Sort de la culture*, p. 196 (OC, II, p. 483).

11. Voir les mémoires de Dumont, Fernand *Récit d'une émigration*, Montréal, Boréal, 1997 (OC V, p. 211-451).

bien « cet appétit du monde qui est aussi oubli de soi-même »¹² que le « rêve de la Cité : “un milieu humain dont on n’a pas plus conscience que de l’air qu’on respire” »¹³. À l’instar de Weil, Dumont croyait que « l’enracinement est autre chose que le social »¹⁴ et que la participation des hommes à la culture ne se réduit pas au bon fonctionnement de la *société*, « forme sous laquelle, comme le soulignait de son côté Arendt, on donne une importance publique au fait que les hommes dépendent les uns des autres pour vivre et rien de plus »¹⁵.

Tous les trois témoignent au fond de la même résistance au projet nihiliste de production d’un individu humain sans racines et à « l’idéologie économiste »¹⁶ qui diffuse ce projet à l’échelle du monde. Pour le dire plus positivement, ce qui se perpétue et cherche à se transmettre à travers les hautes figures intellectuelles de Simone Weil, Hannah Arendt et Fernand Dumont, c’est l’interrogation sur ce que nous sommes, une certaine idée de l’homme comme « animal qui parle, qui profère son existence plutôt que de la décrire, et [comme] animal politique, qui imagine avec d’autres son monde plutôt que de s’inscrire dans un milieu »¹⁷. Pour le dire en termes arendtiens, c’est le désir de l’*œuvre* et de l’*action*, de la culture et de la politique, ces deux activités qui, pour correspondre à la « non-naturalité » de l’homme, n’en supposent pas moins son appartenance au monde, son enracinement¹⁸.

Reste toutefois à définir plus précisément le déracinement de la culture. Qu’est-ce qui en fait une « maladie » du corps social et de l’homme lui-même ? Et de quel enracinement, réel ou rêvé, serait-il la négation ?

La maladie du déracinement

Dans *L’enracinement*, son dernier livre qu’elle rédigea à Londres peu de temps avant sa mort, Simone Weil écrivait ceci :

L’enracinement est peut-être le besoin le plus important et le plus méconnu de l’âme humaine. C’est un des plus difficiles à définir. Un être humain a une racine par sa participation réelle, active et naturelle à l’existence d’une collectivité qui conserve vivants certains trésors du passé et certains pressentiments d’avenir. Participation naturelle, c’est-à-dire amenée automatiquement par le lieu, la naissance, la profession, l’entourage. Chaque être humain a besoin d’avoir de multiples racines. Il a besoin de recevoir la presque totalité de sa vie morale,

12. *Ibid.*, p. 11 (OC, V, p. 215).

13. Simone Weil, citée par Dumont, *Une foi partagée.*, p. 184 (OC, IV, p. 517).

14. *Ibid.*

15. Arendt, *Condition de l’homme moderne*, p. 57.

16. Voir Dumont, Fernand, « L’Idéologie économiste », dans *La question sociale hier et aujourd’hui*. Colloque du centenaire de *Rerum Novarum*, Sainte-Foy, Les Presses de l’Université Laval, 1993, p. 305-320.

17. Dumont, Fernand, *L’Anthropologie en l’absence de l’homme*, Paris, Presses universitaires de France, 1981, p. 9 (OC, II, p. 5).

18. Voir Arendt, *Condition de l’homme moderne*, p. 15 et suiv.

intellectuelle, spirituelle, par l'intermédiaire des milieux dont il fait naturellement partie¹⁹.

Dans la terminologie dumontienne, ce dont les hommes ont le plus besoin, c'est d'une *culture première*, de la culture comme *milieu*. Et s'ils en ont besoin, ce n'est pas pour s'y enfermer, mais pour accéder, grâce à elle, à la *culture seconde*, à la culture comme *horizon*²⁰ — à ce que Weil appelle ici la « vie morale, intellectuelle, spirituelle ». Car ce sont les racines qui permettent à l'homme, comme à l'arbre, de s'élever : « Si la culture est un lieu, ce n'est pas comme une assise de la conscience, mais comme une distance qu'elle a pour fonction de créer. »²¹

Mais pourquoi l'enracinement, « peut-être le besoin le plus important [...] de l'âme humaine », serait-il en même temps « l'un des plus difficiles à définir » ? C'est ce que Simone Weil explique négativement, en montrant l'ampleur des ravages causés par le phénomène du déracinement, qui porte atteinte aux « devoirs envers l'être humain » et qu'elle identifie à une véritable maladie du corps social, d'autant plus dangereuse qu'elle s'ignore comme telle :

Le déracinement est de loin la plus dangereuse maladie des sociétés humaines, car il se multiplie lui-même. Des êtres vraiment déracinés n'ont guère que deux comportements possibles : ou ils tombent dans une inertie de l'âme presque équivalente à la mort, comme la plupart des esclaves au temps de l'Empire romain, ou ils se jettent dans une activité tendant toujours à déraciner, souvent par les méthodes les plus violentes, ceux qui ne le sont pas encore ou ne le sont qu'en partie²².

Apparue en Europe, au sein de la civilisation occidentale, la maladie du déracinement se serait ainsi propagée au fil des siècles à l'ensemble du monde, soit sous sa « forme active », comme au Japon ou aux États-Unis, soit sous sa « forme passive », dans les pays qui furent conquis et colonisés par les grandes puissances européennes. Pour Weil, les deux principaux agents de cette contagion sont, d'un côté, l'argent, « le pouvoir de l'argent et la domination économique », de l'autre, « l'instruction telle qu'elle est conçue aujourd'hui », en tant que support d'une culture « dénuée à la fois de contact avec cet univers-ci et d'ouverture vers l'autre monde »²³. À l'œuvre depuis longtemps, ces deux facteurs de déracinement, ces deux « poisons » comme elle les qualifie encore, ont eu pour effet de tarir en l'homme « les

19. Weil, Simone, *L'enracinement. Prélude à une déclaration des devoirs envers l'être humain* (1949), Paris, Gallimard, « Idées », 1973, p. 61.

20. Sur la distinction capitale chez Dumont entre *culture première* et *culture seconde*, voir Dumont, Fernand, *Le Lieu de l'homme. La culture comme distance et mémoire* (1968), Bibliothèque québécoise, 1994 (OC, I, p. 1-159).

21. *Ibid.*, p. 270 (OC, I, p. 156).

22. Weil, *L'enracinement*, p. 66.

23. *Ibid.*, p. 62-64.

besoins de l'âme » et de lui faire perdre son « bien le plus précieux dans l'ordre temporel, c'est-à-dire *la continuité dans le temps* »²⁴.

Le déracinement ne serait donc pas uniquement à comprendre — ainsi que le mot le suggère trop peut-être — comme une aliénation de l'homme par rapport au monde. Ou plutôt cette aliénation-là, spatiale, en quelque sorte, serait coextensive à une autre « dans l'ordre temporel » et par laquelle l'homme en arrive à concevoir son avenir par opposition au passé. Or, écrit encore Weil :

C'est une illusion dangereuse de croire qu'il y ait même là une possibilité. L'opposition entre l'avenir et le passé est absurde. L'avenir ne nous apporte rien, ne nous donne rien ; c'est nous qui pour le construire devons tout lui donner, lui donner notre vie elle-même. Mais pour donner il faut posséder, et nous ne possédons d'autre vie, d'autre sève, que les trésors hérités du passé et digérés, assimilés, recréés par nous. De tous les besoins de l'âme, il n'y en a pas de plus vital que le passé²⁵.

« Digérés, assimilés et recréés par nous », écrit bien Simone Weil, car elle demeure convaincue que « les trésors hérités du passé » ne peuvent être transposés tels quels dans le présent, autrement dit que la tradition ne peut être conservée sans examen critique, sans être purgée des éléments qui, en elle, altèrent l'âme humaine²⁶. Quoi qu'il en soit, quel est précisément ce « besoin de l'âme », ce bien précieux entre tous que l'homme risquerait de perdre en perdant le passé ? Autrement dit, pourquoi la perte du passé serait-elle si tragique pour l'homme ? Et que signifie perdre le passé ? L'homme a-t-il même en lui la possibilité d'une telle perte ?

Fidèle à son style elliptique, qui « procède davantage par fulgurances, voire par provocations », et qui est « réfractaire à la convention qui régit la circulation intellectuelle »²⁷, Weil ne thématise pas ces questions que suscite pourtant sa réflexion sur le déracinement. C'est plutôt du côté d'Hannah Arendt qu'il faut en chercher l'approfondissement.

Dans *Les Origines du totalitarisme*, son premier livre paru en 1951, deux années seulement après la publication posthume de *L'enracinement* de Simone Weil, Arendt se montre aussi consciente que celle-ci des dangers du déracinement. Ainsi écrit-elle que

...la désolation [*loneliness*], fonds commun de la terreur, essence du régime totalitaire [...] est étroitement liée au déracinement et à l'inutilité dont ont été

24. *Ibid.*, p. 131 ; l'italique est de moi.

25. *Ibid.*, p. 71.

26. C'est notamment à partir de la notion de *force*, laquelle a le pouvoir de faire de l'homme une chose, que s'articule la critique de la tradition chez Simone Weil. Voir notamment « L'Iliade ou le poème de la force », dans Simone Weil, *Œuvres*, Quarto, Gallimard, 1999, p. 527-552.

27. Collin, Françoise, « Les deux philosophes et le gros animal », dans Narcy et Tassin, *Les catégories de l'universel. Simone Weil et Hannah Arendt*, p. 37.

frappées les masses modernes depuis le commencement de la révolution industrielle et qui sont devenus critiques avec la montée de l'impérialisme à la fin du siècle dernier et la débâcle des institutions politiques et des traditions sociales à notre époque [...]. Être déraciné, ajoute-t-elle, cela veut dire n'avoir pas de place dans le monde, reconnue et garantie par les autres...²⁸.

Toutefois, ce n'est que quelques années plus tard, dans *Between Past and Future* (*La Crise de la culture*), qu'Arendt s'attachera à définir avec plus de précision — et, comme on le verra un peu plus loin, dans un sens voisin de celui que lui attribue Fernand Dumont — l'enjeu capital du déracinement.

D'abord, Arendt croit nécessaire d'établir une distinction entre passé et tradition. Ce que nous, modernes, avons perdu, souligne-t-elle, ce n'est pas le passé, mais la tradition, c'est-à-dire « notre solide fil conducteur dans les vastes domaines du passé », fil qui « était aussi une chaîne qui liait chacune des générations successives à un aspect prédéterminé du passé »²⁹. Ce fil ne servait pas uniquement à s'orienter dans le passé. En les rattachant à un « aspect prédéterminé du passé », à une origine ayant valeur de modèle pour l'action, la tradition indiquait aussi aux hommes la marche à suivre, elle projetait devant eux un éclairage qui leur permettait d'avancer sans se perdre. Aussi ce qui se trouve compromis avec la rupture du fil de la tradition, c'est la possibilité pour l'homme de se donner un avenir. « Le passé n'éclairant plus l'avenir, l'esprit marche dans les ténèbres. » À cette célèbre déclaration de Tocqueville dans *De la démocratie en Amérique* font écho les paroles d'Hannah Arendt dans *La Crise de la culture* : « Nous sommes en danger d'oubli et un tel oubli — abstraction faite des richesses qu'il pourrait nous faire perdre — signifierait humainement que nous nous priverions d'une dimension, la dimension de la profondeur de l'existence humaine. Car la mémoire et la profondeur sont la même chose, ou plutôt la profondeur ne peut être atteinte par l'homme autrement que par le souvenir. »³⁰

Sans doute ce danger n'est-il qu'un danger, non pas une fatalité. Car, s'il est vrai que la rupture du fil de la tradition met en péril « la profondeur de l'existence humaine », elle renferme aussi pour Arendt une possibilité positive : « Il se pourrait, admet-elle, qu'aujourd'hui seulement le passé s'ouvrît à nous avec une fraîcheur inattendue et nous dît des choses pour lesquelles personne encore n'a eu d'oreilles. »³¹

Dumont ne pense pas autrement. Dans *L'Avenir de la mémoire*, il souligne le potentiel de « libération » que recèle la perte de la tradition, dans la mesure où, n'étant plus déterminé par la tradition, le passé peut alors surgir

28. Arendt, Hannah, *Sur l'antisémitisme*, première partie des *Origines du totalitarisme*, Paris, Seuil, coll. « Points », 1972, p. 227.

29. Arendt, Hannah, *La Crise de la culture* (*Between Part and Future*), Paris, Gallimard, coll. « Folio », 1972, p. 124-125.

30. *Ibid.*, p. 125.

31. *Ibid.*

« avec toute sa puissance d'interrogation »³². Autrement dit, aussi bien pour Arendt que pour Dumont, la détraditionnalisation constitutive de la modernité a une portée ambiguë. Aussi inquiétantes qu'elles soient quant à l'*avenir de la mémoire* et de l'homme lui-même, les ténèbres qui entourent l'esprit moderne, pour évoquer la métaphore tocquevillienne, portent aussi en elles les lueurs indécises d'une aube nouvelle ; elles sont pour l'homme l'occasion de se rafraîchir la mémoire, de se souvenir de ce qu'il est en se réappropriant autrement, plus authentiquement peut-être, son héritage d'humanité. C'est là une possibilité que ni Arendt ni Dumont n'écartent complètement. Il n'en demeure pas moins que c'est l'inquiétude qui prédomine chez eux. Car ce ne sont pas seulement les « trésors hérités du passé » (selon l'expression de Weil) que l'homme risque de perdre avec la disparition d'une tradition « bien ancrée », mais « la dimension du passé » qui donne à l'existence humaine sa « profondeur », une profondeur qu'Arendt assimile, tout comme Dumont, à la mémoire et qu'elle met en opposition avec l'oubli tout court, sans génitif, un oubli dont on peut penser qu'il n'est pas très éloigné chez celle qui fut la plus brillante élève de Martin Heidegger, de l'*oubli de l'être (Seinsvergessenheit)*. Oubli non pas de quelque chose, d'un *étant* en particulier ni même en général. Oubli non pas ontique, mais ontologique ; oubli de la *profondeur* des choses, de leur enracinement dans la « dimension du passé », de leur *dévoilement* comme prenant sa source dans l'Être lui-même. Oubli de ce que Dumont nommera pour sa part, dans *Le Lieu de l'homme*, « l'avènement ».

Ainsi, la maladie du déracinement qu'évoque Simone Weil est peut-être avant tout une maladie de la mémoire, et déjà si avancée chez l'homme contemporain, chez l'homme des « sociétés de changement »³³, que celui-ci en aurait pratiquement perdu la capacité de la diagnostiquer, la faculté de se voir comme un être déraciné.

Le déracinement et l'intellectuel

Mais nous n'en avons pas fini avec Simone Weil. C'est peu dire que celle-ci fût sensible au phénomène du déracinement ; elle en eut une conscience douloureuse. D'où la *mission* tout à la fois spirituelle, sociale et politique qu'elle s'était fixée et qu'elle assignait aux intellectuels, à ceux du moins qui, ne s'étant pas enfermés une fois pour toutes dans leur tour d'ivoire, n'avaient pas perdu tout contact avec la réalité de l'humiliation et du malheur engendrés par la maladie du déracinement, en particulier là où cette maladie

32. Dumont, Fernand, *L'Avenir de la mémoire*, Québec, Nuit blanche éditeur, 1995, p. 23 (OC, II, p. 594).

33. Pour Danièle Hervieu-Léger, « l'un des traits majeurs des sociétés modernes, c'est précisément qu'elles ne sont plus des "sociétés de mémoire", tout entières ordonnées à la reproduction d'un héritage », mais des « sociétés de changement », avec « l'effet dissolvant du changement sur l'évidence (sociale, culturelle et psychologique) de la continuité » (*La Religion pour mémoire*, Paris, Éd. du Cerf, 1993, p. 177).

« est la plus aiguë », dans le prolétariat, dont la condition « est définie avant tout par le déracinement »³⁴. Ce qui ne veut pas dire pour autant que l'intellectuelle issue de la bourgeoisie qu'était Simone Weil se considérât elle-même comme moins déracinée que les ouvriers et ouvrières dont elle s'efforça tant bien que mal de partager la condition. Ce serait même le contraire. Évoquant dans une lettre à l'une de ses anciennes élèves l'expérience de travail en usine à laquelle elle avait décidé de s'astreindre par solidarité avec les ouvriers, elle confiait :

J'ai le sentiment, surtout, de m'être échappée d'un monde d'abstractions et de me trouver parmi des hommes réels — bons ou mauvais, mais d'une bonté ou d'une méchanceté véritable. La bonté surtout, dans une usine, est quelque chose de réel quand elle existe ; car le moindre acte de bienveillance, depuis un simple sourire jusqu'à un service rendu, exige qu'on triomphe de la fatigue, de l'obsession du salaire, de tout ce qui accable et incite à se replier sur soi. De même la pensée demande un effort presque miraculeux pour s'élever au-dessus des conditions dans lesquelles on vit. Car ce n'est pas là comme à l'université, où on est payé pour penser ou du moins pour faire semblant ; là, la tendance serait plutôt de payer pour ne pas penser ; alors, quand on aperçoit un éclair d'intelligence, on est sûr qu'il ne trompe pas.³⁵

À travers ces lignes, Simone Weil n'exprimait pas seulement son propre drame, celui d'une agrégée de philosophie qui avait choisi de vivre authentiquement son engagement chrétien en se plaçant résolument du côté des faibles et des opprimés. Le dilemme apparemment insoluble qu'elle semble ici affronter, et devant lequel elle nous place en tant qu'intellectuels — à savoir : ou bien le « monde d'abstractions », ou bien le monde « des hommes réels » ; ou bien la pensée sans la réalité, ou bien la réalité sans la pensée —, ce dilemme-là n'est pas sans évoquer la disjonction entre culture première et culture seconde que Fernand Dumont décèle au cœur de la culture contemporaine et qui constitue l'enjeu capital de sa théorie de la culture comme distance et mémoire. Dans l'article de 1974 (auquel je me suis déjà référé), non seulement Dumont fait-il, à l'instar de Weil, remonter cette crise à « la destruction des enracinements particuliers », à la « désintégration des cultures », mais il éclaire le nœud du dilemme qui déchirait la philosophe française. Si l'intellectuel moderne se trouve prisonnier du « monde d'abstractions », c'est que, bien loin de pouvoir échapper à la crise de la culture en s'en faisant l'analyste, il est « le plus éclatant symbole » de cette crise, le plus pur produit du déracinement de la culture à l'époque moderne. Mais en même temps, paradoxalement, c'est dans le déracinement lui-même, dans le travail d'abstraction que la culture moderne opère sur elle-même, que réside la possibilité pour l'intellectuel de mettre celle-ci à distance pour l'étudier :

34. Weil, *L'enracinement*, p. 97.

35. Weil, Simone, *La condition ouvrière*, Paris, Gallimard, coll. « Idées », 1964, p. 33.

Car l'étude de cette mutation historique, de cette désintégration des cultures, est contaminée par l'objet de l'analyse. Les intellectuels sont des déracinés (des dé-culturés). Leur statut, leur existence ne sont intelligibles que comme production du déracinement. De leur premier mouvement, les intellectuels répètent cette abstraction de la culture. Comment seraient-ils compétents pour poser le problème de la déculturation, eux qui en profitent tout en constituant son plus éclatant symbole? Justement, pour cette raison. Parce que leur spécialisation dans la parole leur fait mieux ressentir plus que d'autres la distance qui sépare de la culture, des théories inscrites dans la division sociale du travail.³⁶

On le voit: pas plus que pour Simone Weil, l'aptitude de l'intellectuel à poser le problème du déracinement ne va de soi pour Dumont, tant il est vrai que «de leur premier mouvement, les intellectuels répètent cette abstraction de la culture». Plus encore, ils «en profitent», matériellement et symboliquement, le métier d'intellectuel — le fait d'être «payé pour penser ou du moins pour faire semblant», comme le dit si bien Weil — ayant sa condition de possibilité dans le déracinement de la culture, dans ce que Dumont appelle, dans *Le Lieu de l'homme*, «l'érosion moderne des cultures concrètes».³⁷ Aussi, «de leur premier mouvement», les intellectuels ont-ils tout *intérêt* à ce que soient maintenues les conditions du déracinement, puisque ce sont elles qui les font vivre, et en général plutôt bien, tout en leur permettant non seulement d'en tirer des avantages symboliques, de se distinguer de la masse, de la multitude de ceux qui ne savent pas, mais de prétendre les connaître *objectivement*, de connaître les hommes en leur «absence», par-delà ce qu'ils disent d'eux-mêmes.

Que les intellectuels en restent pour la plupart à ce «premier mouvement», c'est ce que Dumont suggère dans son article de 1974, mais qu'il explicitera plus tard, notamment dans *L'Anthropologie en l'absence de l'homme*. Ce qui signifie que, pas plus pour lui que pour Simone Weil, la «raison» qui pousse l'intellectuel à actualiser sa compétence à penser le problème du déracinement, n'est à chercher — pour le dire en termes kantien — dans la raison théorique, dans l'entendement et le savoir; elle relève plutôt de la raison pratique, de l'éthique. Entre «le premier mouvement» par lequel, *répétant* l'abstraction ou l'autoabstraction de la culture, l'intellectuel entérine le déracinement de la culture dans un mode de vie abstrait qui se donne pour l'existence authentique, et le second mouvement, par lequel, *éprouvant* le déracinement, il problématise la distance entre la culture première et la culture seconde — entre ces deux mouvements, donc, intervient, chez Dumont comme chez Weil, une médiation *éthique*, commandée

36. Dumont, «L'âge du déracinement», p. 7.

37. Dumont, *Le Lieu de l'homme*, p. 26-27, note 1 (OC, I, p. 4).

par le souci des *raisons communes*³⁸, par l'idée ou le projet d'une culture nouvelle où la distance ne serait pas abolie, mais « *récapitulé[e]*, pour ainsi dire, dans une prise en charge de la pratique sociale totale ».³⁹

Que Dumont ait jugé, à l'instar de Weil, que cette médiation éthique de l'intellectuel était indispensable à l'édification de cette culture nouvelle, cela ne va pas sans susciter une question cruciale quant au statut de l'intellectuel dans la culture contemporaine et son rapport avec le peuple. Si Weil considérait cette culture nouvelle comme une nouvelle culture *ouvrière* ayant « pour condition un mélange de ceux qu'on nomme les intellectuels — nom affreux, mais aujourd'hui ils n'en méritent pas un plus beau — avec les travailleurs », sa lucidité la forçait cependant à reconnaître qu'« il est difficile qu'un tel mélange soit réel »⁴⁰.

Cette difficulté-là, Dumont l'a bien vue et formulée sous la forme d'une « antinomie fondamentale » : « si on élabore une culture proprement ouvrière, on risque de confirmer le travailleur dans sa situation d'infériorité par rapport aux valeurs sociales privilégiées, c'est-à-dire à la vision explicite du monde propre à la culture bourgeoise ; si, au contraire, on initie l'ouvrier à l'humanisme officiel, on l'aliène de ses conditions concrètes d'existence, de cette vision explicite du monde où se meut sa conscience quotidienne ».⁴¹

Comment dépasser une telle « antinomie fondamentale » ?⁴² Ce dépassement ne peut être qu'une tâche utopique, celle que Dumont assigne à la philosophie telle qu'il la concevait, à savoir de « s'installer carrément dans la distance créée par la culture [...] et chercher inlassablement des réconciliations ».⁴³ Mais utopique ne veut pas dire ici chimérique. Car, pour Dumont, l'utopie est nécessaire à la pensée véritable, pour peu que l'on en fasse un « bon usage ».⁴⁴

38. Voir Dumont, Fernand, *Raisons communes*, Montréal, Boréal, 1985 (OC, III, p. 557-731).

39. Dumont, *Le Lieu de l'homme*, p. 260-261 (OC, I, p. 148).

40. Weil, *L'enracinement*, p. 96.

41. Dumont, *Le Lieu de l'homme*, p. 152 (OC, I, p. 181).

42. Georges Steiner a énoncé en termes poignants cette « antinomie fondamentale » : « En tant que professeur pour qui la littérature, la philosophie, la musique, les arts sont la matière même de la vie, comment puis-je traduire cette nécessité pour moi, en une lucidité morale, consciente des besoins humains, de l'injustice qui rend à ce point possible une si haute culture ? Les tours qui nous isolent sont plus solides que l'ivoire. Je ne connais pas de réponse satisfaisante à cette question. Et cependant il en faut trouver une. Si nous voulons mériter ce privilège de nos passions, tenir dans nos mains ce miracle chaque fois d'un nouveau livre... » (« La haine du livre », *Esprit*, janvier 2005, p. 22).

43. Dumont, *Le Lieu de l'homme*, p. 274 (OC, II, p. 58).

44. Voir Dumont, *L'Anthropologie en l'absence de l'homme*, p. 362 (OC, II, p. 325). Soulignons que cette conception positive de l'utopie défendue par Dumont s'accorde parfaitement avec celle de Simone Weil, pour qui « décrire même sommairement un état de choses qui serait meilleur que ce qui est, c'est toujours bâtir une utopie ; pourtant rien n'est plus nécessaire à la vie que des descriptions semblables, pourvu qu'elles soient toujours dictées par la raison »

Jusqu'ici, je n'ai fait qu'effleurer l'histoire du déracinement, comme s'il s'était agi par-dessus tout de montrer l'intérêt théorique de procéder à une telle histoire. Mais il ne suffit pas de reconnaître formellement le caractère historique du déracinement; encore faut-il retrouver les principales étapes de cette histoire, élaborer une sorte de phénoménologie du déracinement qui fasse un « retour aux choses elles-mêmes », c'est-à-dire aux événements qui ont marqué son développement. Il va sans dire que je ne saurais présenter ici qu'à grands traits cette histoire. J'espère néanmoins pouvoir dégager une dynamique d'ensemble.

Les assises historico-culturelles du cartésianisme

Depuis Heidegger surtout, il est d'usage, du moins en philosophie dite continentale, d'associer le phénomène de l'aliénation de l'homme par rapport au monde à l'avènement de l'humanisme cartésien ou à ce que l'on pourrait appeler, à la suite de Ferdinand Alquié, la découverte métaphysique de l'homme chez Descartes⁴⁵. De ce point de vue, la célèbre formule de la sixième partie du *Discours de la méthode*, d'après laquelle les hommes auraient désormais à se « rendre comme maîtres et possesseurs de la nature », marquerait le commencement du *désenchantement du monde* à l'époque moderne, c'est-à-dire de ce processus par lequel l'homme occidental opère une rupture, épistémologique et métaphysique, entre, d'une part, ce qu'il est, à savoir essentiellement, pour Descartes, une substance pensante (*res cogitans*), et, d'autre part, la nature conçue comme une chose étendue (*res extensa*) dépourvue d'*anima* et tout entière offerte à la connaissance et à la domination scientifico-technique de l'homme, soumise à l'« arraisonnement » (*Gestell*), pour employer la terminologie heideggerienne.

Or, ce n'est rien enlever au génie de Descartes que de souligner que cette « découverte métaphysique de l'homme » ne s'est pas produite *ex nihilo*. L'homme cartésien, qui, après avoir tout remis en doute, non seulement la réalité du monde, mais l'aptitude de la raison à la vérité⁴⁶, s'appuie sur le doute lui-même, sur son indubitabilité, pour rétablir tant bien que mal le pont entre la conscience et le monde — cet homme-là, on peut dire d'une certaine façon qu'il existait bien avant que Descartes n'en fasse la découverte dans ses *Méditations*: c'est le bourgeois apparu des siècles auparavant et à

(Weil, Simone, *Réflexions sur les causes de la liberté et de l'oppression sociale*, Paris, Gallimard, Folio/Essais, [1955] 1998, p. 18).

45. Alquié, Ferdinand, *La découverte métaphysique de l'homme chez Descartes*, Paris, Presses universitaires de France, 1950.

46. Dans *Condition de l'homme moderne*, Arendt a montré que le doute chez Descartes atteint le fondement même de la raison humaine en vertu de « l'hypothèse d'un esprit malin, d'un Dieu trompeur » dont « la magie diabolique [...] serait d'avoir fait une créature douée d'une notion du vrai, et de lui avoir donné en même temps des facultés telles qu'elle serait à jamais incapable d'atteindre la moindre vérité, incapable d'avoir jamais la moindre certitude » (Arendt, *Condition de l'homme moderne*, p. 312).

qui la philosophie cartésienne conférait en quelque sorte ses lettres de noblesse. Régine Pernoud l'a bien vu dans le cas de la bourgeoisie française, en un diagnostic que l'on pourrait étendre à la bourgeoisie occidentale dans son ensemble :

En fournissant à la bourgeoisie française la base philosophique qui lui manquait encore, Descartes allait avoir une énorme influence sur son évolution. Elle tendait à se débarrasser de coutumes dont beaucoup étaient antérieures à sa propre existence : Descartes justifiait le rejet du passé, préconisait même d'en faire table rase si l'on voulait parvenir à la vérité ; elle ne se fiait, consciemment ou non, qu'à sa raison : Descartes enseignait une philosophie strictement rationnelle ; elle se méfiait instinctivement de tout ce qui ne pouvait pas se compter ou se formuler de manière évidente : Descartes appliquait une méthode mathématique à tout effort de connaissance. De sa doctrine, elle devait retirer l'habitude de juger tout acte d'après des principes déterminés à l'avance, de se conformer à la théorie plus qu'à l'expérience, ou plutôt de soumettre celle-ci à celle-là.⁴⁷

Le point de vue de Pernoud ne revient pas à soutenir, à l'instar des marxistes d'autrefois, que la philosophie cartésienne ne serait que le produit ou le « reflet » de quelque infrastructure économique. De même serait-il simpliste de ne voir en Descartes que le porte-parole d'une classe montante, le représentant des intérêts « objectifs » de la bourgeoisie. Reste que les idées ne tombent pas du ciel et que celles d'un philosophe, quel qu'il soit, ne sont jamais indifférentes à l'époque et au milieu où il a vécu. Pareil jugement risque cependant de confiner au truisme, aussi longtemps que l'on n'a pas précisé la nature du rapport qu'en l'occurrence la philosophie cartésienne entretient avec la société et la culture de son temps. Là-dessus, une formule de Fernand Dumont paraît éclairante : « La philosophie emprunte à la culture pour faire voir en celle-ci le mouvement de transcendance qu'elle comporte déjà. » Et Dumont de prendre soin d'ajouter qu'« il ne s'agit pas d'un *conditionnement* par la culture, mais de la question où le philosophe thématise, comme question de culture, ce qui devient pour lui question de l'Être ».⁴⁸

Quelle serait donc la « question de culture » que thématise Descartes ? De quel « mouvement de transcendance » propre à la culture, le cartésianisme serait-il l'expression philosophique ? Que « la science naissante et les embarras de la foi alimentent l'itinéraire cartésien », comme Dumont le souligne au même endroit, cela est indéniable. Mais, plus profondément encore, me semble-t-il, la « question de culture » que Descartes transpose sur le plan de l'être, c'est celle du déracinement de la culture à l'époque moderne, c'est-à-dire, en termes dumontiens, « l'élargissement du fossé entre culture

47. Pernoud, Régine, *Les Origines de la bourgeoisie*, Paris, PUF, coll. « Que sais-je ? », 1956, p. 107.

48. Dumont, *L'Anthropologie en l'absence de l'homme*, p. 88 (OC, II, p. 78).

première et culture seconde », ⁴⁹ entre la culture comme milieu et la culture comme horizon. De cet élargissement témoigne exemplairement la philosophie cartésienne, fondée comme on le sait sur le dualisme du corps et de l'esprit, sur une dissociation déjà à l'œuvre dans la société où Descartes évolue et qu'il *transpose* philosophiquement, c'est-à-dire — ainsi que Pernoud le fait observer dans le texte précité — qu'il la justifie *sans jamais l'interroger*. Bref, comme le dit encore Dumont, l'intellectuel René Descartes refait métaphysiquement le monde des valeurs comme le bourgeois de son temps refait empiriquement le monde du pouvoir, le statut des deux mondes « n'étant [plus] appuyé sur un ordre social intangible ». ⁵⁰

Encore une fois, il n'entre pas dans le projet de cet article de rappeler en détail la longue histoire de cet élargissement, de ce déracinement progressif de la culture. Je me bornerai ici à en souligner les principales étapes à partir de son foyer d'origine médiéval.

La société féodale et la terre

Il faut, en effet, remonter loin en arrière pour saisir l'origine de notre conception moderne du monde.

À la fin du premier millénaire, après des siècles de bouleversements sociaux consécutifs aux invasions barbares puis musulmanes, l'Europe occidentale semble avoir atteint un état de stabilité et d'équilibre dans un nouveau type d'organisation sociale et politique : le régime féodal. Apparu dans le royaume franc dès le IX^e siècle, le système féodal, avec sa structure d'autorité hiérarchique (de l'empereur au suzerain, du suzerain au vassal, du vassal au serf) et sa division du travail en trois ordres (le seigneur qui gouverne et protège son domaine, le clergé qui prie et instruit et le paysan et l'artisan qui assurent les nécessités de la vie matérielle) ⁵¹, imposera peu à peu son modèle — susceptible de connaître diverses variantes — à la majeure partie de l'Europe, créant des domaines plus ou moins étendus peuplés par des populations essentiellement rurales. Entre ces différents domaines, ou *fiefs*, qui forment, selon le mot de Régine Pernoud, une sorte de « marketerie », les échanges sont peu nombreux, la vie économique se déroulant dans le monde quasiment autarcique du domaine seigneurial, où la « richesse » — s'il convient d'utiliser ce mot (j'y reviendrai) — réside dans la terre, et non dans l'argent.

C'est la terre qui constitue leur richesse ; elle est l'unique source de subsistance et, partant, chacun exerce sur elle des droits propres à lui assurer cette subsistance : droits différents, répartis selon une hiérarchie bien déterminée, en des

49. Dumont, *Récit d'une émigration*, p. 155 (OC, V, p. 348-349).

50. Dumont, *Le Lieu de l'homme*, p. 180 (OC, I, p. 99).

51. Voir Duby, Georges, *Les trois ordres ou l'imaginaire du féodalisme*, Paris, Gallimard, 1978. Duby s'inspire de la théorie de Georges Dumézil sur la tripartition indo-européenne des fonctions.

termes fixés par la coutume du lieu. Or ce qui caractérise avant tout ces droits, aussi bien que leur interdépendance, c'est leur lien avec la terre, avec le *fief* qui a donné son nom à la féodalité. Aux deux échelons extrêmes de la hiérarchie, une même obligation : ne pas quitter la terre ; le serf n'a pas le droit de la désert, le seigneur n'a pas le droit de la vendre. Entre les deux, une foule de conditions différentes, qui toutes présentent pourtant ce trait commun de maintenir des rapports plus ou moins étroits entre l'homme et la terre.⁵²

Le serf qui donne au seigneur, en échange de sa protection, une quote-part de sa récolte et des journées de travail est-il le propriétaire de la terre qu'il cultive ? Tout dépend de ce que l'on entend ici par *propriété*. Si l'on prend le terme dans son acception moderne, en identifiant la propriété avec la fortune privée et l'accumulation individuelle des richesses, il est évident que le serf, qui ne peut ni vendre ni échanger sa terre, n'en est pas le propriétaire. Mais le seigneur ne l'est pas non plus, tenu « à la fois par la coutume qui lui impose des obligations précises vis-à-vis de ses subordonnés, et par l'autorité de son suzerain auquel il doit rendre compte de ses actes ».⁵³ Plutôt que son propriétaire, le seigneur est une sorte de « fiduciaire » de la terre, administrant un domaine dont il n'a pas la libre disposition, qu'il ne peut ni vendre ni échanger, et n'est donc pas susceptible de se transformer en un bien mobilier. Comme le souligne Pernoud, « le régime de la terre à l'époque féodale, ce n'est pas la propriété, mais l'usage ».⁵⁴

Il est manifeste que Pernoud tient à réserver le terme de « propriété » à ce que celle-ci est devenue à l'époque moderne, à savoir une valeur d'échange, un bien que l'on achète et que l'on vend, autrement dit un moyen d'enrichissement. De la propriété ainsi entendue, et qui correspond à ce que Hannah Arendt appelle « l'équation moderne » qui pose la propriété comme identique à la richesse⁵⁵, Pernoud se veut soucieuse de distinguer la *possession*, comme le fait du reste le dictionnaire qui du verbe « posséder » donne la définition suivante : « Avoir quelque chose à sa disposition de façon effective et généralement exclusive (qu'on en soit ou non propriétaire) » (*Le Petit Robert*).

Ici, le sens commun s'insurge : posséder quelque chose, n'est-ce pas en avoir la propriété ? La définition du dictionnaire évoque peut-être, implicitement, la persistance d'une conception prémoderne de la propriété en tant que place concrète dans le monde, une conception à laquelle ferait écho l'attachement du paysan à sa terre, ce besoin « archaïque » d'enracinement qu'il arrive encore aux citadins que nous sommes d'éprouver... « Le besoin

52. Pernoud, Régine, *Histoire de la bourgeoisie en France*, tome I : *Des origines aux temps modernes*, Paris, Éditions du Seuil, 1960, p. 23.

53. Pernoud, *Les Origines de la bourgeoisie*, p. 12.

54. Pernoud, *Histoire de la bourgeoisie en France*, tome I, p. 24. « Jusque vers le XVI^e siècle, et plus tard encore, précise Pernoud, la notion de propriété avait eu moins d'importance que celle de possession » (Pernoud, *Les Origines de la bourgeoisie*, p. 38).

55. Cf. Arendt, *Condition de l'homme moderne*, p. 72.

d'enracinement, chez les paysans, a d'abord la forme de la soif de propriété. C'est vraiment une soif chez eux, et une soif saine et naturelle », ⁵⁶ osait écrire Simone Weil, consciente que sa défense de la propriété allait à l'encontre tant du marxisme que du capitalisme. Car, contrairement à une opinion encore assez largement répandue, le capitalisme ne se distingue pas du marxisme en ce qu'il serait le gardien de la propriété. « Ce que les temps modernes ont défendu avec tant d'ardeur, ce n'est pas la propriété en soi, remarque à juste titre Arendt, c'est l'accroissement effréné de la propriété, ou de l'appropriation; contre tous les organes qui eussent maintenu la permanence "morte" d'un monde commun, ils ont lutté au nom de la vie, de la vie de la société. » ⁵⁷

Or, c'est précisément avec cette « permanente "morte" » que voudra rompre le bourgeois médiéval, ce nouveau type d'homme né au sein même de la société féodale et qui, peu à peu, au fil des siècles, en minera les fondements. Mais comment la bourgeoisie est-elle née ? D'où vient le bourgeois, ce personnage appelé à une si longue et si brillante carrière ? Et comment, de simple figurant qu'il était au commencement, est-il parvenu, au ^{xvii}^e siècle, à décrocher le premier rôle, celui du gentilhomme dans une pièce de Molière, avant de devenir un siècle et demi plus tard l'acteur principal de l'histoire moderne ?

Un nouveau type d'homme: le bourgeois

L'apparition du bourgeois, sous les traits du *mercator*, du marchand, s'inscrit dans le cadre de la renaissance du commerce dont l'Europe fut le théâtre au ^{xi}^e siècle. Plusieurs facteurs concourent à ce réveil du commerce, notamment le progrès des techniques agricoles et l'amélioration du rendement des terres cultivées, lesquels entraîneront un essor démographique tel que beaucoup n'auront d'autre choix que de renoncer aux métiers de la terre pour se consacrer au travail artisanal et au commerce.

Ainsi, pour le dire de façon trop sommaire, va se former, à la fin du Moyen Âge, une nouvelle catégorie d'hommes dont le besoin essentiel n'est plus la stabilité, mais la mobilité⁵⁸; des hommes qui tirent leur subsistance non plus des produits de leur travail, mais de l'échange de biens qu'ils n'ont pas eux-mêmes produits et du maniement de l'argent. Dans une société dominée par la doctrine morale de l'Église, qui éprouve pour le commerce

56. Weil, *L'enracinement*, p. 109.

57. Arendt, *Condition de l'homme moderne*, p. 124.

58. « Ceux qui sont à l'origine du commerce d'économie, ceux qui fondent les cités commerçantes, sont, écrit Pierre Manent, des exclus, des exilés, des réfugiés; ils n'ont plus de territoire pour subsister. Ce n'est pas un nouveau territoire qu'ils s'approprient maintenant; ils mettent le pied, *in extremis*, sur un récif. L'activité commerciale a ceci de singulier que précisément elle n'a pas, et n'a pas besoin, de territoire propre. Par le moyen du commerce, c'est le monde entier qui devient le territoire des rescapés. » (Manent, Pierre, *La Cité de l'homme*, Paris, Fayard, 1994, p. 60.)

et, plus encore, pour l'usure, une véritable répulsion, c'était là, à n'en point douter, une grande nouveauté. Aussi était-il inévitable qu'avec l'augmentation de leur nombre et de leur fortune ces hommes se heurtassent, parfois violemment, à l'autorité de l'Église ainsi qu'au pouvoir seigneurial, qui voit d'un mauvais œil la montée en puissance de ces marchands que, dès le milieu du XI^e siècle, l'on commence peu à peu à appeler *burgenses*, en référence au lieu, au *burg*, où ils se fixent à la mauvaise saison, quand les routes deviennent impraticables. Bientôt, non seulement ces « bourgeois » n'auront plus besoin de la protection du seigneur pour assurer leur subsistance, mais ils s'accommoderont de plus en plus difficilement des limitations sociales et juridiques que leur impose le cadre féodal des Trois Ordres. Aussi chercheront-ils à s'en affranchir en se procurant une nouvelle sécurité, en s'unissant par des serments communs, que l'on appellera *communes*.

Ainsi peut-on expliquer, très sommairement, la naissance des communes aux XI^e et XII^e siècles, ce régime urbain adapté aux besoins d'hommes qui vivent essentiellement de la transformation, de l'échange et de la circulation des produits. Le mouvement communal amorce une logique nouvelle de l'action, une dynamique économico-sociale qui définit « l'esprit » même de l'Occident moderne et de la classe qui s'en voudra l'incarnation : la bourgeoisie. Quitte à me répéter, celle-ci n'est pas sortie tout armée de l'histoire : elle s'est faite elle-même pour ainsi dire, mais lentement, *progressivement*, au fil des siècles, en parasitant, selon le mot de Braudel, la noblesse, en réduisant peu à peu son aire d'action sociale et politique. Avec les communes, des hommes qui étaient pour ainsi dire des voyageurs de commerce, des marchands itinérants, vont se donner un cadre social correspondant à leurs besoins et à l'esprit protocapitaliste qui les anime :

Une mentalité nouvelle se met en place, celle, en gros, du premier capitalisme encore hésitant d'Occident, ensemble de règles, de possibilités, de calculs, art à la fois de s'enrichir et de vivre. Jeu aussi et risque : les mots clefs de la langue marchande, *fortuna*, *ventura*, *ragione*, *prudenza*, *sicurtà*, délimitent les risques contre lesquels il faut se prémunir. Bien sûr, il n'est plus question de vivre au jour le jour à la façon des nobles, en haussant ses recettes tant bien que mal au niveau de ses dépenses, celles-ci menant le bal. Ensuite, advienne que pourra ! Le marchand sera économe de son argent, calculera ses dépenses selon ses revenus, ses investissements d'après leur rapport. Le sablier est renversé dans le bon sens. Il économisera aussi son temps : déjà un marchand de dire *chi tempo ha e tempo aspetta, tempo perde*. Traduisons abusivement, mais logiquement : *Time is money*.⁵⁹

Pour abusive qu'elle soit peut-être, cette traduction n'en a pas moins le mérite d'attirer l'attention sur ce qui constitue, comme je l'ai évoqué précédemment, l'un des aspects primordiaux du déracinement en train de s'opérer,

59. Braudel, Fernand, *Civilisation matérielle, économie et capitalisme*. Tome I : *Les structures du quotidien : le possible et l'impossible*, Paris, Armand Collin, 1979, p. 452-453.

à savoir le nouvel intérêt porté au temps. « Le capitalisme, écrit Benedict Anderson, déracinait également les gens dans une dimension : celle du temps. Dès le dernier quart du XVIII^e siècle, l'Europe produisait des horloges par centaines de milliers, et au cours du siècle suivant ce temps mécanique et artificiel devait rapidement évincer tous les anciens systèmes de calcul, à travers les mécanismes du travail coordonné en usine, les horaires de chemin de fer et l'incessante production en série des journaux ».⁶⁰ À première vue, cette préoccupation pour le temps tranche avec ce que Marc Bloch décrit comme la « vaste indifférence au temps » qui était l'attitude des hommes du Moyen Âge⁶¹. Mais l'homme médiéval n'était pas à proprement parler indifférent au temps ; il subordonnait plutôt les événements temporels à un autre temps, à ce que Fernand Dumont appelle le temps de l'avènement.

En somme, le temps devient, à l'époque moderne, l'objet d'une nouvelle appréhension. Citant au premier chapitre de *L'Éthique protestante et l'esprit du capitalisme* un texte de Benjamin Franklin qui débute par « Souviens-toi que le *temps*, c'est de l'*argent* », Max Weber y voit un « document de cet "esprit", dans sa pureté presque classique », et qu'il rattache à l'« éthique particulière » du protestantisme ascétique d'obéissance calviniste, lui-même issu de l'ascétisme monastique médiéval⁶². Cette explication, Marcel Gauchet la juge un peu courte, « l'esprit du capitalisme » résultant à son avis d'un « immense mouvement souterrain »⁶³ dont l'éthique protestante ne représente elle-même que la « fraction émergée ». « C'est, soutient-il, sur fond d'un système de civilisation déjà lui-même profondément original du point de vue de l'espace et du temps que s'enlève la grande valorisation moderne de l'activité. »

La révolution moderne et la perte du monde

Quelle est la condition *sine qua non* de cet « immense mouvement souterrain », de ce lent surgissement d'un « système de civilisation profondément original du point de vue de l'espace et du temps » ? Selon Dumont, ce mouvement irrépressible suppose « la destruction d'un système où le sujet trouvait auparavant sa place et sa vocation », de sorte que, ajoute-t-il, « les querelles bien connues sur l'influence du calvinisme sur le capitalisme apparaissent un peu vaines. Rien à chercher ici [précise-t-il à l'instar de Gauchet]

60. Anderson, Benedict, *L'imaginaire national. Réflexions sur l'origine et l'essor du nationalisme*. Traduit de l'anglais par Pierre-Emmanuel Dauzat, Paris, La Découverte et Syros, 2002, p. 11.

61. Cité par Le Goff, *La civilisation de l'Occident médiéval*, p. 148.

62. C'est, écrit Weber, l'« un des postulats fondamentaux de toute ma thèse : la Réforme a fait sortir du monastère ascétisme rationnel chrétien et vie méthodique pour les mettre au service de la vie active dans le monde » (Weber, Max, *L'Éthique protestante et l'esprit du capitalisme*, Paris, Plon, 1964, p. 148, note 80).

63. Gauchet, Marcel, *Le désenchantement du monde. Une histoire politique de la religion*, Paris, Gallimard, 1985, p. 99-100.

d'une causalité où puisse se marquer nettement une priorité d'un secteur de l'action sur l'autre ».⁶⁴ Dans les mêmes pages des *Idéologies* auxquelles je me réfère ici, Dumont souligne que la décomposition du système médiéval, de la vision médiévale du monde, impliquait une dissociation progressive du sujet et de son espace, de la conscience et du milieu, lesquels, dans les sociétés anciennes, « tiraient leur consistance respective de leurs empiètements mutuels ». Bref : « L'ancien milieu était tout ensemble, travail et signification. Une fois détruit ce syncrétisme, ce sont des figures distinctes, et même antinomiques, qui se prêtent à la rationalité du travail et à la quête du sens ».⁶⁵

La destruction de ce syncrétisme va en effet ouvrir peu à peu un espace de questions qui vont elles-mêmes, au fil des siècles, susciter de nouvelles réponses, lesquelles impliquent selon Dumont une reconstruction de la culture :

Cela apparaît d'abord, dès le Moyen Âge, dans les procédés de destruction des frontières et des obligations consacrées par la culture traditionnelle. Le bourgeois obtient la liberté de circuler, l'exemption des corvées et des octrois. Il exige des tribunaux de commerce différents des tribunaux civils et ecclésiastiques plus lents et forcément inspirés par les coutumes et les statuts anciens. Dans le même sens, il contribue à restaurer le droit romain, rationnel, abstrait au détriment du droit coutumier plus concret et plus près des genres de vie particuliers. Plus avant, le bourgeois libère progressivement les forces latentes de la production et de l'économie, ce domaine par excellence du calcul et de l'empirisme. La propriété est déliée des devoirs attachés traditionnellement aux fonctions sociales. De cette dénudation de la réalité empirique peut surgir l'individu rendu à sa liberté d'initiative et à sa volonté de puissance. Les coordonnées de l'action deviennent plus mobiles ; l'intérêt se déplace de la terre aux biens meubles et à l'argent ; un marché des valeurs, avec la possibilité d'une transmutation infinie des biens, remplace lentement les anciennes qualifications concrètes des hommes et des choses.⁶⁶

Trouvant sa condition de possibilité dans (pour prendre encore une fois les mots d'Hannah Arendt) « la distance que l'homme met entre lui et le monde, autrement dit l'aliénation par rapport au monde »⁶⁷, la « dénudation de la réalité empirique » qu'évoque ici Dumont, voilà ce que la technique traditionnelle rend, elle, impossible. Car, si « la tradition n'est pas synonyme

64. Dumont, *Les Idéologies*, Paris, PUF, p. 160, note 1 (OC, I, p.644).

65. *Ibid.*, p. I 61 (OC, I, p. 645). La même idée se retrouve chez Rémi Brague, pour qui, dans les sociétés antiques et médiévales, « il n'y a donc pas, d'un côté, un monde physique vide de "valeurs" et, de l'autre, des "valeurs" sans enracinement dans la réalité sensible. L'idée tant rebattue des "valeurs" est peut-être elle-même issue de la séparation que la cosmologie antio-médiévale rend impossible ». (Brague, Rémi, *Le Règne de l'homme*, Paris, Gallimard, 2015, p. 176). Que la notion moderne de « valeurs » soit elle-même issue de la séparation du public et du privé, témoignant par là de « l'érosion des cultures concrètes », c'est ce que Dumont lui-même affirme dans une note au début du *Lieu de l'homme*, p. 26-27, note 1 (OC, I, p. 4).

66. Dumont, *Le Lieu de l'homme*, p. 164 (OC, I, p. 88-89).

67. Arendt, *Condition de l'homme moderne*, p. 283, note 1.

de répétition mécanique », si elle est même « en mouvance continue », il n'en demeure pas moins que l'homme traditionnel « est un empiriste à court terme » et que « l'horizon de l'action, *le long terme*, est laissé à la tradition », « la technique, le travail, la lutte contre la rareté n'[ayant] pas assez de portée pour contester la tradition et rendre l'homme à la nudité de sa conscience, d'une conscience qui serait aux prises avec les dures nécessités d'instaurer le sens ». ⁶⁸

Cette contestation de la tradition s'est bien sûr étalée sur plusieurs siècles, se consolidant au fur et à mesure de ses empiètements⁶⁹. Ce qui n'empêche pas Dumont de la qualifier de véritable « révolution par laquelle la société empirique a pris la première place par rapport à la société idéale ». Celle-ci, « au lieu d'être accueillie comme un avènement », deviendra « une tâche à poursuivre ». ⁷⁰

Aussitôt une question surgit : en quoi cette « dénudation de la réalité empirique » constitue-t-elle un déracinement ? Ne devrait-on pas, au contraire, y voir la découverte ou la reconnaissance par l'homme de ses racines terrestres, sa réconciliation, si longtemps différée par « l'aliénation religieuse », avec sa condition d'habitant de la terre ? Si, comme Dumont lui-même insiste, les valeurs du bourgeois n'ont plus « la forme concrète et stable d'une société superposée à celle de la vie empirique », si « la bourgeoisie dépouille les comportements du revêtement des coutumes », si, avec elle, « les situations empiriques », au lieu « d'être ramenées à des fonctions déterminées par un foyer collectif de modèles et d'idéaux », « reprennent leur autonomie », alors ne devrait-on pas en conclure, en toute logique, que, bien loin d'amorcer un processus de déracinement, le bourgeois médiéval est celui qui, en s'affranchissant de la tutelle religieuse et en s'engageant résolument dans le monde, s'enracine plus qu'aucun autre type d'homme ne l'avait fait avant lui ?

S'enraciner : il est vraisemblable que ce fut là l'intention plus ou moins consciente du bourgeois médiéval, cet ancêtre de l'homme moderne. Mais pour dénuder la réalité empirique, pour en dégager la logique immanente, pour en décomposer et en recomposer les éléments, il a d'abord fallu la soustraire aux coutumes et aux traditions qui la recouvraient et lui conféraient a priori une signification. « À l'homme, la signification de l'univers vient de l'extérieur, de l'enchantement des symboles naturels et de ce prodigieux stock social de savoir que sont les coutumes [...] la technique n'a pu donner lieu à une extension prodigieuse de la connaissance analytique qu'en

68. Dumont, Fernand, *La Dialectique de l'objet économique*, Paris, Anthropos, 1970, p. 274 et 275 (OC, I, p. 333 et 334).

69. Karl Polanyi a bien décrit de tels empiètements dans le cas exemplaire de l'Angleterre à partir du mouvement des « enclosures », qui apparaît au XVI^e siècle, jusqu'à la Révolution industrielle dont les « améliorations causèrent des ravages sans précédent dans l'habitation du petit peuple » (p. 67). Polanyi, Karl, *La Grande Transformation*, Paris, Gallimard, 1983. Voir en particulier la Deuxième partie, I, 3 : « Habitation contre amélioration », p. 59-70.

70. Dumont, *Le Lieu de l'homme*, p. 163 (OC, I, p. 88).

se dissociant de cette autre connaissance spontanée, symbolique surtout celle-là, par laquelle le monde a d'emblée un sens pour l'homme. »⁷¹

C'est à cette dissociation que va s'employer au fil des siècles, lentement et opiniâtement, le bourgeois, qui, loin de se réconcilier avec le monde tel qu'il lui est donné, avec un monde qui « a d'emblée un sens », en sera plutôt le grand désenchanteur ; et, s'il le désenchante, s'il en conteste le sens premier, c'est pour en faire un projet⁷² — ce que Hannah Arendt appelle un « *processus* », qui « ne peut continuer qu'à condition de ne laisser intervenir ni durabilité ni stabilité de ce monde, et d'y réintroduire de plus en plus vite toutes les choses de ce monde, tous les produits du processus de production ». ⁷³Bref, selon Dumont :

L'histoire de la bourgeoisie occidentale fut d'abord, en effet, la délimitation progressivement élargie d'une aire historique où, plutôt que d'être accueillie comme un avènement, la culture seconde devenait une tâche à poursuivre [...]. Progressivement, le monde cesse d'être un donné ; il n'est plus suspendu à quelque double de lui-même où les situations et les actions prenaient auparavant leur sens. Le monde est chose à faire et, les valeurs étant devenues évanescences, le pouvoir peut s'exercer à partir de sa seule initiative.⁷⁴

Autrement dit, « la dénudation de la réalité empirique », qui est la condition fondamentale du développement de la science et de la technique modernes, n'est possible, comme l'a si fortement souligné Hannah Arendt, qu'à la condition que « l'homme sacrifie son monde et son appartenance-au-monde », ⁷⁵ autrement dit la culture telle qu'il l'a reçue. « En s'émancipant, c'est de la culture que la technique s'éloigne », affirme Dumont.⁷⁶

L'invention du télescope et la découverte du point d'appui d'Archimède

Quand cette émancipation s'est-elle réalisée ? Quand l'homme a-t-il sacrifié son monde et son appartenance-au-monde ? Quand est-il devenu à proprement parler *moderne* ? Les pages qui précèdent tendent à montrer que le devenir moderne de l'homme s'est accompli sur une très longue durée, que le déracinement de la culture remonte loin en arrière, aussi loin que dans le mouvement communal des XI^e et XII^e siècles. Néanmoins, il est difficile d'ad-

71. *Ibid.*, p. 121 et 122 (OC, I, p. 62 et 63).

72. Selon Rémi Brague, la notion de projet serait l'une des plus décisives de la modernité : « Le projet entraîne un rejet. Il déverse ce qu'il expulse dans la catégorie de "Moyen Âge", vide et voulue comme telle, poubelle universelle, toujours ouverte à de nouveaux contenus qui, même apparus pendant la modernité, seront dénoncés comme marquant le pas par rapport au projet, et donc comme des rémanences "médiévales". » (Brague, *Le Règne de l'homme*, p. 13.)

73. Arendt, *Condition de l'homme moderne*, p. 288.

74. Dumont, *Le Lieu de l'homme*, p.163 et 165 (OC, I, p. 88 et 89).

75. Arendt, *Condition de l'homme moderne*, p. 288. « L'accroissement du pouvoir de l'homme sur les choses, écrit encore Arendt, vient [...] de la distance que l'homme met entre lui et le monde, autrement dit de l'aliénation par rapport au monde », p.283, note 1.

76. Dumont, *L'Anthropologie en l'absence de l'homme*, p. 222 (OC, II, p. 199).

mettre que tout était joué dès cette époque lointaine et que la tendance que l'on peut déceler, aussi lourde qu'elle nous paraisse rétrospectivement, fut dès lors irréversible. C'est sans doute en partie pourquoi Hannah Arendt — convaincue par ailleurs que « ce ne sont pas les idées [mais] les événements qui changent le monde »⁷⁷ — invoque trois événements survenus au seuil de l'époque moderne et qui en auraient fixé le caractère définitif, à savoir 1) la découverte de l'Amérique et l'exploration du globe qui s'ensuivit; 2) la Réforme qui, en expropriant les biens ecclésiastiques et monastiques, amorça le double processus de l'expropriation individuelle et de l'accumulation de la richesse sociale; 3) l'invention du télescope et la science nouvelle qu'elle inaugure et selon laquelle la nature terrestre est appréhendée du point de vue de l'univers⁷⁸.

Parmi ces trois événements, c'est le dernier qui, selon elle, aurait été de loin le plus décisif. « Comme la naissance dans la crèche, qui ne signifiait pas la fin de l'Antiquité, mais le commencement d'une chose si parfaitement nouvelle que rien ni peur ni espérance, ne pouvait la faire prévoir, ces premiers regards jetés sur l'univers au moyen d'un instrument à la fois adapté au sens de l'homme et destiné à leur dévoiler ce qui aurait dû à jamais leur échapper, allaient créer un monde entièrement neuf et déterminer le cours d'autres événements qui, avec plus de bruit, donneraient naissance à l'époque moderne. »⁷⁹ Cette primauté qu'Arendt accorde à la découverte du télescope semble d'ailleurs corroborée par Alexandre Koyré. En effet, ce dernier, dans l'avant-propos de son célèbre ouvrage sur le passage du « monde clos à l'univers infini » (*From the Closed World to the Infinite Universe*), fait observer que, par-delà tous les jugements que l'on a pu porter pour caractériser la révolution ou la crise du XVII^e siècle en Europe, celle-ci procède d'« un processus plus profond et plus grave, en vertu duquel l'homme [...] a perdu sa place dans le monde ou, plus exactement peut-être, *a perdu le monde même* qui formait le cadre de son existence et l'objet de son savoir, et a dû transformer et remplacer non seulement ses conceptions fondamentales, mais jusqu'aux structures mêmes de sa pensée ».⁸⁰

Mais comment l'homme est-il arrivé à faire le deuil de sa place dans le monde ? Comment a-t-il pu échapper au désespoir où risquait de le plonger le « silence éternel de ces espaces infinis » qui soulevait l'effroi de Blaise Pascal ? Comment fut résolu — si tant est qu'il le fut vraiment — le problème lié à la découverte du point d'Archimède, à savoir que « ce point hors de la Terre fut trouvé par une créature terrestre, qui s'aperçoit qu'elle vit dans un monde non seulement différent, mais sens dessus dessous (*topsy-turvy*) dès

77. Arendt, *Condition de l'homme moderne*, p. 307.

78. Voir *Ibid.*, p. 279 et suiv.

79. *Ibid.*, p. 290.

80. Koyré, Alexandre, *Du monde clos à l'univers infini*, Paris, Gallimard, [1957] 1973, p. 10-11; l'italique est de moi.

qu'elle essaie d'appliquer aux réalités de son environnement sa conception universelle du monde »?⁸¹ Bref, comment, et par quoi, l'homme a-t-il remplacé ses conceptions fondamentales du monde et les structures mêmes de sa pensée, pour devenir, pour le meilleur et pour le pire, un homme moderne? Selon Arendt, c'est Descartes qui trouva la solution au problème posé par la découverte du point d'Archimède, en transportant celui-ci dans l'homme lui-même, en choisissant « comme repère suprême le schéma de l'esprit humain qui se donne réalité et certitude à l'intérieur d'un cadre de formules mathématiques qu'il produit lui-même ».⁸² Ainsi, sans changer de place, tout en demeurant une créature terrestre, l'homme moderne de Descartes en vient à occuper un point d'appui universel, un point qui n'est pas un point réel dans l'espace, mais un lieu idéal qui lui permet de se dédoubler et de se voir, de s'abstraire en esprit de son lieu naturel et d'intervenir sur lui et sur sa propre condition d'existence terrestre.

Pourtant, un siècle avant Galilée et Descartes, donc avant même la révolution scientifique moderne, Nicolas Machiavel n'avait-il pas adopté, par rapport à la Cité politique, une semblable distanciation aliénante, cette position épistémologique spécifiquement moderne?⁸³ Et qu'est-ce qui a déterminé Machiavel lui-même à adopter une telle position? « Au début des temps modernes, il a fallu, selon Dumont, que s'instaurent des attitudes particulières envers le monde pour qu'un nouvel univers d'intelligibilité, un nouveau sujet épistémique prennent place et légitimité. Par la suite, les grandes révolutions scientifiques ont été des révolutions de cultures. »⁸⁴

Ces « attitudes particulières » ne cachent-elles pas, avant la science moderne et la suscitant, un « ressentiment existentiel »⁸⁵ lui-même indissociable d'un désir de vérité dont Dumont ira jusqu'à dire qu'il « tire sa pureté de notre secret désir de nous libérer de nous-mêmes? »⁸⁶

Tenons-nous-en à une perspective plus modeste ou plus prudente, à ces attitudes particulières décrites précédemment et qui toutes renvoient à une prise de distance de l'homme par rapport au monde. Mais à une prise de distance au sens où l'entendait Heidegger dans un passage que cite d'ailleurs Dumont: « Le monde en tant qu'image conçue ne devient pas de médiéval,

81. Arendt, *Condition de l'homme moderne*, p. 320.

82. *Ibid.*, p. 320.

83. Voir à ce propos Manent, Pierre, *Histoire intellectuelle du libéralisme. Dix leçons*, Paris, Calmann-Lévy, 1987, p. 45.

84. Dumont, Fernand, *L'Institution de la théologie*, Montréal, Éditions Fides, 1987, p. 277-278 (OC, IV, p. 399).

85. « Le véritable problème, pour Heidegger comme pour Arendt, c'est, soutient Dana R. Villa, le ressentiment existentiel qui a conduit l'humanité moderne à se considérer comme extérieure au monde et à s'attribuer une position à partir de laquelle disposer de ce dernier » (Villa, Dana R., *Arendt et Heidegger. Le destin du politique*. Traduit de l'anglais par Christophe David et David Munnich, Paris, Éditions Payot et Rivages, [1996] 2008, p. 355).

86. Dumont, *L'Anthropologie en l'absence de l'homme*, p. 79 (OC, II, p. 70).

moderne ; mais que le monde comme tel devienne image conçue, voilà qui caractérise et distingue le règne des Temps modernes [...]. Ici commence cette manière d'être homme qui consiste à occuper la sphère des pouvoirs humains en tant qu'espace de mesure et d'accomplissement pour la possession et la maîtrise de l'étant dans sa totalité. »⁸⁷

Ce qui commence, c'est le problème du déracinement de la culture, qui fait à la fois la grandeur et le tourment de l'homme moderne.

Conclusion

Aussi nombreux et importants que soient les concepts et les thèmes qu'elle fait intervenir, cette réflexion n'est, comme son titre l'indique, qu'une *contribution* qui n'avait d'autre objectif que de proposer un certain point de vue, parmi d'autres possibles, sur la problématique du déracinement de la culture à l'époque moderne. Nous estimons toutefois être parvenu, en croisant les perspectives d'Hannah Arendt, de Fernand Dumont et de Simone Weil, à faire ressortir certains aspects décisifs de ce que nous avons osé appeler avec cette dernière une « maladie », dont nous sommes tous aujourd'hui, les intellectuels y compris, affligés, le plus souvent inconsciemment. À l'origine de cette maladie, nous avons cru voir apparaître, à la fin du Moyen Âge, un nouveau type d'homme : le bourgeois, auquel « la découverte métaphysique de l'homme » par Descartes au XVII^e siècle est venue donner en quelque sorte ses lettres de noblesse, en traduisant philosophiquement la vision du monde qu'il incarnait. Dès lors, le développement de la modernité se fera sous le signe du déracinement de la culture, c'est-à-dire d'une dissociation progressive de l'homme et du monde, dont Hannah Arendt et Fernand Dumont nous auront permis de mieux saisir l'impitoyable logique, ainsi que le « ressentiment existentiel » qui la sous-tend.

Qu'est-ce qui, en définitive, se joue à travers le déracinement de la culture ? Rien de moins, croyons-nous, que (selon le titre du chef-d'œuvre d'Hannah Arendt) « *the human condition* », c'est-à-dire la place de l'homme dans un monde dont la réalité se révèle de plus en plus soumise à un perpétuel processus de changement qui met en péril ce que Simone Weil identifiait comme le bien humain « le plus précieux dans l'ordre temporel », à savoir « la continuité dans le temps ». En d'autres termes, ceux de Fernand Dumont, ce processus s'attaque à « la situation de l'homme dans la durée, c'est-à-dire l'essence de la culture comme lieu de l'homme ». ⁸⁸

Qu'advient-il de l'homme déraciné ? Où le conduira sa marche aussi résolue qu'aveugle vers un avenir que, déjà au milieu du XIX^e siècle, Alexis de Tocqueville disait plongé dans les « ténèbres » ? Ne recevant plus son sens du monde, un tel homme ne risque-t-il pas de disparaître sous le

87. Heidegger cité par Dumont, dans Dumont, Fernand, *Chantiers. Essais sur la pratique des sciences de l'homme*, Montréal Éditions HMH, 1973, p. 251 (OC, I, p. 591).

88. Dumont, *Le Lieu de l'homme* p. 250 (OC, I, p. 142).

poids de sa propre subjectivité? Si nul ne peut prétendre apporter une réponse définitive à de telles questions, nous aurons du moins cherché ici à montrer qu'il n'est rien de plus urgent aujourd'hui que de les garder philosophiquement vivantes.

Le corps comme Autre : violence épistémique auto-infligée dans l'expérience de l'anorexie mentale

Cécile Gagnon

Volume 49, numéro 1, printemps 2022

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/1090270ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/1090270ar>

[Aller au sommaire du numéro](#)

Éditeur(s)

Société de philosophie du Québec

ISSN

0316-2923 (imprimé)

1492-1391 (numérique)

[Découvrir la revue](#)

Citer cet article

Gagnon, C. (2022). Le corps comme Autre : violence épistémique auto-infligée dans l'expérience de l'anorexie mentale. *Philosophiques*, 49(1), 209–226. <https://doi.org/10.7202/1090270ar>

Résumé de l'article

Dans ce texte, je suggère que les personnes souffrant d'anorexie mentale s'infligent une forme particulière de violence épistémique lorsqu'elles ignorent volontairement les symptômes de leur maladie. Pour ce faire, dans une démarche inspirée par celle de Havi Carel, je présente d'abord le rapport particulier qu'entretiennent les personnes souffrant d'anorexie avec leur corps, et ce, à l'aide de trois axes d'analyse empruntés à Susan Bordo, soit le dualisme Corps/Esprit, les idéaux de contrôle et d'autonomie, et les rapports de genre. Je propose ensuite le concept de *violence épistémique auto-infligée* en montrant que l'ignorance volontaire de la faim a pour objectif de préserver l'identité des personnes vivant avec cette maladie comme autonomes et en contrôle, autrement dit comme n'étant pas « malades ».

Le corps comme Autre: violence épistémique auto-infligée dans l'expérience de l'anorexie mentale¹

CÉCILE GAGNON

Université de Montréal

RÉSUMÉ – Dans ce texte, je suggère que les personnes souffrant d'anorexie mentale s'infligent une forme particulière de violence épistémique lorsqu'elles ignorent volontairement les symptômes de leur maladie. Pour ce faire, dans une démarche inspirée par celle de Havi Carel, je présente d'abord le rapport particulier qu'entretiennent les personnes souffrant d'anorexie avec leur corps, et ce, à l'aide de trois axes d'analyse empruntés à Susan Bordo, soit le dualisme Corps/Esprit, les idéaux de contrôle et d'autonomie, et les rapports de genre. Je propose ensuite le concept de *violence épistémique auto-infligée* en montrant que l'ignorance volontaire de la faim a pour objectif de préserver l'identité des personnes vivant avec cette maladie comme autonomes et en contrôle, autrement dit comme n'étant pas « malades ».

MOTS CLÉS: Phénoménologie de la maladie, épistémologie sociale, phénoménologie féministe, anorexie mentale, incarnation, corps féminins, dualisme Esprit/Corps

ABSTRACT – In this text, I suggest that people suffering from anorexia nervosa inflict a particular form of epistemic violence on themselves when they willfully ignore the symptoms of their illness. To do this, in an approach inspired by that of Havi Carel, I first present the special relationship that individuals suffering from anorexia nervosa have with their body borrowed from Susan Bordo's three axes of analysis, namely Mind/Body dualism, the ideals of control and autonomy, and gender relations. I then propose the concept of self-inflicted epistemic violence by showing that the purpose of wilful ignorance of hunger is to preserve the identity of people living with this disease as being in control and autonomous; in other words, as not being “ill”.

KEYWORDS: Phenomenology of illness, social epistemology, feminist phenomenology, anorexia nervosa, embodiment, female bodies, Mind/Body dualism

Le mot « anorexie », qui étymologiquement signifie « absence d'appétit », induit en erreur, parce qu'il n'est pas sûr que la personne n'ait aucun appétit au sens propre comme au sens figuré. Les anorexiques domptent leur faim et la nient, mais elles ne manquent pas

1. Ce texte traite de l'expérience très douloureuse de l'anorexie mentale, ce qui pourrait en rendre la lecture difficile pour certain-es lecteur-trices. Des ressources professionnelles sont accessibles aux personnes souffrant de troubles des conduites alimentaires ainsi qu'à leurs proches : <https://anebquebec.com>. Merci à Aude Bandini, à Marie-Anne Casselot et Erika Oli-vaux pour leur lecture attentive et leurs précieux commentaires des différentes versions de ce texte.

*d'énergie vitale, ainsi qu'en atteste leur hyperactivité.
Leur désir de vivre est manifeste, même s'il prend des formes paradoxales.²*

Dans *Phenomenology of Illness*, Havi Carel avance que l'expérience de la maladie opère chez une personne des changements dans l'expérience de soi, de l'incarnation et du monde³. Comprendre la maladie comme un phénomène, en faire une description à la première personne, du point de vue du sujet malade, permet d'offrir des outils épistémiques pour rendre compte de l'expérience particulière d'une maladie. La démarche phénoménologique permet de fournir autant au personnel professionnel de la santé, qu'aux proches et aux personnes malades un langage qui rende intelligible l'expérience subjective que ces dernier-es ont de leur corps et de leur existence.

Carel définit la maladie (*illness*) en reprenant à S. Kay Toombs cinq caractéristiques typiques de cette expérience subjective:⁴ (1) la perception de la perte d'intégrité (le corps est vécu comme un *autre* que soi⁵, parfois même comme une menace⁶); (2) la perte de certitude (les personnes malades sont obligées de reconnaître leur vulnérabilité, d'abandonner leur idéal d'indestructibilité personnelle); (3) la perte de contrôle; (4) la perte de liberté d'agir, d'autonomie (le manque de connaissances quant à la meilleure marche à suivre oblige les personnes malades à s'en remettre aux conseils du personnel professionnel de la santé) et (5) la perte du monde connu (la maladie vient avec sa manière distincte d'*être au monde*⁷, en raison de changements autant dans la routine que dans la dimension temporelle et spatiale de la vie). Carel explique que ces cinq caractéristiques permettent de rendre compte de l'expérience subjective de la maladie dans son immédiateté qualitative: la maladie est vécue typiquement comme « une perturbation chaotique et un sentiment de désordre ».⁸

S'inspirant des travaux de Carel, le présent texte propose une investigation philosophique de l'anorexie mentale à l'aune de la phénoménologie féministe et de l'épistémologie de la médecine. Je souhaite voir comment les différentes caractéristiques de l'expérience de la maladie s'incarnent dans l'expérience particulière de l'anorexie mentale. Ou plutôt, je veux mettre en lumière et essayer de comprendre pourquoi les pertes de certitude (2), de contrôle (3) et d'autonomie (4) ne semblent pas faire partie de cette expérience. Je ne conclurai pas que l'anorexie mentale n'est pas une maladie. Je montrerai que les notions de contrôle et d'autonomie sont bel et bien au cœur de ce trouble, mais qu'elles s'incarnent toutefois différemment que

2. Pelluchon (2015), p. 186.

3. Carel (2016).

4. Toombs (1987), p. 229.

5. Carel (2016), p. 42.

6. *Ibid.*, p. 36.

7. *Ibid.*, p. 43.

8. *Ibid.*, p. 45.

dans la définition de Toombs. Le refus du sujet de se reconnaître malade, vulnérable, est en fait ce qui caractérise l'expérience subjective de l'anorexie mentale.

Les personnes souffrant d'anorexie mentale redoutent les savoirs médicaux qui considèrent leurs comportements comme problématiques, nocifs. Plus encore, elles redoutent certains savoirs et certaines informations provenant de leur propre corps. Elles ignorent volontairement ces diverses informations, les symptômes de leur maladie, afin de maintenir un contrôle sur leur apparence physique et sur leur identité. Or, en niant la crédibilité ou l'importance des signaux comme la faim et la fatigue, elles limitent la possibilité de recevoir un diagnostic et des traitements. Elles sont, d'une certaine façon, un des obstacles principaux à leur guérison. En ce sens, il semble que les personnes anorexiques sont victimes d'une violence épistémique auto-infligée.

Comment des femmes⁹ en viennent-elles à se rendre malades et surtout à le rester en niant la maladie ? Trois raisons me poussent à m'intéresser à cette question. Premièrement, contrairement à ce qui se produit avec un virus, une cellule cancéreuse ou une infection, le corps est affaibli, il est mis en danger volontairement par la personne malade. Le rapport qu'entretiennent les personnes anorexiques avec leur corps est donc particulièrement intéressant et mérite d'être exploré. Deuxièmement, l'aspect genré de l'anorexie mentale appelle une analyse proprement féministe. Quel rôle jouent les rapports de pouvoir patriarcaux dans le développement de cette maladie ? Finalement, l'anorexie mentale m'intéresse tout particulièrement comme sujet d'investigation philosophique parce que j'ai moi-même (sur)vécu pendant plus de cinq ans avec cette maladie. J'en ai fait une expérience directe, intime, douloureuse et très violente. À l'aide d'outils autant phénoménologiques qu'épistémologiques, je souhaite donc rendre compte de cette expérience dans toute sa particularité et en faire comprendre la complexité.

Ainsi, dans cet article, après avoir présenté les principales caractéristiques cliniques de l'anorexie mentale, j'explorerai l'expérience subjective que les personnes souffrant de ce trouble ont de leur corps. L'utilisation de travaux en phénoménologie de la corporalité me permettra de rendre compte de l'expérience vécue, subjective, de la maladie en tant qu'expérience concrète, socialement et culturellement située comme le propose Carel.¹⁰ Quels sont les changements dans l'expérience de l'incarnation qui permettent de définir comme *pathologique* la façon dont une personne souffrant d'anorexie entrevoit son propre corps et interagit avec lui ? Comment cette obsession pour l'apparence corporelle affecte-t-elle la compréhension qu'une personne a d'elle-même ? Comment construit-elle sa subjectivité, son

9. Pour la suite de ce texte, je ferai référence aux personnes anorexiques au féminin puisque les femmes sont dix fois plus nombreuses à développer cette maladie que les hommes.

10. Carel (2016), p. 35.

identité? Pour répondre à ces questions, je prendrai appui sur les travaux du Susan Bordo¹¹ et de Corine Pelluchon qui se sont intéressés aux troubles des conduites alimentaires en plus de mobiliser les travaux de Simone de Beauvoir, Luna Dolezal et Manon Garcia pour comprendre le rapport particulier que les femmes développent et entretiennent avec leur corps.

De là, il sera possible de saisir la complexité qu'implique la reconnaissance de la maladie pour les personnes souffrant d'anorexie mentale. J'explicitai alors ce que j'entends par violence épistémique auto-infligée. Pour ce faire, je mobiliserai simultanément les travaux de Havi Carel sur les violences épistémiques dans le contexte des soins de santé et ceux de Kristie Dotson sur la violence épistémique. Nous verrons alors que ce qui est particulier dans l'expérience de l'anorexie mentale est que celle-ci se caractérise par une lutte contre l'expérience même de la maladie telle que définie par Toombs, qui passe par une ignorance volontaire de la faim comme source épistémique crédible.

1. Qu'est-ce que l'anorexie mentale?

L'anorexie mentale est un trouble des conduites alimentaires qui se caractérise par une peur aiguë de prendre du poids, de grossir. Les personnes souffrant de ce trouble ont constamment l'impression d'être trop grosses, et ce, bien que la majorité d'entre elles (mais pas la totalité) aient un poids en dessous de la normale¹². Je ne veux pas m'engager ici dans un débat sur la définition de ce qu'est un poids « normal » ou « naturel », mais dans le cas des personnes anorexiques, il s'agit d'un poids qui met en danger leur santé physique et parfois même leur vie. Obsédées par l'idée de ne pas prendre de poids, les personnes souffrant d'anorexie mentale limitent leurs apports nutritionnels quotidiens, se sous-alimentent, et très souvent font de l'exercice physique de manière excessive¹³.

L'anorexie mentale est l'une des formes de maladies mentales les plus meurtrières¹⁴. Entre 10 et 20 % des personnes souffrant d'anorexie mentale meurent de complications liées à cette maladie.¹⁵ Entre 20 à 30 % des personnes font des tentatives de suicide.¹⁶ Les jeunes femmes (souvent adolescentes ou au début de l'âge adulte) sont dix fois plus susceptibles que les

11. Je dois beaucoup à Susan Bordo et à son livre *Unbearable Weight*. La compréhension et l'acceptation de ma maladie, mais aussi la découverte de la philosophie féministe. C'est la lecture de ce livre qui m'a convaincue de changer de programme et d'étudier la philosophie. J'avais vingt ans et j'étais certaine de deux choses : je souffrais de troubles des conduites alimentaires et je voulais faire de la philosophie féministe.

12. Statistique Canada (2015).

13. *Ibid.*

14. À côté de plusieurs autres troubles des conduites alimentaires semblables, dont la boulimie et l'hyperphagie.

15. Statistique Canada (2015).

16. *Ibid.*

hommes de développer un trouble des conduites alimentaires.¹⁷ Au Canada, l'anorexie mentale affecte de 0,3 % à 1 % des femmes, c'est-à-dire entre 99 000 et 330 000 Canadiennes.¹⁸

Trois des principales caractéristiques des personnes souffrant d'un trouble de conduites alimentaires ont une attitude perfectionniste à l'égard de l'école et du travail, une faible estime de soi et une perception déformée de leur image corporelle.¹⁹ En effet, malgré des pertes de poids importantes, l'absence parfois complète de graisse sur leur corps, ces dernières sont incapables d'avoir une vision réaliste de leur apparence corporelle. Elles vont voir de la graisse là où il n'y en a pas, au point de ne pas se reconnaître sur des photos où elles sont en compagnie de personnes qu'elles considèrent « moins grosses » qu'elles, ou encore lorsqu'elles achètent des vêtements, elles sont convaincues qu'un chandail ou un pantalon sera trop petit pour s'apercevoir à la fin qu'elles flottent à l'intérieur de celui-ci.

Corine Pelluchon n'exagère en rien lorsqu'elle affirme : « La personne anorexique, dans son obsession de la maîtrise et de la toute-puissance, ne veut pas voir qu'elle est en danger de mort et que les complications auxquelles elle s'expose l'amènent à rencontrer de plus en plus d'obstacles à sa volonté ».²⁰ Bien que l'anorexie mentale soit avant tout un trouble de santé mentale, les carences alimentaires et l'entraînement excessif provoquent des effets très graves sur le plan de la santé physique. Tout d'abord, en plus de priver le corps de l'énergie nécessaire pour fonctionner, notamment le garder au chaud et produire différentes hormones, les carences alimentaires et la déshydratation causent de la fatigue et des étourdissements.

L'hypothermie, la fatigue, la maigreur, la perte de cheveux, l'aménorrhée (l'arrêt des menstruations) sont des symptômes relativement visibles de la sous-alimentation,²¹ mais, lorsque remarqués,²² ils ne sont pas toujours considérés comme des signes alarmants pour la santé d'une personne. Pourtant, ceux-ci sont des indicateurs de problèmes importants. Par la recherche de la minceur, de la maigreur, les personnes anorexiques mettent très souvent leur vie en danger. En effet, une sous-alimentation prolongée peut provoquer des insuffisances cardiaque et rénale, un niveau insuffisant de fer dans le sang, une perte de la masse osseuse, des troubles digestifs et de

17. *Ibid.*

18. *Ibid.* (Cette statistique date d'avant le début de la pandémie de COVID-19 en mars 2020. Depuis, notamment en raison des différentes périodes de confinement, le nombre de cas de troubles des conduites alimentaires a monté en flèche, chez les adolescentes, bien que pas uniquement dans ce groupe.)

19. *Ibid.*

20. Pelluchon (2015), p. 191.

21. Statistique Canada (2015); Association canadienne pour la santé mentale (2014).

22. Il faut noter ici que si l'anorexie se caractérise par une perte de poids, toutes les personnes atteintes de cette maladie ne souffrent pas de maigreur extrême ou ne sont pas extrêmement maigres.

l'hypotension artérielle. Dans certains cas extrêmes, l'estomac peut avoir de la difficulté à digérer des aliments solides. Les personnes souffrant d'anorexie mentale peuvent également développer des dépendances qui auront à plus long terme des conséquences importantes. La dépendance au tabac, utilisé comme coupe-faim, est sûrement l'une des plus répandues, dont l'impact sur la santé cardiaque et pulmonaire est bien connu. Le système digestif de certaines personnes anorexiques peut également développer une dépendance aux laxatifs au point de ne plus bien fonctionner sans ceux-ci.

Certains effets sur la santé peuvent même être irréversibles. Par exemple, certaines personnes anorexiques vont faire des crises de boulimie et se faire vomir.²³ Des vomissements répétés, en plus de déshydrater encore plus la personne, peuvent venir abîmer l'émail des dents. Les carences alimentaires conjuguées à un entraînement intensif peuvent également mener au développement de l'ostéoporose précoce. Les os et les articulations seront endommagés, parfois pour toujours, et ce, même si la personne se rétablit de son trouble et retrouve une alimentation équilibrée²⁴.

2. Trois modalités de l'anorexie mentale

Dans *Les nourritures. Philosophie du corps politique*, Pelluchon explique que les personnes anorexiques cherchent « à dominer [leur] corps pour exister aux yeux des autres ».²⁵ Ainsi, elle affirme que si « on ne comprend pas que [l'anorexie mentale] est une manière *d'exister et de sculpter sa vie* [de faire de son corps] un spectacle ou un objet à contempler, on manque sa signification philosophique ».²⁶ Pour cette raison, dans une démarche qui s'inspire des travaux de Carel, je souhaite explorer dans cette section comment le corps est perçu par le sujet qui fait l'expérience de l'anorexie mentale. S'intéresser à la façon dont les personnes souffrant de ce trouble font l'expérience de leur corps, permet, dans une perspective phénoménologique, de comprendre la façon particulière dont cette maladie est vécue. À la suite de cette description, et à l'aide d'outils en épistémologie sociale, je pourrai rendre cette expérience plus intelligible. Comme l'explique Carel, l'utilité de cette approche réside dans le fait qu'elle peut notamment améliorer la communication entre les malades et le personnel professionnel de la santé (médecins, infirmier·es, psychologues, etc.), aider à l'enseignement médical et à la formation, et surtout permettre aux malades de mieux comprendre leurs propres expériences²⁷.

23. La boulimie est un trouble des conduites alimentaires distinct de l'anorexie mentale, mais il n'est pas rare que des personnes anorexiques aient des phases de restriction, suivies d'épisodes de boulimie lors desquels elles se font vomir.

24. Cette liste de symptômes et de problèmes de santé n'est pas exhaustive.

25. Pelluchon (2015), p. 191.

26. *Ibid.*, p. 190.

27. *Ibid.*, p. 35-36.

À partir de la phénoménologie de la perception de Maurice Merleau-Ponty, Carel présente le sujet phénoménologique comme un sujet-corps. Le corps est selon elle indissociable de la subjectivité. La perception est le fondement de la subjectivité : c'est le corps qui permet au sujet d'*être au monde*. L'investigation phénoménologique permet donc de mettre en lumière comment la maladie « change l'expérience et comment elle façonne la vie de la personne malade » (je traduis)²⁸ en formant une toute nouvelle manière d'être. Autrement dit, elle permet de montrer comment cette mise au monde du sujet, qui passe par le corps, est altérée, limitée par l'expérience de la maladie.

Dans *Unbearable Weight. Feminism, Western Culture, and the Body*, Susan Bordo analyse les croisements entre la construction de la féminité et celle du rapport au corps dans la société occidentale. Selon Bordo, il n'y a pas de corps « naturel ». Bien qu'il soit intrinsèquement matériel et humain, le corps est également constitué culturellement.²⁹ Les pratiques sociales informent la façon dont les personnes font l'expérience de leur corps et de ses possibilités.

Ce qui intéresse Bordo, c'est le rôle particulier du rapport que la société entretient avec les corps féminins dans le développement de troubles des conduites alimentaires. Elle détermine trois axes d'analyse permettant de rendre compte de la complexité du rapport que les personnes souffrant d'anorexie mentale ont avec leur corps. Ce sont ces mêmes trois axes — le dualisme Corps/Esprit, les idéaux de contrôle et d'autonomie et les rapports de pouvoir et de genre — que je vais reprendre ici pour présenter l'expérience particulière que les personnes souffrant d'anorexie mentale font de leur corps.

2.1 Distanciation entre le corps et l'esprit

Le premier axe d'analyse de Bordo est celui du dualisme Corps/Esprit. Elle explique que les personnes souffrant d'anorexie mentale opèrent une distanciation draconienne entre leur esprit et leur corps, ce qui leur permet d'appréhender ce dernier comme un objet que l'esprit peut modeler, rendre parfait. Le corps n'est pas *soi*, mais bien plutôt (1) un Autre, (2) une prison et (3) un ennemi. Examinons plus en détail ces trois idées.

Le dualisme et la distanciation ont d'abord pour effet de voir le corps vécu comme étranger, Autre³⁰. Carel explique qu'un corps en santé est vécu à la fois comme sujet et comme objet.³¹ Pourtant, dans l'expérience de l'anorexie mentale, la totalité de l'identité est assimilée à l'esprit.³² Le corps est

28. Carel (2016), p. 18.

29. Bordo (1993), p. 142.

30. *Ibid.*, p. 144.

31. Carel (2016), p. 55.

32. Pelluchon (2015), p. 195.

Autre par rapport au sujet puisqu'il n'est plus constitutif de son identité. Il n'est plus qu'objet, alors que l'esprit est sujet.

Comme lorsque Simone de Beauvoir affirme que la Femme est Autre en comparaison à l'Homme,³³ et quand Frantz Fanon montre qu'une personne noire est Autre, constituée en opposition avec une personne blanche,³⁴ le corps Autre est l'opposé de l'esprit dans l'expérience de l'anorexie mentale. Comme dans les cas étudiés par Beauvoir et Fanon, ici, être Autre, être objet, c'est être second, non essentiel. L'Autre, l'objet, se définit par rapport à un sujet qui est premier, il existe et trouve sa valeur en fonction de ce sujet et, par conséquent, s'y subordonne.

Le corps est également vécu comme une prison, un lieu de confinement et de limitations.³⁵ Il est une prison dont il est impossible pour l'esprit de s'évader. L'incarnation de l'esprit dans un corps matériel limite ses possibilités de transcendance et d'actualisation, le sujet étant toujours ramené à l'immanence de sa propre existence dès que la faim ou la fatigue se font sentir. Le sujet est restreint dans ses projets et ses aspirations par les besoins physiologiques du corps, sa fragilité.

Enfin, le corps est perçu comme un ennemi en tant que source de confusion pour l'esprit.³⁶ Les pulsions, les désirs viennent brouiller l'esprit, la raison. Il y a toujours un danger de céder aux pulsions irrationnelles, à la faim, à la gourmandise. L'esprit cherche alors à dicter lui-même les apports alimentaires nécessaires, suffisants pour répondre aux besoins du corps tout en le maintenant dans une forme qu'il trouve acceptable.

Aucun passe-droit, aucune dérogation ne sont permis. Le corps se trouve en permanence sous surveillance. Les personnes souffrant d'anorexie mentale sont constamment en train de toucher leur corps leurs cuisses, leurs hanches, leurs bras. L'absence de graisse, palper les os est rassurant, car cela leur confirme la maîtrise de leur esprit. Le corps est scruté et discipliné. Pour poursuivre l'analogie de la prison, l'esprit de la personne souffrant d'anorexie mentale est en quelque sorte à la fois prisonnier et geôlier. L'identité du sujet s'articule donc autour des idéaux de contrôle et d'autonomie, ce qui nous amène au deuxième axe d'analyse de Bordo.

2.2 *Le corps comme un lieu de contrôle*

Les personnes souffrant d'anorexie mentale ont un sentiment de fierté, d'euphorie, de sécurité aussi, quand leurs doigts découvrent des hanches et côtes encore plus découpées qu'avant, des cuisses et des bras plus étroits. La perte de poids, la minceur ne sont pourtant pas une question proprement esthétique. Il s'agit plutôt d'une marque de pureté, d'hyperintellectualité, de

33. Beauvoir (1949a).

34. Fanon (1952).

35. Bordo (1993), p. 144.

36. *Ibid.*, p. 145.

transcendance.³⁷³⁸ Pelluchon parle d'une revendication de supériorité, de l'affirmation de la capacité à défer les lois de la nature et les pulsions.³⁹ Elle explique: « ce qui est mou, gras, flasque manifeste une absence de contrôle, une vulgarité, une bassesse ».⁴⁰ La privation apparaît comme « une rébellion contre les lois du corps [qui est recherchée] au-delà du stade de la minceur et [qui] procure la jouissance ».⁴¹

Ainsi, faire fondre le corps n'a pas tellement pour but de plaire, mais plutôt de montrer sa perfection. Un corps sans faille, parfait: le corps qui va de pair avec la réussite académique, professionnelle, sociale ou amoureuse. Réussir à faire fondre le corps à sa guise, développer une « expertise » à perdre du poids procure un sentiment de contrôle, de sécurité. Ce qui est intéressant ici, c'est que, malgré la grande distanciation que l'esprit tente de créer avec le corps afin de fonder son identité sur une parfaite transcendance, une autonomie, le corps devient paradoxalement un des points centraux sur lesquels l'esprit fonde son identité et sa valeur, puisqu'il devient l'incarnation de ces idéaux. J'y reviendrai.

2.3 Corps anorexiques, corps féminins

Les jeunes femmes sont particulièrement susceptibles de développer un trouble des conduites alimentaires; dix fois plus que les hommes le font. Pourquoi? Pelluchon lie les idéaux de contrôle et d'autonomie chez les personnes souffrant d'anorexie mentale à « un refus des fonctions assignées aux femmes, comme la maternité ».⁴² Bordo abonde dans le même sens en expliquant que les femmes, non seulement, ont un corps, mais elles sont associées à la corporalité, l'expérience incarnée comme source de leur identité, de leur *essence* ou *nature* féminines.⁴³ Les représentations sociales de la féminité et de la sexualité associent les femmes aux mondes de la corporalité, de l'incarnation et des sentiments, et ce, jusque dans la division du travail (en leur attribuant les tâches liées au soin du corps et à la reproduction). Les femmes sont associées non seulement à leurs corps, mais également aux émotions, aux désirs et aux pulsions. Et donc également au manque de contrôle, à

37. *Ibid.*, p. 148.

38. Traditionnellement, l'immanence en phénoménologie relève de tout ce qui est corporel et vécu comme « inférieur »; cette partie de l'existence est posée en opposition à la vie intellectuelle et transcendante. L'immanence est donc liée au corps du sujet, alors que la transcendance est liée à l'esprit du sujet. Bien que plusieurs phénoménologues lient immanence et transcendance pour comprendre l'expérience vécue d'un sujet et la formation de son identité, il est intéressant de noter que même dans le projet beauvoirien, la libération des femmes passe par la transcendance de la destinée biologique. Voir: Weiss, Gail (1998).

39. Pelluchon (2015), p. 190.

40. *Ibid.*, p. 195.

41. *Ibid.*, p. 185.

42. *Ibid.*, p. 193.

43. Bordo (1993), p. 143.

l'irrationnel. Dès lors, un corps mince devient chez une femme signe de retenue, de maîtrise de soi. Il permet également de prendre ses distances avec l'archétype féminin, tout en courbes (l'image de la mère, qui prend soin de sa famille et la nourrit), associé aux tâches « féminines » de la reproduction sociale, tâches dévalorisées et associées à la partie matérielle, biologique, incarnée, de l'existence humaine. Pour les femmes et filles anorexiques, le corps androgyne, sans courbe, est signe de succès, de supériorité intellectuelle et morale.⁴⁴ Ce corps représente la maîtrise des émotions et des pulsions.

Dans *The Body and Shame*, Luna Dolezal analyse l'expérience spécifique que font les femmes de leur corps en se basant notamment sur les travaux de Simone de Beauvoir et de Sandra Bartky. Selon elle, la honte est constitutive de la subjectivité des femmes. Elle affirme que l'expérience qu'ont les femmes de leur corps est objectivante et aliénante en raison des structures sociales oppressives qui placent leur corps « comme un site constant de honte (*body shame*) » (je traduis).⁴⁵

Bien que les femmes se sentent souvent menacées d'invisibilité dans les relations sociales en raison d'un statut social diminué, leur corps jouit d'une hypervisibilité dans le domaine social; il est objectifié et constamment affiché. En conséquence, pour les femmes, plus que pour les hommes, le corps est une présence permanente dans la vie; c'est une source d'angoisse dans le projet permanent de présentation de soi [*the ongoing projects of self-presentation*] et la gestion des impressions qui assurent un sentiment d'appartenance et de reconnaissance. Les expériences oppressives — et organisatrices du monde — de honte corporelle [...] occupent une place centrale dans ce drame de l'incarnation féminine. (Je traduis)⁴⁶

Reprenant la thèse de Beauvoir, Dolezal explique que cette honte vient du fait que les corps des femmes sont constitués comme Autre, déviant, par rapport au modèle masculin « neutre ». ⁴⁷ Devant l'idéal du sujet transcendant masculin, les femmes sont des objets immanents. Cette objectification est rapidement internalisée par les filles et les femmes qui apprennent rapidement à se considérer et à se traiter elles-mêmes comme des objets à observer et évaluer.⁴⁸ Dolezal explique par la suite :

La féminité, en tant que telle, devient une performance publique constante et continue où le sujet féminin pose continuellement sur lui-même un regard conscient de la façon dont son corps est vu par les autres dans le cadre des normes restrictives concernant l'apparence et le comportement. (Je traduis)⁴⁹

44. *Ibid.*, p. 171-172.

45. Dolezal (2015), p. 191.

46. *Ibid.*, p. 190.

47. Beauvoir (1949a), p. 16.

48. Dolezal (2015), p. 200.

49. *Ibid.*, p. 201.

S'inspirant elle aussi des travaux de Simone de Beauvoir, Manon Garcia, dans *On ne naît pas soumise, on le devient*, affirme que « s'affamer pour rentrer dans une taille 36 »⁵⁰ est une forme de soumission à la domination patriarcale. Pour la philosophe, la soumission est une expérience quotidienne et partagée par toutes les femmes.⁵¹

La domination patriarcale en tant que système d'oppression est aliénante, affirme Garcia. Cette aliénation se caractérise par l'objectification des femmes et de leur corps:⁵² elles sont figées comme objets dont la force de travail et la sexualité sont mises à disposition d'autrui. Garcia explique que cette objectification a pour conséquence que le corps et l'incarnation sont centraux lorsque vient le moment de se demander « Qu'est-ce qu'une femme ? ». C'est un « corps-objet » nous répond-elle.⁵³ C'est un sujet qui, contrairement au sujet masculin, ne peut échapper à son corps et aux significations sociales de celui-ci,⁵⁴ qui ne peut pas échapper aux regards. Les corps des femmes sont des *corps-pour-autrui*⁵⁵, ce qui leur fait perdre leur prise sur ceux-ci, ils ne sont pas pour elles un moyen d'avoir *prise sur le monde*.⁵⁶

En somme, il semble que l'esprit des personnes souffrant d'anorexie mentale tend d'une certaine manière à se distancier du corps féminin, Autre, honteux, en en prenant le contrôle, afin de se rapprocher de l'idéal (masculin) d'une subjectivité autonome et transcendante.

Toutefois, vouloir contrôler le corps et ses pulsions a pour effet paradoxal de faire de la faim une obsession. Toutes les pensées, les activités, sont organisées en fonction de maintenir ce contrôle sur elle. La faim devient aliénante. Le corps devient la principale préoccupation de l'esprit. Il monopolise toute son attention et toutes ses ressources. Toute la vie s'organise autour de la nourriture⁵⁷ et du contrôle de l'apparence physique : les repas et l'exercice physique dictent l'horaire, le choix des activités, des projets, des dépenses, aussi.

Très paradoxalement, en voulant distancier leur esprit de leur corps, les personnes souffrant d'anorexie mentale objectifient d'autant plus ce dernier.⁵⁸ Elles veulent être plus qu'un corps, tout en devenant complètement obsédées par l'apparence de celui-ci. Le souci du corps n'est plus une préoccupation (comme ce l'est pour la plupart des gens), mais bien une *obsession*,

50. Garcia (2018), p. 27.

51. *Ibid.*

52. *Ibid.*, p. 157-158.

53. *Ibid.*, p. 163.

54. *Ibid.*, p. 163-164.

55. *Ibid.*, p. 178 (Expression empruntée à Sartre et Beauvoir).

56. *Ibid.*, p. 187 (Garcia reprend ici une formule de Maurice Merleau-Ponty dans la *Phénoménologie de la perception*).

57. Pelluchon (2015), p. 191.

58. Bordo (1993), p. 179.

une source de souffrance. Carel affirme, en s'inspirant des travaux de Jean-Paul Sartre, que le corps en santé est transparent pour un sujet.⁵⁹ Dans le cas de l'anorexie mentale, le corps devient au contraire hypervisible pour le sujet. En voulant transcender sa condition immanente, sa corporalité, le sujet anorexique devient complètement obsédé par cette dernière. En cherchant à ignorer la faim, celle-ci devient sa première préoccupation. Or, si le sujet porte attention au corps de façon obsessionnelle, il refuse cependant de reconnaître la valeur de certains signaux que ce dernier lui envoie. Il vit donc une expérience paradoxale sur le plan de l'identité, mais également épistémique. C'est ce dernier élément que nous allons essayer de comprendre dans la prochaine section.

3. Violence épistémique : ignorance volontaire et réduction au silence

Les personnes souffrant d'anorexie mentale s'imposent consciemment des restrictions alimentaires. La faim et la fatigue sont pour elles signe qu'elles sont en voie d'atteindre leur objectif avant d'être une source d'inquiétude, des symptômes. En effet, comme l'explique Pelluchon, ce qui caractérise notamment ce trouble est que les personnes souffrant de ce trouble refusent de reconnaître de leur état.⁶⁰ C'est cette posture épistémique particulière que je veux maintenant analyser, puisqu'elle semble être ce qui caractérise l'expérience particulière de cette maladie.

Le corps humain envoie divers signaux pour signaler des carences alimentaires et l'épuisement. Comme nous l'avons déjà vu, la faim, le froid, la fatigue, les douleurs dans les jambes, les étourdissements, la perte de cheveux ou encore l'arrêt des menstruations sont les symptômes les plus facilement identifiables de l'anorexie mentale pour les personnes malades. Or ce sont exactement ces signaux que ces dernières se font une fierté d'ignorer. Ainsi, si le corps est normalement l'une des sources épistémiques principales pour identifier les besoins physiologiques d'une personne, l'anorexie mentale se caractérise par un refus de reconnaissance de la valeur épistémique de certains de ces signaux.

Ce ne sont pas toutes les perceptions dont la crédibilité est niée, mais bien celles qui indiquent un problème sur le plan de l'alimentation et de l'exercice physique, à commencer par la faim. Ignorer ces signaux permet d'éviter de reconnaître l'état comme pathologique. Pour les personnes malades, il s'agit de perceptions erronées, déformées, mais surtout pas de symptômes de problèmes réels. Leur identité comme sujet en contrôle, autonome, est ainsi préservée. Accorder de la sorte la priorité au maintien de l'identité semble un avantage justifiant le choix d'ignorer ces signaux. Cette

59. Carel (2016), p. 55.

60. Pelluchon (2015), p. 186.

ignorance volontaire apparaît donc au sujet comme une posture épistémique rationnelle, dans son intérêt d'un point de vue identitaire, existentiel.⁶¹

Or, en refusant d'entendre et de reconnaître la valeur des signaux qu'envoie leur corps à leur esprit comme symptômes d'une maladie, autrement dit en essayant d'ignorer la faim, les personnes souffrant d'anorexie mentale mettent en danger leur santé et leur vie. En ce sens, elles s'infligent à elles-mêmes une forme de violence autant physique, psychologique qu'épistémique. En ignorant volontairement la faim, en la considérant comme non crédible sur le plan épistémique, elles réduisent une partie d'elles-mêmes au silence. C'est ce que je vais maintenant montrer en proposant le concept de violence épistémique auto-infligée.

3.1 Injustices épistémiques en contexte des soins de santé

À partir des travaux de Miranda Fricker sur les injustices épistémiques et de sa distinction établie entre injustices testimoniale et herméneutique, Carel soutient que l'agentivité épistémique des personnes malades est souvent peu reconnue. La marginalisation épistémique des malades par le personnel professionnel de la santé prend ainsi deux formes. D'une part, la crédibilité, la capacité d'être des personnes productrices de connaissances (injustice testimoniale). Les témoignages des malades sont souvent considérés comme non pertinents, confus, trop émotifs ou inutiles.⁶² Il est supposé que les malades exagèrent ou imaginent des problèmes, ou encore qu'ils et elles sont considérés trop instables et émotifs pour interpréter leurs symptômes et ce qui leur arrive. D'autre part, la façon dont les malades essaient de rendre compte de leurs expériences ne correspond souvent pas aux concepts et aux schémas qu'utilisent les ressources professionnelles. Ce qu'ils et elles essaient d'exprimer est donc inintelligible pour leurs interlocuteur·trices. Ainsi, leur capacité de recourir à des connaissances (injustice herméneutique) non plus n'est pas reconnue.⁶³

Malgré la grande variété de formes que ces types d'injustices peuvent prendre, leur point commun, selon Carel, est qu'elles opèrent une réduction des témoignages et des interprétations de certaines personnes malades.⁶⁴ Avec Ian Kidd, elle explique que « les récits de personnes malades sont souvent rejetés comme des “gémissements” (*moaning*) ou comme des expériences idiosyncrasiques façonnées par les attitudes négatives de la personne malade »⁶⁵ (je traduis). Carel et Kidd soutiennent également que ce type d'injustices épistémiques peut compromettre l'accès aux soins (diagnostic, traitements) d'une personne — et potentiellement mener à des complica-

61. Bandini (2013), p. 397.

62. Carel. (2016)., p. 181.

63. *Ibid.*, p. 184.

64. *Ibid.*, p. 184.

65. *Ibid.*

tions ou à la détérioration de la santé physique et psychologique de la personne malade. Elles peuvent également amener les malades à douter de leur propre expérience et, par conséquent, briser leur relation de confiance épistémique, la *communication*, avec le personnel professionnel de la santé.⁶⁶

3.2 Une dynamique inversée

Dans l'expérience de l'anorexie mentale, la dynamique est à l'inverse. La personne malade ne reconnaît pas comme crédibles certaines informations que lui envoie son propre corps. La valeur épistémique de symptômes des signaux comme la faim est déformée, niée. La personne n'accorde pas à une partie d'elle-même une crédibilité épistémique équivalente à celle de sa rationalité, de son esprit, ou même à d'autres sensations physiques. Par conséquent, la relation de confiance n'est pas rompue entre la personne malade et autrui;⁶⁷ elle est avant tout rompue chez la personne elle-même.⁶⁸ Celle-ci réduit volontairement au silence certaines de ses sensations afin de préserver une image d'elle-même comme celle d'une personne en santé. Elle rend et maintient son corps malade pour éviter, très paradoxalement, le sentiment de perte de contrôle et d'autonomie qui sont caractéristiques de l'expérience de la maladie, selon la définition de Toombs.⁶⁹

Les personnes souffrant d'anorexie mentale tentent par tous les moyens de ne plus entendre des signaux comme la faim en niant leur statut de connaissances fiables et de symptômes crédibles. Par exemple, bien consciente de sa fatigue, de son insuffisance cardiaque, une personne anorexique aura tendance à associer ces symptômes au stress lié à ses études ou à son emploi plutôt qu'à ses carences alimentaires. Elle attribuera sa perte de cheveux aux produits qu'elle utilise pour les décolorer, et l'arrêt de ses menstruations, à des changements hormonaux « normaux à son âge » et au stress plutôt qu'à la sous-alimentation. En « rationalisant » ses symptômes, en leur trouvant une autre source explicative que la sous-alimentation et l'entraînement excessif, la personne souffrant d'anorexie mentale apprend à vivre avec ces deux facteurs et à justifier leur minimisation.

66. Kidd et Carel (2018), p. 212.

67. Comme dans les cas décrits par Carel (2016).

68. Évidemment, je ne cherche pas ici à nier que, dans de nombreux cas, la détresse n'est pas reconnue ou prise au sérieux par des proches ou le personnel professionnel de la santé. Plusieurs jeunes femmes anorexiques ne reçoivent pas d'aide parce que leur obsession à propos de leur corps et de la nourriture est considérée comme un souci superficiel, « féminin », adolescent. D'autres sont également encouragées dans leurs comportements, que ce soit par des parents ou des entraîneur·euses sportifs. Dans ces deux cas, la violence que leur esprit impose à leur corps est renforcée de l'extérieur, ce qui rend encore plus difficile l'engagement dans un processus de rétablissement, les personnes anorexiques minimisant d'autant plus leur état et la gravité de leur maladie.

69. Toombs (1987), p. 229.

Par conséquent, bien que la crédibilité de ces signaux (comme dans le cas d'injustices testimoniales) soit en jeu, il me semble que le concept de violence épistémique est plus approprié que celui d'injustice testimoniale pour rendre compte de ce phénomène particulier. Kristie Dotson définit la violence épistémique testimoniale comme le refus d'un groupe de rendre un échange réciproque en communication [*communicatively reciprocate*].⁷⁰ Ainsi, la violence épistémique — bien qu'elle puisse prendre une grande variété de formes selon le contexte⁷¹ — se caractérise par une réduction au silence d'une personne ou d'un groupe.⁷² Barabara S. Held ajoute que la violence épistémique implique la croyance en l'inhérente infériorité de la personne ou du groupe dont la parole est ignorée.⁷³

Le silence dont il est question ici est imposé non pas à une personne par une autre, mais bien par une personne à elle-même, pour certaines de ses sensations. Les personnes souffrant d'anorexie mentale refusent de reconnaître les signaux de faim et de fatigue comme des informations valides, des symptômes crédibles. L'esprit est en lutte constante avec ces sensations qui lui apparaissent comme erronées. Il cherche donc *volontairement* à ignorer ces signaux non crédibles, à réduire au silence le corps qui tente de signaler sa faim et son épuisement, de signaler la présence de la maladie. L'esprit semble ainsi infliger à sa propre personne une forme de violence épistémique. Si le terme de violence qualifie ici un geste épistémique de réduction au silence, je le mobilise également parce que l'anorexie mentale m'apparaît comme un acte violent : l'esprit violente le corps au point de mettre en péril la santé du sujet, parfois même sa survie.

Je propose donc d'utiliser le terme de « violence épistémique » non pas exactement dans le sens de Dotson, soit pour rendre compte d'un rapport de subordination sociale, mais bien plus pour rendre compte d'une subordination d'une partie du sujet (associée à la féminité, l'émotivité et l'irrationnel) par une autre (associée à la masculinité, l'autonomie et la rationalité) — d'où l'importance de l'ajout « d'auto-infligée ». D'un point de vue phénoménologique, l'anorexie mentale peut être décrite comme une prise de contrôle violente du corps par l'esprit. La violence dont il est question n'est donc pas à proprement parler politique, comme chez Dotson ; il ne s'agit pas de la marginalisation et de la subordination d'un groupe social. La violence est psychologique et physique. Ainsi, parler de *violence épistémique auto-infligée* permet de rendre compte de l'expérience phénoménologique particulière de l'anorexie mentale comme un rapport *violent* qu'entretient une

70. Dotson (2011), p. 238.

71. Par exemple, dans son livre *Les subalternes peuvent-elles parler ?* (1988) Gayatri Spivak traite de violence épistémique en référence au silence imposé à des groupes particuliers en contexte colonial et de rapports oppressifs de domination politique, économique et culturelle.

72. Dotson (2011), p. 237.

73. Held (2020), p. 350.

personne souffrant d'anorexie mentale avec son propre corps : le fait qu'elle met en danger sa santé et sa survie. Le geste d'abord épistémique (la mise au silence des symptômes de la maladie par l'esprit) devient également un geste violent, autodestructeur, sur le corps lui-même.

Cette forme de violence épistémique auto-infligée, cette ignorance volontaire de la faim, entraîne plusieurs conséquences. D'une part, en se cachant leur maladie à elles-mêmes — en affirmant être en contrôle, ne pas avoir faim — les personnes atteintes la cachent aussi bien souvent à leurs proches, ce qui limite la possibilité d'un diagnostic et de traitements. D'autre part, et plus dangereux encore, même lorsqu'elles sont conscientes d'avoir un trouble de conduite alimentaire, elles évitent d'en parler, d'aller consulter, elles ne veulent ni diagnostic ni traitements. En effet, même une fois diagnostiquées, les personnes anorexiques ont tendance à refuser, du moins au début, toute forme de traitements. Cette réticence est compréhensible ; l'abandon du régime strict, la prise de poids sont vécus comme une menace directe à leur identité. Qui sont-elles sans ce corps qui incarne leur autonomie, leur perfection ?

3.3 Refuser la maladie à s'en rendre malade

Comme nous l'avons vu d'entrée de jeu, Toombs caractérise l'expérience de la maladie comme la perception d'une perte (1) d'intégrité physique, (2) de certitude, (3) de contrôle, (4) d'autonomie et (5) d'un monde familier. Or, il semble que les personnes souffrant d'anorexie mentale ne font pas l'expérience de la maladie de cette façon. Bien au contraire, elles refusent catégoriquement toute forme de perte de certitude (2), de contrôle (3) ou d'autonomie (4) autant physique et psychologique. Cela ne veut pas dire, selon moi, que l'anorexie mentale met en lumière une limite à la définition de Toombs. Bien au contraire, je crois que cette définition permet de faire ressortir ce qui caractérise cette maladie, soit le refus de la personne souffrant d'anorexie mentale de se reconnaître comme malade, le refus de comprendre son expérience comme pathologique.

Dit autrement, l'anorexie mentale est une maladie dont l'expérience subjective propre est un refus de reconnaissance de son état, l'ignorance volontaire de la faim et de la fatigue, afin de maintenir une image de soi-même comme celle d'une personne en *santé*. Se sentir parfaitement en contrôle permet aux personnes souffrant d'anorexie mentale de justifier leur interprétation de la faim et de la fatigue comme non crédibles. L'ignorance volontaire de certains de leurs signaux corporels (ceux qui sont les symptômes de leur maladie), qui prend la forme d'une violence épistémique auto-infligée, est ce qui leur permet de préserver une image de soi autonome.

Ne pas ignorer la faim ou la fatigue serait se reconnaître malade. Ce serait reconnaître une perte de certitude, de contrôle et d'autonomie. C'est en ce sens que Pelluchon affirme que « lorsqu'on s'efforce de ne pas considérer seulement les symptômes et que l'on met en évidence *la formidable*

envie de vivre qui anime ces personnes, on voit bien que ce qui est en jeu philosophiquement dans l'anorexie est l'autonomie » (je souligne).⁷⁴ Ce qui caractérise l'expérience subjective de l'anorexie mentale en tant que maladie, c'est donc (très paradoxalement) le refus de reconnaissance de l'expérience même de la maladie.

Conclusion

À partir d'une investigation phénoménologique de l'expérience que les personnes souffrant de l'anorexie mentale font de leur corps, j'ai montré que leur esprit opère une mise à distance avec ce dernier suffisamment importante pour qu'il devienne un objet, un Autre, à contrôler, à maîtriser. L'esprit incarne alors son identité autonome et transcendante dans ce corps qu'il tente de modeler à sa guise. Or, devenant obsédé par cette volonté de contrôle, l'esprit en vient à ignorer les signaux de faim et de fatigue que le corps lui envoie. C'est en ce sens que j'ai proposé de caractériser l'expérience de cette maladie, marquée par une ignorance volontaire des symptômes, comme une violence épistémique auto-infligée. Le sujet se fait violence autant physiquement, psychologiquement qu'épistémiquement. Ainsi, j'ai conclu que ce qui est caractéristique de l'expérience de l'anorexie mentale est une lutte contre l'expérience même de la maladie, telle que définie par Toombs.

Évidemment, d'autres outils en sciences sociales et études féministes sont essentiels, notamment pour critiquer les significations sociales et culturelles associées aux corps féminins et aux corps corpulents. Le sexisme et la grossophobie participent activement au développement de troubles des conduites alimentaires. La question de l'anorexie mentale, comme toutes les questions féministes, possède un caractère éminemment politique. Sans en nier ou en minimiser l'importance, je tenais toutefois dans ce texte à m'en tenir au rapport subjectif qu'une personne anorexique entretient avec son corps et à voir comment la phénoménologie et l'épistémologie peuvent nous permettre de mieux comprendre ce phénomène.

Références

- Association canadienne pour la santé mentale (2014). « Les troubles de l'alimentation », *Association canadienne pour la santé mentale*, <https://cmha.ca/wp-content/uploads/2018/01/Eating-Disorders-NTNL-brochure-FR-2014-web.pdf> consulté le 25 janvier 2021.
- Bandini, Aude (2013). « L'aveuglement volontaire », *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, vol. 3, tome 143, p. 391-406.
- Beauvoir, Simone (de) (1949a). *Le deuxième sexe. I: Les faits et les mythes*. Paris, Éditions Gallimard (coll. Folio Essais), 408 p.

74. Pelluchon (2015), p. 192-193.

- Beauvoir, Simone (de) (1949b). *Le deuxième sexe II. L'expérience vécue*. Paris, Gallimard, Folio Essais, 654 p.
- Bordo, Susan (1993). *Unbearable Weight. Feminism, Western Culture, and the Body*, Berkeley, University of California Press, 361 p.
- Carel, Havi (2016). *Phenomenology of Illness*. Oxford, Oxford University Press, 272 p.
- Dolezal, Luna (2015). *The Body and Shame: Phenomenology, Feminism, and the Socially Shaped Body*. Lanham, Lexington Books, 331 p.
- Dotson, Kristie (2011). «Tracking Epistemic Violence, Tracking Practices of Silencing», *Hypatia, A Journal of Feminist Philosophy*, vol. 26, n° 2, p. 236-257.
- Fanon, Frantz (1952). *Peau noire, masques blancs*. Paris, Les Éditions du Seuil, 239 p.
- Fricker, Miranda (2007). *Epistemic Injustice. Power and the Ethics of Knowing*. New York, Oxford University Press, 188 p.
- Garcia, Manon (2018). *On ne naît pas soumise, on le devient*. Paris, Flammarion, Climats, 269 p.
- Gilson, Erinn (2011). «Vulnerability, Ignorance, and Oppression», *Hypatia, A Journal of Feminist Philosophy*, vol. 26, n° 2, p. 308-332.
- Godrie, Baptiste et Bandini, Aude (2020). «Ce que l'ignorance nous apprend. Trois mécanismes de production de l'ignorance et les moyens de les enrayer dans le domaine de l'alimentation», *Anthropology of food [Online]*, n° 15.
- Held, Barbara S. (2020). «Epistemic violence in psychological science: Can knowledge of, from, and for the (othered) people solve the problem?». *Theory & Psychology*, vol. 30, n. 3, p. 349-370.
- Kidd, Ian et Carel, Havi (2017). «Epistemic Injustice and Illness», *Journal of Applied Philosophy*, Vol. 34, n° 2, p. 172-190.
- Kidd, Ian et Carel, Havi (2018). «Healthcare Practice, Epistemic Injustice, and Naturalism», *Royal Institute of Philosophy Supplement*, vol. 84, p. 211-233.
- Merleau-Ponty, Maurice (1945). *Phénoménologie de la perception*. Paris, Gallimard, 537 p.
- Pelluchon, Corine (2015). *Les nourritures. Philosophie du corps politique*. Paris, Éditions du Seuil, 386 p.
- Phillips, Katharine A. (2005). *The Broken Mirror: Understanding and Treating Body Dysmorphic Disorder*. Oxford, Oxford University Press.
- Statistique Canada (2015). «Section D — Troubles des conduites alimentaires», *Statistique Canada*, <https://www150.statcan.gc.ca/n1/pub/82-619-m/2012004/sections/sectiond-fra.htm> consulté le 22 janvier 2021.
- Spivak, Gayatri (1988). *Les Subalternes peuvent-elles parler?* Paris, Éditions Amsterdam, 110 p.
- Toombs, S. Kay (1987). «The meaning of illness: a phenomenological approach to the patient-physician relationship», *Journal of Medicine and Philosophy*, vol. 12, p. 219-240.
- Weiss, Gail (1998). *Body Images: Embodiment as Intercorporeality*. Routledge, 224 p.
- Young, Iris Marion (1980). «Throwing Like a Girl: A Phenomenology of Feminine Body Comportment Motility and Spatiality», *Human Studies*, vol. 3, p.137-156.

Précis du livre *Sagesse cumulative et idéal démocratique chez Aristote*

Jean-Marc Narbonne, M.S.R.C.

Volume 49, numéro 1, printemps 2022

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/1090271ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/1090271ar>

[Aller au sommaire du numéro](#)

Éditeur(s)

Société de philosophie du Québec

ISSN

0316-2923 (imprimé)

1492-1391 (numérique)

[Découvrir la revue](#)

Citer ce document

Narbonne, J.-M. (2022). Précis du livre *Sagesse cumulative et idéal démocratique chez Aristote*. *Philosophiques*, 49(1), 227–232. <https://doi.org/10.7202/1090271ar>

Disputatio

Précis du livre *Sagesse cumulative et idéal démocratique chez Aristote*

JEAN-MARC NARBONNE, M.S.R.C.

L'ouvrage *Sagesse cumulative et idéal démocratique chez Aristote*¹ propose un éclairage à certains égards nouveau sur la pensée politique du Stagirite, une pensée dont il faut rappeler qu'elle constitue encore aujourd'hui l'une des références majeures en philosophie politique. Voici deux remarques préliminaires avant d'en venir à l'exposé synthétique du contenu du livre :

1. Il est bien entendu qu'Aristote n'a pas écrit, comme s'il s'agissait d'une œuvre planifiée, un traité de philosophie politique, à savoir celui que nous lisons aujourd'hui, car le traité des *Politiques* que nous possédons est en réalité composé de huit Livres entre lesquels les liens mutuels sont loin d'être manifestes. La place notamment des Livres VII et VIII par rapport à l'ensemble demeure très débattue, et j'ai défendu après d'autres l'idée qu'ils représentaient des vues anciennes, platoniciennes pour être clair, sur la cité. Personnellement, je pense qu'ils remontent à une période au minimum antérieure à la rédaction du Livre III. Après le Livre I (introductif), le Livre II (doxographique), le Livre III (théorique, c'est-à-dire abordant sur le plan des principes généraux les notions de cité, de citoyenneté, et les différentes formes de régimes possibles), se lit la trilogie des Livres IV, V, VI, des exposés dits « réalistes » qui, de l'avis quasi unanime des spécialistes, forment un tout relativement homogène. D'où la série : I ; II (VII et VIII, intercalation ou rédaction séparée ?) ; III ; IV, V, VI. Mis dans cet ordre, les développements du Livre III concernant la sagesse cumulative (chapitre 11 surtout, mais pas seulement) trouvent un aboutissement conséquent dans la défense de la *politie* (mélange d'oligarchie et de démocratie avec prépondérance accordée à l'élément démocratique), à savoir la nouvelle *constitution excellente* (*aristè politeia*) aux yeux d'Aristote, remplaçant à ce titre la royauté ou l'aristocratie privilégiée auparavant par Platon et d'autres.

2. Il est bien entendu, par ailleurs, que la disparité des points de vue entretenus par Aristote dans l'ensemble de ce traité et dans d'autres de ses écrits sur la valeur respective des différents régimes politiques rend extrêmement difficile la reconnaissance chez lui d'une prédilection nette accordée à un régime particulier. Une constitution est à ses yeux bonne dès lors qu'elle

1. Narbonne, Jean-Marc, *Sagesse cumulative et idéal démocratique chez Aristote*, Paris, Vrin ; Québec, Presses de l'Université Laval, 2020.

visé le bien de toute la cité et qu'en même temps, elle s'avère adaptée aux circonstances données et au type de peuple auquel elle s'adresse, ce qui évidemment qualifie plusieurs d'entre elles (royauté, aristocratie, *politie*). Néanmoins, « à défaut d'être un démocrate acharné ou toujours constant » (p. 5), il est clair que le Stagirite développe avec force au Livre III une argumentation en faveur de la sagesse collective, à savoir l'idée d'une *sagesse cumulative* ou *sommative* (*Summierungstheorie*) qui accorde au peuple — ou du moins à certains peuples —, la capacité collective, après délibération, de juger avec pertinence et efficacité des affaires de la cité, cette capacité pouvant même dépasser à l'occasion le savoir des experts, une thèse d'orientation démocratique claire et par ailleurs en phase avec les exposés subséquents concernant les atouts d'un gouvernement de la classe moyenne et les bienfaits d'une *démocratie modérée*, à savoir d'une *politie*. Cela étant dit, d'autres formes de gouvernement lui paraissent par moments encore et toujours légitimes (en vrai, il n'en exclut quasiment aucune), et il n'y a rien d'étonnant à ce que certains commentateurs, privilégiant plutôt d'autres passages du traité pris globalement (y compris bien sûr les Livres VII et VIII), aient pu être conduits à lui prêter d'autres inclinaisons que celle démocratique au sens large. Néanmoins, le parcours que j'ai décrit allant du sommet atteint en III, 11 au nouveau sommet conquis en IV, 11-13, paraît non seulement défendable mais en vérité clairement supérieur à tout autre, car enfin, c'est bien ce gouvernement de la classe moyenne et lui seul, cette démocratie assortie d'éléments oligarchiques si l'on préfère, bref cette *politie* et nulle autre qui se voit consacrée *constitution excellente* pour l'immense majorité des cités (1295 b 28 ; 35 ; 1296 b 2 ; 1297 b 33), Aristote se référant alors à « une vie que la plupart des gens soient capables de mener en commun et à une constitution que la plupart des cités puissent adopter » (1295 a 29-31), une sorte de *révolution* par rapport à Platon, mais une révolution, comme on y a insisté, *mesurée, modérée, bref tranquille*.

À la suite d'un premier chapitre introductif attirant l'attention sur la spécificité de l'approche choisie pour aborder la pensée politique d'Aristote, soit l'argument cumulatif de III, 11, 1281 a 40-1282 b 1, le second chapitre de l'ouvrage (« Le projet politique d'Aristote, ou comment s'arracher à l'orbite platonicienne ? ») aborde la question centrale de l'opposition du Stagirite à Platon.

Dès les premières lignes de son essai, Aristote marque sa différence fondamentale avec le point de vue platonicien en posant que la communauté politique se distingue *spécifiquement* ou *par l'espèce* (*eidei*) des autres communautés (une cité n'est pas simplement une grosse famille), dans la mesure où la cité est par définition le lieu d'un partage égal du pouvoir, là où l'on est « à tour de rôle gouvernant et gouverné ». L'idée du « à tour de rôle » (*kata meros* ou *en merei* ou *ana meros*, 22 occurrences de ces trois formules dans le texte) constitue un véritable leitmotiv du traité aristotélicien, car elle garantit l'échange des fonctions et ainsi la participa-

tion de tous aux affaires de la cité. C'est ce qu'exige une cité formée de gens « libres et égaux (*eleutherois kai isois*) » (1261 a 32), et c'est en ce sens qu'Aristote peut parler de la permutation réciproque des fonctions comme d'une sorte de *devenir autre social* : « Alors, les uns gouvernent et les autres sont gouvernés chacun à tour de rôle, comme *s'ils étaient devenus autres* » (1261 b 4-5). Bref, la diversification civique dépend de la *différenciation dynamique des fonctions*, une différenciation qui n'a pas cours chez Platon, qui plaide au contraire pour l'*exclusivité fonctionnelle* (en grec, l'*oikeio-pragia*, un terme d'ailleurs forgé par lui), le « *à chacun sa tâche propre* » faisant en sorte que celui qui est appelé à commander commandera et sera seul à commander, même chose pour celui appelé à cultiver, à commercer ou à guerroyer. C'est d'ailleurs sur cette base qu'Aristote incrimine la trop grande unité de la cité recherchée par Platon, une idée ruineuse, car l'unité ne représente pas le bien suprême, mais s'avère destructrice de la cité, laquelle constitue naturellement une multiplicité (*plèthos*), soit un regroupement de gens différenciés. Aristote récuse donc le fondement même de l'approche platonicienne : la thèse est indéfendable, « je veux parler, arguet-il, du fait que ce qu'il y a de meilleur, c'est que la cité soit une, le plus possible : car c'est cette hypothèse que Socrate prend pour base » (1261 a 15-16). Or de cette unicité excessive ou mal comprise découle l'essentiel des propositions politiques platoniciennes : le communisme des femmes, des enfants et des biens, le pouvoir réservé à une élite seule habilitée à statuer sur les affaires de la cité, l'eugénisme revendiqué et le reste. Pour finir, raisonne Aristote, on aboutit de la sorte à *deux cités en une*, formée de deux groupes hétéroclites et hostiles l'un à l'autre (voir II, 5, 1264 a 24-25).

L'on aura compris ainsi l'importance stratégique de cette remise en cause des prémisses platoniciennes, dont j'entreprends de tirer toutes les conséquences au chapitre 3 (« L'efficacité démocratique : intelligence collective et théorie cumulative »). En défendant le principe de l'alternance des charges, Aristote s'acheminait tout naturellement vers sa propre conception de la citoyenneté, puisqu'au Livre III, il définit lui-même le citoyen de la manière suivante : « de celui qui a la possibilité de participer au pouvoir délibératif ou judiciaire, nous disons qu'il est de fait citoyen de cette cité, et nous appelons, en bref, cité l'ensemble des gens de cette sorte quand il est suffisant pour vivre en autarcie » (1275 b 19-21). En d'autres termes, la cité implique le regroupement de gens de cette sorte, à savoir de citoyens entre lesquels l'alternance des charges a effectivement cours, sans quoi la possibilité de la participation mentionnée ne serait aucunement satisfaite dans les faits. Or on comprend tout de suite que cette définition de la citoyenneté universelle, et qui convient donc en principe à toute cité, correspond au plus haut point à la cité démocratique, puisque c'est dans un régime de ce type que l'alternance pratiquée est la plus généralisée, comme le reconnaît Aristote lui-même : « C'est pourquoi le citoyen tel que nous l'avons défini existe

surtout en démocratie; dans les autres régimes, il peut aussi se rencontrer, mais pas nécessairement » (1275 b 5-7).

Ces données sont déterminantes et ont orienté toute la suite de l'enquête menée. Car enfin, qu'est-ce que l'argument cumulatif de III, 11, si ce n'est la défense d'une pratique effective du pouvoir partagé par les citoyens? Or, n'est pas moins magistrat pour Aristote celui qui remplit le rôle de juge que celui qui est membre de l'Assemblée (1275 a 26), et ce sont même, nous dit-il, les membres de l'Assemblée que l'on peut considérer comme les plus puissants des magistrats (1275 a 28-29). Si tel est le cas, n'est-il pas logique qu'Aristote fasse état des avantages épistémologiques et pratiques de l'exercice délibératif qui a cours dans de telles assemblées, là où justement les citoyens se révèlent pleinement citoyens, et n'est-il pas logique aussi qu'il se porte ensuite à la défense d'un régime constitutionnel qui laisse place à de tels éléments?

Une analyse attentive des arguments de III, 11, auxquels font d'ailleurs écho d'autres passages dans le traité, révèle que la délibération commune comporte de multiples atouts et que ses impacts sont divers puisqu'elle agit sur la vertu, l'intelligence pratique, les dispositions éthiques et l'intelligence: « étant plusieurs, chacun possède une part (*morion*) de vertu (*aretès*), de même que d'intelligence pratique (*phronèseôs*), et une fois rassemblés, de même que la masse devient un seul homme avec de multiples pieds, de multiples mains et plusieurs organes de sens, de même en est-il aussi pour les caractères éthiques (*êthê*) et l'intelligence (*dianoian*) » (1281 b 4-7). Contre le savoir du spécialiste à proprement parler, Aristote fait valoir l'apport possible de l'homme cultivé ou encore le jugement de l'usager, et il remarque au surplus que l'avoir de la masse excède même celui des riches. Mis ensemble, du moins dans le cas de certains peuples, les citoyens « s'avéreront ou meilleurs juges ou pas plus mauvais » (1282 a 17), c'est-à-dire ou égaux ou supérieurs aux spécialistes, ce qui consacre une fois pour toutes la supériorité possible du procédé cumulatif.

Fort de cet argument, Aristote aurait pu en conclure que c'est la multitude qui devrait décider de tout et s'occuper elle-même de tout, mais demeurant prudent, telle n'est pas la conclusion qu'il tire, soulignant plutôt qu'elle doit veiller « aux élections des magistrats et aux redditions de comptes », c'est-à-dire recourir aux gens compétents, aux meilleurs, tout en les gardant sous contrôle. Les individus ordinaires ne doivent pas « gouverner individuellement » (1281 b 34), mais il est patent qu'« une fois rassemblés (*sunelthontes*), ils détiennent une perception (*aisthèsin*) suffisante des choses, et mélangés avec les meilleurs, qu'ils sont utiles aux cités » (1281 b 35-36). Or cette situation où la multitude participe aux affaires en conjonction avec une certaine élite qui y apporte son expertise, ce mélange de la masse indifférenciée avec les meilleurs, nous reconduit tout naturellement aux développements des Livres IV à VI où les différents mélanges possibles de gouvernements se trouvent savamment examinés.

Le chapitre 4 de l'ouvrage (« La constitution excellente selon Aristote : la *politie* ») se penche donc sur les différents types de mélanges décrits par le Stagirite et établit le lien pour ainsi dire naturel entre les avancées de III, 11 (on ne parlait jamais alors de *politie* à proprement parler) et le nouveau régime idéal, idéal au sens pratique du terme, idéal en même temps que réalisable : la *politie*. J'ai fait observer qu'Aristote ici avance pas à pas et semble à la recherche d'une solution qu'il ne détient pas encore, laquelle va passer par l'abandon de la topique classique des six régimes. À la suite de plusieurs tentatives de reclassifications des constitutions, Aristote entreprend de montrer en IV, 11 que c'est bien la *politie*, qu'on traduit parfois par *gouvernement constitutionnel*, qui forme désormais l'*aristè politeia*, la *constitution excellente*. Or Aristote prend soin de noter que « la *politie*, pour parler schématiquement, est un mélange d'oligarchie et de démocratie. Mais on a l'habitude, précise-t-il, d'appeler *politie* les formes de mélanges qui penchent vers la démocratie, et plutôt aristocratiques celles qui penchent vers l'oligarchie » (1293 b 33-37), tant et si bien que l'on se retrouve, avec la *politie*, en présence d'une démocratie mâtinée d'éléments oligarchiques, une démocratie modérée correspondant d'ailleurs aux démocraties d'autrefois, puisque, comme Aristote le souligne, « ce que nous appelons aujourd'hui des *polities* s'appelait auparavant des démocraties » (1297 b 24-25). Le Livre VI, qui associe avec brio liberté et alternance des charges (« l'une des formes de la liberté, y lit-on, c'est d'être tout à tour gouverné et gouvernant » [2, 1317 b 2-3]), ne dit pas autre chose, en insistant sur la variété possible des régimes démocratiques, lesquels admettent soit une définition stricte (« gouvernement de chacun par tous et de tous par chacun » 1317 b 19-20), soit introduisent des critères différenciés de type oligarchique (« tirage au sort des magistratures, soit de toutes, soit de toutes celles qui ne demandent ni expérience ni savoir ; magistratures ne dépendant d'aucun cens ou d'un cens très petit » [1317 b 20-23] ; autre exemple : « souveraineté de l'assemblée dans tous les domaines ou dans les plus importants, aucune magistrature ne l'emportant en aucun domaine, ou seulement en très peu de domaines » [1317 b 28 ss, selon Newman]).

Ce point est crucial et résout une difficulté qui paraissait à plusieurs insurmontable, à savoir comment expliquer que la définition du citoyen soit chez lui d'orientation résolument démocratique et qu'il puisse par ailleurs tenir les gouvernements démocratiques pour épouvantables. Faux paradoxe, en réalité, dès lors qu'on prend en considération la diversité des régimes démocratiques eux-mêmes, plusieurs d'entre eux rencontrant objectivement sa faveur. Très souvent, du reste, Aristote parle en bien non pas simplement des *polities* mais des démocraties elles-mêmes, comme s'il oubliait momentanément que le terme de démocratie — l'usage du terme est analysé dans mon ouvrage p. 176 ss — signifiait ailleurs un mauvais régime, glissement compréhensible quand on réalise que celles-là sont en définitive des variétés de celles-ci.

Bref, l'on découvre qu'il est possible, dans une certaine mesure, d'aligner les planètes, c'est-à-dire de faire correspondre sa préférence de régime avec sa conception du citoyen et plus largement, avec sa conception de la vie politique, rebelles on l'a vu au schéma platonicien. Un projet relativement cohérent se dégage dès lors de l'œuvre que nous lisons, même si le groupe des Livres IV à VI relève à l'évidence d'une autre strate rédactionnelle que le Livre III lui-même. Comme je l'écrivais alors, « d'un Livre à l'autre, il est indéniable que non seulement le propos général se modifie, mais que souvent le lexique lui-même se transforme, tant et si bien qu'il est à l'occasion difficile de suivre le développement de l'argumentation entre les huit Livres que le traité totalise et même parfois à l'intérieur de certains Livres » (p. 240).

Ces points une fois établis, j'ai attiré l'attention (chapitre 5 : « La place des Livres VII et VIII dans le traité des *Politiques* ») sur l'écart doctrinal subsistant entre les Livres VII et VIII et la conception du meilleur régime défendu en IV, 11-13. Ce n'est pas seulement que le Livre VII commence par s'interroger sur la constitution excellente en ignorant superbement les développements qu'offre le bloc des Livres IV-VI sur le sujet (voir p. 265), c'est aussi qu'il exclut de la participation à la vie politique la classe des artisans, des marchands et plus encore des paysans (voir 1328 b 39-1329 a 2), à la base pourtant de la meilleure démocratie dans les Livres antérieurs, et de là, comme je l'ai suggéré, « la rupture qu'introduit le Livre VII par rapport aux Livres III à VI s'il vient après eux, ou l'écart qui le sépare de ceux-ci s'il les précède, cette dernière hypothèse s'avérant de fait la plus convaincante ». (p. 256)

Quoi qu'il en soit de toutes ces difficultés, les percées réalisées par Aristote sur le plan de la réflexion politique se révèlent indubitablement majeures dans cet écrit, qu'il s'agisse de sa défense de l'approche cumulative en politique qui redonne de la dignité à une large partie des citoyens, ou de sa promotion originale de la classe moyenne, deux éléments que l'on peut qualifier de révolutionnaires et dont la postérité a tiré dans le passé, et tire encore aujourd'hui, un très large profit.

Aristote et les conditions épistémiques de la démocratie

Gweltaz Guyomarc'h

Volume 49, numéro 1, printemps 2022

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/1090272ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/1090272ar>

[Aller au sommaire du numéro](#)

Éditeur(s)

Société de philosophie du Québec

ISSN

0316-2923 (imprimé)

1492-1391 (numérique)

[Découvrir la revue](#)

Citer ce document

Guyomarc'h, G. (2022). Aristote et les conditions épistémiques de la démocratie. *Philosophiques*, 49(1), 233–239. <https://doi.org/10.7202/1090272ar>

Aristote et les conditions épistémiques de la démocratie

GWELTAZ GUYOMARC'H

Université Jean-Moulin Lyon 3

Institut de Recherches Philosophiques de Lyon

Le cœur de l'ouvrage de Jean-Marc Narbonne, *Sagesse cumulative et idéal démocratique chez Aristote*¹, se situe au chapitre 3, intitulé « L'efficacité démocratique: intelligence collective et théorie cumulative ». Le chapitre, qui vient en effet justifier le titre de l'ouvrage tout entier, examine le texte aristotélicien très disputé de *Politique* III, 11. Ce texte donne à lire l'acte d'une sortie du platonisme, tout au moins la sortie d'un certain platonisme, celui professant ce qu'on appellerait aujourd'hui l'épistocratie, dans le sens de laquelle Aristote semblait pourtant avoir abondé, notamment en *Pol.* III, 4. Par épistocratie, on entendra l'idée que, pour être à la fois légitime et efficace, le pouvoir doit revenir aux experts, ou, en un vocabulaire plus platonicien, à ceux qui ont la science du gouvernement, cette science que le *Politique* choisit explicitement de classer, non pas dans les sciences pratiques, mais dans les sciences « purement cognitives » (*μόνον γνωστικήν*, 258 e). Au contraire, au chapitre III, 11 de la *Politique*, Aristote semble soutenir une supériorité sur les experts de la foule délibérant de concert. Comme le montre l'ouvrage de J.-M. Narbonne, cette thèse aristotélicienne rejoint les questions soulevées aujourd'hui par l'approche dite épistémique de la démocratie. Ces approches contemporaines ont en effet en commun de chercher à dégager une justification épistémique de la démocratie, d'après laquelle c'est en vertu de certaines qualités inhérentes à la délibération collective que la démocratie produirait, plus que les autres régimes, de bonnes décisions ou des décisions plus justes. Le vote et la délibération démocratique ne seraient pas de pures procédures neutres, mais impliqueraient des actes cognitifs pourvus de qualités substantielles. C'est en particulier dans ce contexte que *Politique* III, 11 a suscité un regain d'intérêt, et c'est à revenir précisément à la lettre de ce texte que nous invite l'ouvrage de J.-M. Narbonne. Dans ce qui suit, je voudrais ainsi repartir de l'interprétation donnée de ce chapitre, pour examiner ensuite l'éventuel soubassement épistémique de cette « sagesse

1. Narbonne, Jean-Marc, *Sagesse cumulative et idéal démocratique chez Aristote*, Paris, Vrin ; Québec, Presses de l'Université Laval, 2020. Je remercie Patrick Turmel pour son invitation à la Table ronde sur Aristote et la démocratie, autour de l'ouvrage de Jean-Marc Narbonne. Je remercie également les participants pour leurs questions et leurs remarques, et singulièrement Jean-Marc Narbonne et Juliette Roussin.

cumulative » qui serait à l'œuvre dans la démocratie d'après Aristote, pour finir par ouvrir la discussion en envisageant quelques-unes de ses limites.

1. *Politique* III, 11 et la sagesse cumulative

L'interprétation de J.-M. Narbonne inscrit le chapitre III, 11 dans le sillage d'une thèse bien établie : pour Aristote, la délibération constitue, au sens fort, la participation du citoyen à la vie de la cité (*Pol.* III, 1 et IV, 14) et en fait un authentique sujet politique. Suivant les types de constitutions, la délibération citoyenne est plus ou moins étendue, plus ou moins encadrée (*Pol.* IV, 14). Et malgré les critiques adressées à l'encontre du régime démocratique, Aristote reconnaît que sa supériorité par exemple à l'égard de l'oligarchie réside dans l'extension de la délibération, laquelle devient meilleure parce que « tous délibèrent en commun » (*Pol.* IV, 14, 1298 b 20). La délibération se définit comme « œuvre de l'intelligence politique » (*συνέσεως πολιτικῆς ἔργον*, 1291 a 28) et elle est donc une propriété essentielle de la vie politique en général. Une preuve *a contrario* en est que la tyrannie, qui réduit à rien l'activité délibérative, ne saurait qu'à peine être tenue pour une constitution (*Pol.* III, 3 et IV, 2). L'exercice commun du *logos* permet en effet aux citoyens de se déprendre d'une vue trop étroite et intéressée du juste, comme celles qui règnent chez les démocrates ou les oligarques et qui font le ciment de leurs conflits. L'activité de délibération vient ainsi accomplir le lien établi, au début du traité, entre le caractère politique de l'animal humain et la possession du *logos*.

Le texte de *Politique* III, 11 ne mentionne pas immédiatement la délibération, mais affirme, dans ce qui est souvent considéré comme la deuxième partie (1281 b 21-38) de sa première section, que la masse des citoyens doit obtenir la souveraineté dans les fonctions délibérative et judiciaire (*τοῦ βουλευέσθαι καὶ κρίνειν*, b 31). Le début du chapitre (1281 a 39-b 21) a donc été lu rétrospectivement comme décrivant la valeur de la délibération démocratique. Aristote y affirme la possibilité qu'une assemblée de nombreux individus non vertueux soit meilleure qu'un petit groupe de vertueux (*σπουδαῖος*) (1281 a 40-b 2). Chacun possédant une part de sagesse pratique, la mise en commun finit par l'emporter en excellence (1281 b 4-5). La différence entre les individus n'est plus ici source de conflit, mais de complémentarité. De prime abord, le texte semble pourtant briller par sa faiblesse argumentative : Aristote recourt à des exemples et à des analogies plus ou moins convaincantes (1281 b 2 10) — avec le repas collectif, avec l'individu aux multiples pieds, mains et organes sensoriels, ou encore avec le jugement esthétique. Aristote lui-même énonce sa thèse avec réserve, comme une possibilité (*ἐνδέχεται*, 1281 b 1), dont « rien n'empêche qu'elle soit vraie » (1281 b 21).

La tâche dans laquelle s'engage le chapitre 3 de l'ouvrage de J.-M. Narbonne consiste à comprendre comment la délibération collective atteint concrètement cette « sagesse cumulative ». Pour ce faire, J.-M. Narbonne

écarte une « lecture alchimique » (p. 100), d'après laquelle, dans la délibération collective, s'opèrerait une mystérieuse transmutation. À partir d'une idiotie première (au sens étymologique du terme) de chaque citoyen, et à travers un processus d'accumulation et donc d'élargissement des mentalités (pour reprendre un vocable kantien), on aboutirait comme par magie à une sagesse supérieure résultant de la somme de l'intelligence de ses parties idiotes.

Pour J.-M. Narbonne (p. 100-101) ce que vise ici Aristote, c'est non pas une opération immanente au fait même du rassemblement, mais bien plutôt comme une addition de deux ordres : l'« accumulation des individus » et la « diversité des contributions ». C'est l'une des lectures possibles de l'analogie avec le repas : les divers convives apportent divers ingrédients ou diverses parties du repas, et non une simple contribution financière (le problème étant celui du sens du verbe *χορηγέω*, employé en 1281 b 3, discuté par J.-M. Narbonne, p. 101-102, n. 37). L'addition est dès lors à la fois quantitative et qualitative (p. 102) et c'est ce qui permet à la délibération des hommes ordinaires de l'emporter sur celle des excellents.

On pourrait évidemment se demander pourquoi ce sont les qualités qui s'additionnent, et non les défauts, c'est-à-dire pourquoi une réunion de gens ordinaires ne formerait pas définitivement une foule sauvage, par ce qu'on appelle précisément un effet de masse. J.-M. Narbonne affronte cette objection courante contre l'argument aristotélécien aux pages 121-132. Mais surtout, cette description, prise en elle-même, n'est pas contraignante et demande à être justifiée. Encore faut-il soutenir par des raisons la possibilité de cette accumulation à la fois quantitative et qualitative. Sans de telles raisons, cette théorie de la sommation paraîtra bien être un simple vœu pieux ou une sorte de *deus ex machina*. L'interprétation de J.-M. Narbonne consiste à chercher une justification épistémique et gnoséologique de cette *Summierungstheorie* (notamment p. 126-132). Cette entreprise se heurte à une objection de bon sens : le texte de III, 11 semble n'offrir aucune prise à cette interprétation, parce qu'il ne soutiendrait aucun argument gnoséologique à proprement parler.

L'objection peut toutefois être levée : la supériorité de la masse reçoit d'abord une caractérisation pratique (1281 a 40-b 5). Les individus rassemblés peuvent être « meilleurs » (*βελτίους*, 1281 b 1-2) parce qu'ils possèdent une part de vertu et de prudence (*μόριον ἔχειν ἀρετῆς καὶ φρονήσεως*, 1281 b 4-5). La coordination avec *ἀρετή* de *φρόνησις* invite à prendre ce dernier terme, comme le traduit J.-M. Narbonne, en son sens d'intelligence pratique. Or on se souviendra que, dans l'*Éthique à Nicomaque*, la *φρόνησις* relève des vertus intellectuelles ou dianoétiques (EN I, 13, 1103 a 4-6 et VI, 2, 1138 b 35). Même si le terme ne prend peut-être pas ici son sens technique, il a déjà, dans son emploi plus large, une connotation intellectuelle. La suite du passage (1281 b 5-10) opère plus franchement le lien entre excellence pratique et excellence théorique : l'analogie avec l'homme aux mul-

tiples membres mentionne la pluralité des organes de perception (*αἰσθήσεις*, b 7) et, quand la proposition revient au comparé (avec *οὕτω καὶ* en b 7), elle coordonne « caractère » et « intelligence » (*τὰ ἦθη καὶ τὴν διάνοιαν*, b 7). L'analogie suivante avec le jugement esthétique porte bien sur une opération de jugement (*κρίνουσιν*, b 8). Si le passage ne comporte pas d'argument gnoséologique, il est donc légitime d'en supposer un à l'arrière-plan. Enfin, comme on l'a dit, dans la section suivante du chapitre (1281 b 21-38), la thèse soutenue est qu'à la masse des citoyens doit être confiée la souveraineté dans les fonctions délibérative et judiciaire. L'adjectif « souverains » (*κυρίους*) de b 23 fait écho au début du chapitre (*κύριον*, 1281 a 40) et atteste ainsi le lien entre les deux parties de la section. Or les fonctions délibérative et judiciaire requièrent à l'évidence une activité intellectuelle (comme le montre I, 13). C'est la marque d'un homme fait, libre et rationnel, que de posséder la faculté de délibérer et comme on l'a vu, en IV, 4, 1291 a 28, la délibération est définie comme « œuvre de l'intelligence politique, (*συνέσεως πολιτικῆς ἔργον*) ». Ainsi est-il justifié de chercher ce qui, dans la théorie aristotélicienne de la connaissance, peut venir fonder cette qualité de la sommation des intelligences ordinaires.

2. Épistémologie de la sagesse cumulative

Que la mise en commun des ressources intellectuelles soit possible et souhaitable peut en effet trouver un modèle dans l'usage aristotélicien de la méthode dialectique en contexte scientifique. Les passages où Aristote explicite pourquoi il choisit cette méthode fournissent en effet des éléments susceptibles de faire prendre au sérieux la *Summierungstheorie* de Pol. III, 11.

En premier lieu, les opinions réputées (*endoxa*) auxquelles Aristote se réfère dans ses traités scientifiques sont aussi bien celles d'illustres prédécesseurs que celles de la masse, conformément à la définition canonique des *endoxa* de *Topiques* I, 1, qui distingue entre les opinions répandues (« partagées par tous ou presque tous les hommes », 100 b 21-22) et celle des savants (*τοῖς σοφοῖς*). Dans les deux cas, même les opinions jugées infondées ou superficielles (*ἐπιπολαιότερον*, *Métaphysique α* 1, 993 b 13) méritent l'examen, et ce, pour deux raisons distinctes. Ou bien (i) elles le méritent parce qu'elles permettent, négativement, de délimiter le champ des positions plausibles, sinon vraies. Ainsi, en *De anima* I, 2, Aristote annonce-t-il qu'il doit « nécessairement prendre en compte l'ensemble des opinions de tous ceux qui, antérieurement, ont professé une idée à son sujet [l'âme], afin de recueillir ce qui est bien fondé dans leurs propos (*τὰ μὲν καλῶς εἰρημένα*) et, le cas échéant, de nous mettre en garde devant ce qui ne l'est pas (*μὴ καλῶς*). » (I, 2, 403 b 21-24, traduction R. Bodéüs, GF Flammarion). Le verbe que R. Bodéüs traduit par « mettre en garde » (*εὐλαβεομαι*) comporte l'idée de se prémunir d'un danger ou d'un mal.

Mais il arrive aussi à Aristote de soutenir plus radicalement (ii) que même les opinions infondées ou superficielles méritent l'examen parce qu'il

est impossible qu'une opinion donnée soit intégralement fausse. J.-M. Narbonne cite (p. 128), un passage de l'*Éthique à Nicomaque* I, 9, sur les opinions à propos du bonheur (1098 b 28-29), selon lequel il n'est pas raisonnable (*εὐλογον*) que les opinions anciennes de la foule et celles du petit nombre d'individus réputés se fourvoient totalement. Cette thèse se retrouve dans l'*Éthique à Eudème* sous une forme plus positive : « chaque homme a quelque chose de propre (*οἰκεῖόν*) à apporter à la vérité » (I, 6, 1216 b 31). Cette partie de l'argument est la plus lourde de présupposés. Elle n'est toutefois pas contradictoire avec l'assertion précédente (i) puisqu'elle ne revient pas à soutenir que toutes les opinions sont vraies simplement. Dans la suite du passage de l'*Éthique à Eudème*, Aristote souligne que la vérité contenue dans les opinions est encore confuse, et dans l'*Éthique à Nicomaque*, la négation d'un fourvoiement total signifie que les opinions peuvent tomber juste sur un point particulier ou en général, mais pas davantage. La même idée d'une contribution partielle se retrouve en *Métaphysique* α 1, quand Aristote déclare que même ceux qui expriment des avis plus superficiels peuvent « apporter quelque chose » (*συνεβάλλοντό τι*, 993 b 14).

Aussi certains des passages défendant cette méthode dialectique laissent-ils entendre une conception cumulative du savoir humain et une certaine idée du progrès. En *De anima* I, 2 et en *Métaphysique* α 1, il s'agit en effet de se livrer à un travail de collecte (avec par exemple les verbes *συμπαράλαμβάνειν* en DA 403 b 22, ou *συναθροίζω* en *Met.* 993 b 3, lequel passage énonce explicitement que l'addition de petites contributions produit un résultat plus grand). Cette tâche de collecte devait avoir, pour Aristote, une réalité historique, puisqu'elle n'est pas sans évoquer des témoignages classiques sur les activités scientifiques du Lycée, recueillant les vainqueurs des Jeux olympiques ou les proverbes. Aristote manifeste une vision favorable à la dimension collective de la recherche, à une échelle aussi bien diachronique que sous une perspective synchronique, en ce qu'elle peut ainsi atteindre des résultats plus exacts, comme en témoignent les grandes fresques dialectiques de *Métaphysique* A ou *Physique* I.

Or cette mise en commun ne relève pas d'une simple foi joyeuse à l'égard des êtres humains et de leur capacité de penser. Il y a certainement, comme il est dit p. 129, un « optimisme gnoséologique » attesté dans de nombreux textes (cités p. 126-129). Cet optimisme n'est pas une confiance aveugle : il est démontré dans le corpus. Il y a une justification à l'assise cognitive de cet optimisme, laquelle peut être cherchée dans le *De anima* — ou plus exactement les passages du traité dévolus à la fonction « critique », c'est-à-dire cognitive, de l'âme. C'est là en effet qu'Aristote fonde en détail l'idée que l'esprit — humain en particulier — est capable d'accéder au monde tel qu'il est, donc à la vérité. La conclusion de cette partie sur les pouvoirs cognitifs de l'âme (qui commence en DA II, 5) se situe en III, 8 avec la célèbre affirmation selon laquelle « l'âme est, en un sens, tous les êtres » (431 b 21). Or cette thèse peut justement être comprise comme soutenant

que sensation et pensée sont des réceptions d'information. L'optimisme gnoséologique se joue déjà en terrain perceptif : dans des conditions normales, le processus causal de la réception perceptive implique que les propriétés formelles de l'objet perçu soient transférées sans distorsion dans le sujet sentant. Nous sommes par nature dotés d'assez de sens — cinq, et pas plus (DA III, 1) — pour percevoir la réalité sensible en elle-même (comme en témoigne aussi la discussion en *De sensu* 6). Il en va de même de l'intellect, pour lequel Aristote cherche bien à montrer qu'il est notre capacité à accéder aux essences (DA III, 4) et qu'il est aussi infaillible à leur égard que la vue à l'égard des couleurs (III, 6). Aristote, évidemment, n'ignore pas le risque de l'illusion perceptive, comme de l'erreur intellectuelle — et il en rend raison. Mais il essaie effectivement de montrer que, par nature, notre appareil cognitif est adapté au monde tel qu'il est.

Dès lors, l'idée qu'il est impossible que tous les hommes se trompent paraîtra moins dogmatique, puisqu'elle vaut comme une réciproque de ce que, par nature, nous pouvons connaître le monde tel qu'il est — par nature ne voulant pas dire tout le temps et pour tout le monde, mais dans la plupart des cas. Si toutes les opinions réputées se fondent ultimement dans l'expérience d'un monde commun, alors elles peuvent, par-delà leur diversité, voire leur contradiction, contribuer à transcrire ce monde commun.

3. Limites du modèle épistémique

En guise de conclusion, on voudrait toutefois souligner une limite à ce recours à l'usage scientifique de la méthode dialectique pour crédibiliser la thèse de *Pol.* III, 11. La fondation gnoséologique de la méthode dialectique vient assurément soutenir la légitimité d'une mise en commun des ressources intellectuelles : si tous ne peuvent se tromper, c'est-à-dire s'il y a quelque chose de vrai dans toute opinion, et si même les erreurs ont l'intérêt de borner négativement l'espace du vrai, alors la collecte des opinions antérieures doit permettre de s'approcher de la vérité (pour reprendre une caractérisation, par Alexandre d'Aphrodise, de l'usage des *endoxa*). Telle est la fonction heuristique de la méthode dialectique en contexte scientifique.

Mais le fait qu'Aristote, quand il définit les *endoxa* en *Top.* I, 1, distingue entre les opinions répandues et celles des savants, suffit à indiquer qu'il ne tombe pas dans la vision pseudo-démocratique d'une science qui serait d'emblée possédée par tout homme. Cette fonction heuristique ne vaut que dans le cadre d'une recherche scientifique, conduite par un ou des spécialistes qui recourent aux opinions comme à un matériau pour leur enquête. Ce matériau est un ensemble de données qui requièrent encore l'examen. Même dans les sciences pratiques (qui sont bien des « sciences »), les opinions réputées ne sont que des « points de départ » (ce qu'Aristote dit par l'expression *ἐξ ὧν* en *EE* I, 6, 1216 b 31, ou par le terme d'*ἀρχή*, par exemple en *EN* I, 2, 1095 b 6), entre lesquels il faut encore arbitrer. Dans l'*Éthique* à Eudème comme dans celle à Nicomaque, la suite du processus

est exprimée par le verbe *δεικνύναι* (EE I, 6, 1216 b 32 et ENVII, 1, 1145 b 4), dont la traduction est difficile (pour le dire vite : prouver ou démontrer ?), mais qui indique bien une procédure postérieure au simple recueil d'opinions. Si « le commencement est plus que la moitié du tout » (EN I, 7, 1098 b 7), il n'est pas non plus le tout.

Même en adoptant une interprétation dialectique forte des sciences pratiques, il est donc impossible de les cantonner au recueil des opinions antérieures, comme si la vérité était une propriété simplement émergente, puisque ce serait retrouver une forme d'alchimie en terrain épistémique. Et même en admettant que cette méthode consiste à « affiner » les opinions réputées, comme il est dit p. 128, cet affinement ne se fait pas de soi-même. L'analogie épistémique ne convient donc plus : il n'y a pas, en terrain épistémique, de masse auto-organisée produisant d'elle-même un résultat scientifique. La science ne peut se réaliser sans cet équivalent épistémique du valeureux politique (*σπουδαῖος*, *Pol.* III, 11, 1281 b 1) qu'est le savant. Et l'analogie ne peut fonder la partie la plus radicale de la thèse de *Pol.* III, 11, qui envisage que la masse soit même *supérieure* aux valeureux.

Une solution consisterait alors à revenir à ce qui sépare la connaissance de l'action. Le terrain épistémique offre un moyen de faire de la thèse de *Pol.* III, 11 autre chose qu'un vœu pieux, en dotant tout homme, ou du moins la plupart d'entre eux, d'une capacité à contribuer à la vérité. Mais ce moyen est partiel. Comme le suggère J.-M. Narbonne (p. 103-104), il y a là quelque chose qui n'est pas si éloigné de la façon dont Protagoras défend la démocratie, dans le dialogue platonicien du même nom et dans le mythe qui lui est attaché, en affirmant que chacun a part à l'excellence politique (*πολιτικῆς ἀρετῆς*, 322 e-323 a) parce qu'il est par nature doté du sens de la justice et de sagesse (*δικαιοσύνης... καὶ σωφροσύνης*). Mais le détour par la gnoséologie aristotélicienne ne permet de crédibiliser qu'une partie des prémisses mobilisées en III, 11. Comme on l'a dit en commençant, Aristote s'est séparé de Platon en soutenant que le savoir politique en acte — celui qui est immanent à l'action et doit être distingué de la science pratique qui l'étudie — ne relève pas d'une *epistèmè*. La suite de la réflexion à laquelle invite l'ouvrage de J.-M. Narbonne consiste ainsi à examiner le contexte et les mécanismes spécifiquement pratiques et politiques soutenant la thèse étonnante d'une « sagesse » de la multitude.

Quoi qu'à l'évidence, Aristote n'entende pas la même chose que nous par démocratie ou délibération, et quoique son attitude à l'égard de la démocratie dans la *Politique* soit loin d'une défense univoque, il n'en demeure pas moins que l'étrange texte de III, 11 vaut et requiert une attention soutenue, susceptible de faire écho à notre époque, ce qui est bien le propre des grands textes. Ce n'est pas le moindre des mérites de l'ouvrage de J.-M. Narbonne que de nous réinviter à méditer en profondeur ce chapitre.

La Démocratie et les constitutions chez Aristote

Marco Zingano

Volume 49, numéro 1, printemps 2022

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/1090273ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/1090273ar>

[Aller au sommaire du numéro](#)

Éditeur(s)

Société de philosophie du Québec

ISSN

0316-2923 (imprimé)

1492-1391 (numérique)

[Découvrir la revue](#)

Citer ce document

Zingano, M. (2022). La Démocratie et les constitutions chez Aristote. *Philosophiques*, 49(1), 241–249. <https://doi.org/10.7202/1090273ar>

La Démocratie et les constitutions chez Aristote

MARCO ZINGANO

Universidade de São Paulo

Le dernier ouvrage de Jean-Marc Narbonne est un plaidoyer vigoureux pour la démocratie qui tombe à point nommé dans notre époque marquée par des dérives autocratiques.¹ Cet ouvrage donne des suites à une réflexion soutenue sur les enjeux du politique dans l'Antiquité grecque et apporte des éléments précieux pour aider à mieux comprendre la position d'Aristote dans ce débat.² Narbonne s'érige contre une lecture qui veut, sinon effacer, du moins atténuer la perspective démocratique, laquelle, selon lui, se dégage nettement d'une lecture de la *Politique* d'Aristote, affranchie de tout préjugé.³ Le noyau de la thèse aristotélicienne en faveur de la démocratie se trouve, selon l'auteur, dans l'argument de la sagesse cumulative présenté dans *Politique* III, 11, 1281 a 40-1282 b 1, dont il propose un commentaire minutieux, ligne à ligne, accompagné d'une traduction soignée. Cet argument séparerait à jamais, selon lui, l'Aristote démocratique de toute pensée réfractaire à la démocratie, y compris celle de son maître Platon, qui revient sans cesse sur les formes non démocratiques du gouvernement des meilleurs.

On peut distinguer trois grands thèmes qui soutiennent cette reprise en force de l'argument touchant la sagesse cumulative en III, 11. D'une part, il y a un « contre Platon », une déconstruction du projet platonicien du Roi-philosophe qui s'oppose au gouvernement des masses. D'autre part et à son opposé, il y a le projet aristotélicien en faveur de la démocratie, ce qui constitue la plus grande partie de cet ouvrage. Enfin, en troisième lieu, on trouve aussi une discussion sur l'ordre de composition de la *Politique* d'Aristote, car les livres VII et VIII présentent des perspectives moins facilement conciliables avec le projet démocratique qui se voit développé dans les autres livres. Dans ce qui suit, je vais laisser de côté l'argument de la sagesse cumulative pour concentrer mon attention sur un autre point, celui qui tourne autour de la définition du citoyen donnée dans le Livre III, à propos duquel je voudrais émettre trois observations, dont l'une est neutre, l'autre est favo-

1. Narbonne (2020), p. 288.

2. Pour une perspective plus large, je cite en particulier Narbonne (2016).

3. Comme l'avait remarqué Pierre Aubenque dans un texte que Narbonne cite (Aubenque, 1993), la réhabilitation de la démocratie chez Aristote « se rattache à des thèses essentielles de sa philosophie » (voir Narbonne (2020), p. 7, note 6). Cette remarque, pourtant, n'a pas suscité en langue française le regain d'intérêt qu'elle méritait, exception faite des travaux de Francis Wolff dans la dernière décennie du siècle passé ; le présent ouvrage de Narbonne veut s'inscrire dans cette démarche en reprenant ce qui, selon lui, fait fonction de l'argument décisif, dans le domaine politique, de la défense aristotélicienne de la démocratie comme le meilleur régime : l'argument de la sagesse collective présenté dans la *Politique* III, 11.

nable, mais la troisième paraît apporter un bémol à l'argument avancé par Narbonne.

Je commence par l'observation qui est neutre, mais qui me semble capitale pour une bonne compréhension du noyau de la question. Au Livre III, Aristote cherche à formuler la définition du citoyen. Il connaît les définitions dont on se sert couramment, comme celle qui veut qu'un citoyen soit celui dont le père ou la mère est citoyen, ou qui est né de deux citoyens et non d'un seul, ou encore celui dont la lignée citoyenne va au-delà de deux ancêtres. Aristote les juge toutes inadéquates, car elles ont une visée politique,⁴ alors qu'il cherche à produire une définition d'un point de vue philosophique. Sa définition nous est donnée en III, 1, 1275 a 22-23, reprise en 1275 b 17-31 et récapitulée plus loin en III, 13, 1283 b 42-1248 a 3. Je vais revenir bientôt à cette dernière formulation; pour l'instant, je voudrais faire quelques remarques sur le premier passage. Aristote nous y dit que le citoyen *ἀπλῶς* « à proprement parler », se définit par le fait d'être en mesure de *μετέχειν κρίσεως καὶ ἀρχῆς*. La traduction ne semble faire aucune difficulté: « *by his participation in judgment and office* » (Reeve), « par la participation à une fonction judiciaire et à une magistrature » (Pellegrin). À deux détails près: (i) le citoyen est bien celui qui *peut* participer, non pas celui qui *de fait* prend part à des fonctions judiciaires et de gouvernement. Plus d'un citoyen font tout pour y échapper, et il y en a plusieurs qui réussissent. Et surtout (ii) *κρίσις* doit être entendue en un sens large: non seulement pouvoir être un magistrat, mais aussi pouvoir participer à la reddition des comptes de toutes les magistratures, les *εὔθυναί*, l'examen public de la conduite de ceux qui occupent des fonctions officielles, « la reddition des comptes » des Athéniens, à laquelle Aristote attache une si grande importance au point de la faire figurer, en III, 11, 1282 a 26, à côté des *ἀρχαί*, où ce dernier terme désigne ensemble les fonctions délibératives, judiciaires et de gouvernement. Ce contrôle postérieur des actions politiques ne semble pas jouir de beaucoup de publicité dans le commentaire moderne, mais il est bien ancré dans les pratiques auxquelles peut accéder le citoyen, et Aristote prend soin de le souligner.

4. Le terme est *πολιτικῶς* (Pol. III, 2, 1275 b 25), qui est à comprendre à la lumière des modes d'argumentation: il s'agit ainsi d'une caractérisation des définitions inscrites à l'intérieur d'une démarche *politique*, des définitions qui servent des intérêts *politiques* et qui, à ce titre, quelles que soient leurs avantages ou inconvénients, sont inadéquates pour une démarche *philosophique*, car celle-ci exige un niveau d'abstraction que celles-là ne peuvent nullement satisfaire. Je retiens le texte des mss. en 1275 b 25, *πολιτικῶς καὶ ταχέως, ἀποροῦσί τινες κτλ.*, en suivant Newman: ces définitions sont produites prestement avec une visée politique, et c'est là où réside leur inadéquation du point de vue philosophique. Elles ne sont pas nécessairement « *vulgari, simplici ratione, nude, sine arte* », comme le voulait Schweighäuser, mentionné par Newman dans son commentaire dans ce passage, même s'il arrive qu'elles engendrent les difficultés dont se moquait déjà Gorgias (1275 b 25-30). Pour une vue d'ensemble sur les modes d'argumentation, je prends la liberté de renvoyer à mon étude (Zingano, 2017, p. 7-49).

C'est la version donnée en III, 13 qui m'intéresse davantage. Aristote y écrit que le citoyen est *ὁ μετέχων τοῦ ἄρχειν καὶ ἄρχεσθαι ἐστι καθ' ἐκάστην δὲ πολιτείαν ἕτερος* (1283 b 42-1284 a 1). Le début de la formule a fait son chemin : *celui qui prend part au fait de gouverner et d'être gouverné*. Cela se fait à tour de rôle, pour une même fonction, voire simultanément, si elles sont différentes. Il y a beaucoup à dire là-dessus, mais ce qui m'intéresse, c'est plutôt la deuxième partie : est citoyen *celui qui, en prenant part au fait de gouverner et d'être gouverné, diffère selon chaque constitution*. En effet, Aristote innove à cet égard. Citoyen et constitution sont étroitement solidaires. Or, il y a deux types de constitutions, l'une droite, l'autre déviante. Le premier type, on le sait, est celui des constitutions qui visent l'intérêt commun, *τὸ κοινῇ συμφέρον*, alors que, dans les constitutions déviantes, on gouverne au bénéfice des propres gouvernants. De plus, à l'intérieur de chaque groupe, il y a une triple division : la royauté, l'aristocratie et la *πολιτεία*, pour les constitutions droites ; la tyrannie, l'oligarchie et la *δημοκρατία*, pour les constitutions déviantes. Une note de traduction se révèle nécessaire ici. On a l'habitude de traduire *πολιτεία*, quand ce terme désigne l'une des constitutions parmi d'autres, par *politie* (un calque, en réalité), tandis que le terme *démocratie* est réservé pour traduire *δημοκρατία*. C'est un choix qui a du sens, mais je préfère traduire *πολιτεία* par *démocratie* et *δημοκρατία* par « *démocratie* ». Cela a l'avantage de mieux sonner à nos oreilles modernes, en même temps de rendre clair que « *démocratie* » est la version déviante de *démocratie*. Je tiens à mon choix, en dépit du fait que Narbonne, avec de très bonnes raisons par ailleurs, préfère le couple *politiel/démocratie* (je reviendrai sur ce point). Ce qui m'intéresse, pour le moment, c'est de noter que ce sont toutes des *πολιτεῖαι* au sens large, des *constitutions*, y compris celles qui gouvernent au bénéfice des seuls gouvernants, car elles toutes revendiquent, à tort ou à raison, une sorte de justice et donc de communauté et de pouvoir politique (seule la tyrannie reste, pourtant, à la limite d'un régime qui se prétend constitutionnel, mais qui aisément glisse vers des formes non politiques de l'assujettissement despotique).

Il y a beaucoup à explorer ici, mais je vais à nouveau centrer d'abord mon attention sur un problème seulement, de nature plutôt formelle. De quelle unité jouissent toutes ces formes de constitution ? Il doit y en avoir une, car autrement on aurait un cas de simple homonymie, où à l'identité de dénomination ne correspondrait aucune unité conceptuelle ou définitionnelle, même pas une continuité seulement partielle. À cette question, Aristote donne une réponse surprenante : *ἢ τὸ παράπαν οὐδὲν ἔστιν, ἢ τοιαῦτα, τὸ κοινόν, ἢ γλίσχρως*, toutes ces constitutions « n'ont comme telles rien en commun ou à peine » (III, 1, 1275 a 37-38). Écartons la première hypothèse (ne rien avoir en commun), puisqu'il faut qu'il y ait quelque chose de commun pour qu'on puisse écarter une simple homonymie. Une unité à un certain titre donc doit exister, et elle se fait *γλίσχρως*. Cet adverbe est lié à l'adjectif *γλίσχρος*, dont le Bailly donne comme sens (i) gluant, visqueux ;

d'où (ii) ce qui s'attache fortement, tenace, et même (iii) ce qui s'attache à des minuties, chicaner, voire mesquin ; lié à des métiers, *γλίσχρος* caractérise ceux qui (iv) rapportent peu. L'adverbe garde une oscillation similaire : (a) avec ténacité ou (b) chichement, et de (b) surgit l'emploi, à ce qu'il semble, en usage ici, (c) presque ou à peine. Pourquoi l'unité des constitutions n'existe-t-elle qu'à peine ? Parce que leur unité se fait de manière sérielle ou *en consécution*, *τῷ ἐφεξῆς*. Ceci est un terme technique chez Aristote : il désigne un type d'unité qui, bien qu'il n'atteigne pas l'unité conceptuelle complète de la synonymie, évite la simple homonymie en introduisant un certain ordre entre ses membres : un premier, un second, un troisième et ainsi de suite. C'est le type d'unité qu'Aristote attribue aux nombres, aux figures géométriques, et aussi aux différents types d'âme. Une explication de son usage ici, pour les différents types de constitutions, exigerait une étude plus précise de ce genre d'unité ; en particulier, sur le fait que d'autres unités par consécution semblent jouir d'une unité qui est bien plus robuste que celle qui n'existerait qu'à peine ou *γλίσχρος* à propos des constitutions. Bornons-nous ici, faute d'espace, à deux remarques seulement. Premièrement, l'unité par consécution est un mode parmi d'autres d'unités qui ne satisfont pas aux exigences de la synonymie, mais qui ne sombrent pas non plus dans l'homonymie accidentelle.⁵ Deuxièmement, et c'est ce qui importe davantage ici, on voit par là qu'il y a tout de même une unité pour *γλίσχρος*, quelle qu'elle soit, et qu'il faudra compter sur ce type d'unité si l'on veut parler avec pertinence des *constitutions* comme faisant partie d'un tout conceptuel légitimement formé.

Je peux maintenant formuler mon point. Étant donné la corrélation entre citoyenneté et constitution et le fait qu'il y a plusieurs constitutions, Aristote écrit ceci en III, 1, 1275 b 3-5 : *καὶ τὸν πολίτην ἕτερον ἀναγκαῖον εἶναι τὸν καθ' ἐκάστην πολιτείαν*, « il s'ensuit que le citoyen lui aussi différera en fonction de chacune des constitutions ». Cela est en continuité avec ce que l'on vient de voir : citoyen et constitution se répondent comme dans un miroir. Mais ce qui suit est assez surprenant. En effet, Aristote ajoute : *διόπερ ὁ λεχθεὶς ἐν μὲν δημοκρατίᾳ μάλιστα ἐστὶ πολίτης, ἐν δὲ ταῖς ἄλλαις ἐνδέχεται μὲν, οὐ μὴν ἀναγκαῖον* (b 5-7). Regardons la première phrase. Narbonne traduit : « c'est pourquoi le citoyen dont nous avons parlé existe surtout en démocratie » (p. 52) ou encore, mais avec le même sens, « c'est pourquoi le citoyen tel que nous l'avons défini existe surtout en démocratie » (p. 173 et 244). La

5. La doctrine aristotélicienne des unités conceptuelles non génériques qui échappent à la dispersion homonymique est un thème fascinant, encore peu connu dans la littérature secondaire. Étant donné le succès formidable de la notion de *foyer de signification* (*πρὸς ἓν*) pour unifier les différents sens de l'être, les commentateurs modernes ont tendance à ramener toute unité légitime non générique à cette dernière, mais cela, me semble-t-il, provoque des malentendus considérables, y compris pour le point en analyse ici. Pour un aperçu de cette question, je renvoie à mon texte (Zingano, 2013, p. 393-430). Pour la perspective contraire, voir en particulier Christopher Shields (1999).

dernière version provient de la traduction de Pellegrin.⁶ L'une et l'autre aboutissent au même résultat : ainsi prise, la phrase a une valeur *normative*, puisqu'elle prend la *δημοκρατία*, « *démocratie* », comme le lieu propre de la citoyenneté —, mais la « *démocratie* » est un régime corrompu. C'est pour cela que l'affirmation est surprenante ; on s'attendrait plutôt à trouver à sa place la *πολιτεία*, la *démocratie*, le régime où la majorité gouverne au bénéfice de tous, à supposer que la démocratie occupe une telle place privilégiée.⁷ En fait, dans cette lecture, on prend *μάλιστα* avec *πολίτης*. Newman, en revanche, dans le but d'éviter de donner une valeur si positive à la « *démocratie* », suggère de prendre *μάλιστα* avec *ἐν δημοκρατία*, en comprenant alors que le citoyen dont on vient de parler existe dans la forme exponentielle de « *démocratie* », c'est-à-dire dans la *τελευταία δημοκρατία*, « la dernière “*démocratie*” ».⁸ Celle-ci est la dernière forme de « *démocratie* » à surgir historiquement (voir *Pol.* IV, 14), appelée aussi « la toute nouvelle “*démocratie*” » (V, 5, 1305 a 29), celle où tous délibèrent sur toutes choses, celle où l'on gouverne par décrets parce que le peuple se place au-dessus des lois, ce même peuple qui est une proie si facile pour les démagogues de tout genre. Malgré tous ces défauts, les membres d'une telle constitution sont des citoyens, d'après la définition qu'on vient de donner, car ils satisfont la propriété formelle d'être un citoyen : l'aptitude à gouverner et à être gouverné.

Je suis sympathique à la démarche de Newman, même si sa solution ne me semble guère convaincante. En fait, Newman ne disposait pas encore d'une conception développée des unités non génériques, de sorte qu'il n'a pas pu voir l'importance du fait qu'Aristote venait d'établir une structure sérielle pour les constitutions. Si l'on prend en compte cette perspective d'unité non générique sous la forme d'une série dont l'unité ne se fait que *γλίσχρως*, on peut garder *μάλιστα* comme lié à *πολίτης*, ce qui semble être d'ailleurs la lecture la plus naturelle, et comprendre ce passage dans le sens d'affirmer que le citoyen, tel qu'on vient de le définir, existe *de la manière la plus exubérante* ou *de manière surabondante* dans la « *démocratie* », parce que c'est justement dans la « *démocratie* » que *tous* les citoyens participent *de tous les organismes et offices de pouvoir*. Il ne s'agit alors non plus d'une phrase à valeur normative, mais elle relève d'une *constatation* : si le citoyen

6. La traduction de Reeve (1998) va dans le même sens : « *that is precisely why the citizen that we defined is above all a citizen in a democracy* ».

7. Une manière d'atténuer la surprise consisterait à montrer que, dans certains contextes, la *δημοκρατία*, « *démocratie* », porte une valeur positive et devient même interchangeable avec la *πολιτεία*, *démocratie*. Narbonne (2020) liste, aux pages 176-185, un certain nombre d'occurrences où cela serait le cas. Il a certainement raison, sinon pour toutes, au moins pour certaines de ces occurrences, mais il faut prendre en considération le fait que, *dans certaines circonstances* (par exemple : la stabilité d'un régime, le mode d'être de la majorité des habitants), il se peut bien qu'on accepte que le meilleur régime soit la « *démocratie* », sans par-là affirmer *au sens absolu* que la « *démocratie* » est le meilleur régime (ce qui vaut également pour la *démocratie*).

8. Newman (1902).

est celui qui prend part aux instances de gouvernement, et si celui qui vit en « démocratie » prend part à toutes les instances de gouvernement, il illustre par-là la citoyenneté la plus exubérante, il frôle même la surabondance. Cette interprétation semble s'imposer si l'on prend en considération l'opposition *μὲν ... δέ* qui structure tout ce passage: *d'une part* (*μὲν*), le citoyen de la « démocratie » se retrouve dans *toutes* les instances de pouvoir; *d'autre part* (*δέ*), dans les autres constitutions, il est possible que le citoyen prenne part à toutes les instances, cependant cela n'est pas requis pour qu'il soit citoyen à part entière dans ces autres constitutions (b 6-7: *ἐν δὲ ταῖς ἄλλαις ἐνδέχεται μὲν, οὐ μὴν ἀναγκαῖον*). À la lumière de la doctrine aristotélicienne de l'unité par consécution des constitutions, la phrase perd sa valeur normative puisqu'elle ne fait que constater un fait qui découle effectivement de la définition du citoyen et qui s'avère juste d'une manière particulièrement foisonnante dans les « démocraties ». Car on constate que, dans ces constitutions-là, tous les citoyens occupent toutes les charges officielles, ils se répartissent partout les fonctions de gouvernement. Mais ceci est une *constatation*; ce constat est *compatible* avec la thèse que le citoyen des « démocraties » est le citoyen par excellence, mais il ne l'affirme pas encore; il faudra chercher ailleurs pour déterminer si c'est bien celle-là, la position d'Aristote à cet égard.

Je passe à ma deuxième remarque, qui va dans le sens contraire de ce que propose Narbonne. Je voudrais maintenant examiner le passage IV, 8, 1293 b 23-28, où Aristote nous dit que la démocratie (*πολιτεία*) et l'aristocratie (*ἀριστοκρατία*), bien qu'elles ne soient pas des déviations, se rangent tout de même après la royauté (*βασιλεία*), et à la suite de ces constitutions droites se rangent alors les constitutions déviantes. Que les constitutions déviantes se rangent après les constitutions droites ne pose aucun problème; mais pourquoi l'aristocratie et la démocratie se rangent-elles après la royauté, alors qu'elles sont toutes les deux des constitutions droites? Parce qu'elles *δημαρτήκασι τῆς ὀρθοτάτης πολιτείας* (b 24-25). Deux remarques s'imposent ici. Premièrement, la royauté est présentée comme « la constitution la plus droite » (où *πολιτεία* dans *τῆς ὀρθοτάτης πολιτείας* désigne la constitution en général), et Aristote emploie le superlatif pour bien le souligner. Ensuite, il faut saisir la valeur, en jeu ici, du verbe *διαμαρτάνω*. Le verbe *ἀμαρτάνω* signifie *manquer le but*, d'où *s'écarter*, *s'égarer*, *se tromper* ou encore *commettre une faute*, *faillir*. Le préverbe *διά* intensifie la valeur sémantique du verbe: *διαμαρτάνω* veut dire *se tromper complètement*, *rater de fond en comble*. L'aristocratie et la démocratie *ratent de fond en comble* la constitution la plus droite, la royauté. Narbonne ne cache pas la force de ce verbe: il remarque, au contraire, que le sens de *s'écarter* est une traduction trop faible de *διαμαρτάνω*, et propose de traduire le passage par « toutes deux ont fait fausse route, ont raté la cible » (p. 200). Il a raison; mais que signifie ici cet écart?

La raison qu'Aristote donne pour étayer cette affirmation est que, dans la royauté, il y a un surplus de vertu que ni l'agrégat des vertus des aristocrates ni l'ensemble de celles des citoyens d'une démocratie n'arrivent jamais à surpasser. Aristote opère tout au long de la *Politique* avec la thèse que voici : la vertu étant la mesure et le critère des constitutions droites, le roi est celui qui la possède à un degré exceptionnel, alors que la vertu s'amointrit lorsqu'elle est possédée par un petit nombre de personnes (les aristocrates) et davantage encore lorsqu'elle est partagée par la plupart des gens, et ce décalage se produit d'une manière telle que le cumul des vertus aristocratiques ou celui des démocrates reste qualitativement toujours en deçà de la vertu royale. La perspective cumulative des vertus n'aboutit jamais à créer un surplus qui dépasse la vertu du roi (de même que l'ensemble des vertus démocratiques ne dépasse pas qualitativement le cumul des vertus aristocratiques, pour plus grand que soit le nombre des citoyens dans une démocratie). C'est une thèse dont Aristote se sert, mais qu'il ne justifie jamais : pourquoi y aurait-il un amoindrissement de la vertu au fur et à mesure qu'elle se propage chez les habitants, de sorte que le nombre global des citoyens n'arrive jamais à supplanter la qualité de la vertu royale ? Rien dans ses *Éthiques* ne formule une telle thèse. Mais elle est là, bien en place dans la *Politique*, et c'est cette thèse qui explique pourquoi, tout en étant des constitutions droites (donc vertueuses), l'aristocratie et la démocratie se distancient si fortement de la royauté, la constitution la plus droite, au point de rater complètement la forme la plus accomplie de constitution droite. A fortiori, il est évident que le citoyen « démocratique » ne peut pas être le citoyen par excellence, mais tout au plus celui qui se trouve là où règne le plus grand foisonnement des charges officielles à la disposition des membres de cette constitution. On comprend mieux alors pourquoi Newman voulait lire autrement le passage en question. En effet, cela ne semble guère favorable à la « démocratie » entendue comme le régime où le citoyen existerait par excellence ; en fait, cela ne semble pas non plus favorable à la démocratie entendue comme le régime où le citoyen existe par excellence, si l'on parle d'un point de vue absolu.

J'en viens maintenant à mon troisième et dernier point, qui est, comme je l'avais dit, favorable à la lecture proposée par Narbonne — en fait, fortement favorable à sa perspective. On a vu que prévaut un problème de traduction. Le terme *πολιτεία* désigne à la fois le genre de toutes les constitutions (droites et déviantes, toutes catégories confondues) et une espèce particulière, la démocratie, qui est la constitution droite où le peuple gouverne au nom de l'intérêt de tous. Narbonne se sert du terme érudit *politie* pour justement mettre en valeur ce rapport étroit entre *constitution* (*πολιτεία* en tant que genre) et *démocratie* (*πολιτεία* en tant qu'une espèce de constitution droite). La traduction que j'ai proposée ne rend pas visible ce lien, et cela plaide en faveur de la traduction que Narbonne adopte. Il y a d'autres cas où l'on trouve chez Aristote un même terme pour désigner et le genre et

l'une de ses espèces. Le cas le plus connu est celui de la *justice*, *δικαιοσύνη* : il y a, d'une part, la *justice*₁, qui désigne tout rapport moral envers autrui, et, de l'autre, le sens particulier de *justice*₂, qui désigne les rapports envers autrui où les gains et les pertes à l'égard des biens extérieurs se font de manière proportionnée. Tout épisode de *justice*₂ est un épisode de *justice*₁, mais il y a des actes de *justice*₁, comme ceux de bravoure, de tolérance ou simplement de bonne plaisanterie, qui ne concernent nullement des gains ou des pertes, et donc ne sont pas des actes de *justice*₂. On a depuis l'Antiquité fait mention d'une histoire qu'Aristote rapporte au Livre VII de l'*Éthique à Nicomaque* pour expliquer ce double usage. L'un des vainqueurs des Jeux olympiques de 456 avant notre ère s'appelait *Homme*, et à lui la notion générale d'*homme* s'appliquait aussi bien que celle, particulière, d'*Homme*. Cet athlète était, en effet, *ἄνθρωπος* (*homme*, le genre) et *Ἄνθρωπος*, *Homme*, l'individu qu'il était. C'est un cas d'homonymie totale ou accidentelle : il aurait pu s'appeler tout aussi bien Platon, Aristote ou Heidegger. Pourtant, on peut montrer qu'il y a des rapports beaucoup plus étroits entre l'attitude consistant à ne pas chercher à gagner davantage qu'autrui (*justice*₂) et le fait de se comporter envers autrui de manière morale ou éthique (*justice*₁). Cela devient plus visible si l'on regarde du côté de son contraire, l'injustice : si l'on s'habitue à prendre davantage, à être *injuste*₂, on est dans le chemin direct pour devenir *injuste*₁ envers autrui. C'est une thèse qu'Aristote n'élabore pas, mais qui me semble découler de son analyse de la justice et de l'injustice : le double usage s'explique parce que (*in*)*justice*₁ prend ses racines dans les pratiques de (*in*)*justice*₂. C'est donc un rapport causal qui expliquerait qu'on les nomme l'une et l'autre (*in*)*justice*. Et il me semble aussi qu'on trouve des rapports analogues entre *πολιτεία* (*constitution*) et *πολιτεία* (*démocratie*), en sorte que ce ne serait pas non plus un hasard si Aristote s'est servi d'un même mot pour désigner à la fois l'une et l'autre. En dernière instance, la citoyenneté démocratique est le socle logique où se fonde toute idée de citoyenneté. Peut-être, en creusant ce point, trouverait-on les raisons profondes qui font que la citoyenneté s'enracine définitivement dans les pratiques démocratiques.

Je vais conclure. Cette étude de Jean-Marc Narbonne est un plaidoyer vigoureux pour la centralité de la notion de démocratie dans la pensée politique d'Aristote. Dans ce but, Narbonne reprend avec force l'argument de la sagesse cumulative en III, 11 et mobilise toute une série d'arguments et de notes pour montrer qu'Aristote ne peut que soutenir que la démocratie est le meilleur régime, et ce, de manière absolue. Je n'ai pas examiné ici tous les aspects de sa défense, qui est à la fois passionnée et érudite. Dans sa démarche, Narbonne souhaite donner corps à cette idée que la démocratie « se rattache à des thèses essentielles de sa philosophie », comme l'avait remarqué Aubenque, mais qui était restée sans lendemain, au moins dans la perspective d'une démonstration minutieuse. C'est la tâche que s'est donnée Narbonne dans ce livre. J'ai essayé de montrer qu'il y a des indices dans la

Politique qui vont dans une autre direction : dans le sens de situer la royauté et son état vertueux aux cimes de son système politique. Il reste néanmoins qu'Aristote a placé la *démocratie* au cœur même du *régime constitutionnel* en imposant à l'une et l'autre le même nom, *πολιτεία*, et cela ne semble point ressortir d'un simple accident de langage. La démocratie est ainsi au cœur même de l'idée de constitution et donc du pouvoir politique qui s'installe au-delà des formes simplement despotiques d'assujettissement. Ce qui corrobore, donc, l'idée maîtresse de Narbonne. Ce livre de Narbonne nous mène ainsi aux sources profondes de la pensée politique d'Aristote, et il le fait avec éclat philosophique et érudition philologique.

Références

- Aubenque, P. (1993). « Aristote et la démocratie », dans P. Aubenque et A. Tordesillas (dir.), *Aristote politique — études sur la politique d'Aristote*, Presses universitaires de France, Paris.
- Narbonne, J.-M. (2016). *Antiquité critique et modernité — essai sur le rôle de la pensée critique en Occident*, Les Belles Lettres, Paris.
- Narbonne, J.-M. (2020). *Sagesse cumulative et idéal démocratique chez Aristote*, Collection *Zêtêsis*, Presses de l'Université Laval et Librairie Philosophique J. Vrin : Laval-Paris, 2020.
- Newman, W. L. (1902). *The Politics of Aristotle*, vol. III, Clarendon Press, Oxford.
- Pellegrin, P. (1990). *Les politiques*. Flammarion, Paris.
- Reeve, C.D.C. (1998). *Aristotle Politics*. Hackett Publishing Company: Indianapolis/Cambridge.
- Shields, C. (1999). *Order in Multiplicity: Homonymy in the Philosophy of Aristotle*, Oxford University Press, Oxford.
- Zingano, M. (2013). « *Unidade do gênero e outras unidades em Aristóteles: significação focal, relação de consecução, semelhança, analogia* », *Analytica* (UFRJ) 17, p. 393-430.
- Zingano, M. (2017). « *Ways of Proving in Aristotle* », dans W. Wians et R. Polansky (dir.), *Reading Aristotle — argument and exposition*, Brill, Leiden, p. 7-49.

Aristote et l'histoire de la « réappropriation » des *Politiques* Commentaires sur *Sagesse cumulative et idéal démocratique* chez Aristote de Jean-Marc Narbonne

Violeta Cervera Novo

Volume 49, numéro 1, printemps 2022

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/1090274ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/1090274ar>

[Aller au sommaire du numéro](#)

Éditeur(s)

Société de philosophie du Québec

ISSN

0316-2923 (imprimé)

1492-1391 (numérique)

[Découvrir la revue](#)

Citer ce document

Cervera Novo, V. (2022). Aristote et l'histoire de la « réappropriation » des *Politiques* : commentaires sur *Sagesse cumulative et idéal démocratique* chez Aristote de Jean-Marc Narbonne. *Philosophiques*, 49(1), 251–259.
<https://doi.org/10.7202/1090274ar>

Aristote et l'histoire de la « réappropriation » des *Politiques*

Commentaires sur *Sagesse cumulative et idéal démocratique chez Aristote* de Jean-Marc Narbonne¹

VIOLETA CERVERA NOVO

Univeristé Laval

Dans cet intéressant volume, Jean-Marc Narbonne (JMN) s'attaque spécialement à la théorie de la sagesse cumulative exposée par Aristote dans *Pol.* III, 11, selon laquelle le jugement d'une multitude d'individus peut être supérieur à celui d'un petit groupe d'hommes excellents. Le constat de JMN ne laisse aucun doute : la valeur essentielle des *Politiques* (« malgré les coupures et les sauts qui affectent indubitablement l'œuvre dans son ensemble », p. 266)² se trouve dans « les incroyables percées réalisées par Aristote dans son analyse du politique, notamment sa défense de l'approche cumulative et sa promotion de la classe moyenne, deux faits absolument majeurs dans l'histoire des idées » (p. 269). Cette idée centrale de l'ouvrage de JMN me semble bien fondée et magistralement exposée ; elle est, d'ailleurs, de la plus grande actualité en ce qui concerne nos réflexions sur la démocratie contemporaine. Or, « l'histoire très singulière de la réception du texte des *Politiques* » (p. 270) semble marquée, d'après JMN, par la « mécompréhension » (p. 242) de ces deux faits majeurs, ainsi que par l'incapacité des lecteurs à reconnaître la position critique qu'Aristote assume face à son maître, Platon. Ces idées n'ont été reconnues que très récemment, et la question se pose de savoir pourquoi.

JMN avance certaines explications : la théorie exposée par Aristote en *Pol.* III, 11 est, certes, profondément provocatrice ;³ mais, en même temps, comme on le souligne avec l'image un peu paradoxale du « révolutionnaire tranquille » (p. 2), pour Aristote, « rien n'y est définitivement exclu, rejeté ou renversé [...] Plutôt que de tout simplement récuser, condamner ou bannir, Aristote infléchit, réinterprète et réinsère, tant et si bien qu'on peut à la fois

1. Je tiens à remercier Patrick Turmel pour l'occasion offerte de participer à la discussion de cet intéressant volume dans le cadre de la Table ronde « Aristote et la démocratie. Autour de *Sagesse cumulative et idéal démocratique chez Aristote* (PUL/VRIN 2020) », tenue le 5 mai 2021 à l'occasion du Congrès annuel de la Société de philosophie du Québec (SPQ). Je remercie également mon cher collègue Jean-Marc Narbonne pour les corrections apportées à ces notes lors de sa première lecture.

2. J'indique le numéro de page entre parenthèses chaque fois que je cite une expression, une notion ou une idée du livre de JMN.

3. Comme le montre JMN avec un cas particulier : l'utilisation du mot *ochlos* pour se référer à la multitude (p. 107).

soutenir qu'il a préservé ou qu'il a écarté telle forme de régime, telle règle et telle procédure » (p. 3). L'esprit « peu enclin aux solutions unilatérales » (p. 4) d'Aristote paraît donc être la raison principale pour laquelle ses positions ont été si « mal comprises » (p. 4), de sorte que la sortie du platonisme impliquée par la théorie de la sagesse cumulative et par la défense du gouvernement de la classe moyenne a pu « passer inaperçue auprès de plusieurs » (p. 271).

L'idée de reconnaître « l'essentiel » des *Politiques* et de chercher les motifs qui ont suscité une mauvaise compréhension du texte peut certes s'avérer fructueuse dans la reconstruction d'une histoire de la réappropriation de l'Aristote politique, mais elle entraîne aussi une difficulté potentielle : le risque de projeter notre manière d'envisager le texte sur d'autres lecteurs d'Aristote qui, mobilisés par des intérêts complètement étrangers aux nôtres, ont travaillé les textes différemment, arrivant ainsi à des conclusions bien disparates. Ce risque a sa contrepartie : on pourrait, en croyant restituer une lecture fidèle d'Aristote, interpréter le texte selon notre expérience contemporaine, tout en portant une attention sélective aux aspects les plus pertinents pour un lecteur occidental du XXI^e siècle.

* * *

Or, je me demande si les choses peuvent s'expliquer autrement, sans toutefois écarter la position de JMN. Alors, quand on cherche à savoir pourquoi la « sortie du platonisme » de l'Aristote politique est passée si longtemps inaperçue, ou bien, au contraire, pourquoi certains ont été capables de déceler le potentiel révolutionnaire de la théorie de la sagesse cumulative, la réponse n'est pas à trouver uniquement dans la façon de procéder d'Aristote et dans la maladresse des exégètes, mais aussi dans la motivation et l'intérêt des lecteurs, et dans les circonstances particulières où ils ont lu, commenté et utilisé les *Politiques* d'Aristote. Je me demande aussi si dans la construction de cette histoire de la réappropriation médiévale et moderne de la théorie exposée en *Pol.* III, 11 (et des *Politiques* en général), on devrait prendre en considération certains textes qui, sans être explicitement liés aux *Politiques*, semblent pourtant, d'une manière parfois très subtile, faire allusion à des notions clés évoquées dans le livre de JMN.

Je me servirai, pour illustrer mon propos, de quelques exemples médiévaux, dans l'espoir d'apporter au dossier de JMN des sources potentiellement révélatrices.

* * *

La réception scolastique des *Politiques* adopte souvent la forme d'un commentaire littéral⁴ : il s'agit d'expliquer mot à mot le texte pour y déceler les

4. Le texte des *Politiques* à la base de ces commentaires fut traduit en latin vers 1260 par Guillaume de Moerbeke ; avant cette date, l'Occident chrétien ne connaît pas le contenu des *Politiques*, même si l'existence d'un livre d'Aristote consacré à cette discipline est connue.

vraies intentions du Stagirite.⁵ Mais le texte des *Politiques*⁶ est parfois exploité d'une manière très différente : dans un contexte polémique, et dans le but de défendre certaines idées et d'assumer une position claire face à un conflit *réel*. Or, il y a peut-être un point de connexion entre ces deux types de discours : on voit souvent un commentateur expliquer de manière vraisemblable un passage du texte, pour voir ensuite cette explication utilisée dans un contexte tout différent et, qui plus est, avec un sens totalement opposé : et tout cela, sans cesser de parler d'« aristotélisme », ou encore d'« aristotélisme radical ».

Prenons un premier exemple. Pierre d'Auvergne est l'un des premiers commentateurs du texte des *Politiques* du Moyen Âge latin.⁷ Dans son commentaire, il essaie d'expliquer pourquoi une multitude pourrait surpasser, dans l'ensemble, la vertu d'un petit groupe d'hommes excellents. Selon Aristote, il est possible que ceux qui sont nombreux, sans être particulièrement vertueux en tant qu'individus, puissent pourtant, en étant rassemblés, être meilleurs que ceux qui sont vertueux, mais peu nombreux. Or, cela ne s'applique pas à n'importe quelle multitude :

[...] que ce soit pour tout peuple et pour toute masse qu'une telle supériorité soit possible pour la multitude par rapport aux vertueux qui sont peu nombreux, ce n'est pas clair : que pour certaines d'entre ces multitudes ce soit impossible, oui, sans doute, par Zeus, c'est clair ! (car on pourrait appliquer le même raisonnement aux bêtes sauvages ; et en vérité, en quoi certaines de ces multitudes différent-elles, pour ainsi dire, des bêtes sauvages ?) ; mais pour une certaine sorte de masse, rien n'empêche que ce qui a été dit soit vrai ! (Aristote, *Pol.* III, 11, 1281 b 15 et ss., trad. JMN, p. 95).

Pierre d'Auvergne explique cette distinction en introduisant une division entre deux types de multitudes⁸ : il y a, d'un côté, la « multitude bestiale » (*multitudo bestialis*), dont le caractère principal est d'être dépourvue de raison (ses membres, en effet, ne possèdent pas de raison, ou n'en possèdent que très peu, et sont en conséquence très enclins aux passions) ; et il y a aussi, de l'autre côté, un autre type de multitude, dans laquelle chacun individuellement possède une partie de vertu et de prudence et s'incline à la vertu ; quand ces individualités coïncident dans une unité (*conveniunt in*

5. Comme il arrive dans la discussion contemporaine sur les textes d'Aristote (et le livre de JMN en est la preuve), les interprétations avancées par les différents commentateurs ne sont pas toujours concordantes.

6. Et les textes d'Aristote en général.

7. Son commentaire est la continuation de celui que Thomas d'Aquin laisse inachevé ; celui-ci était, à son tour, le deuxième commentaire de la traduction de Guillaume de Moerbeke après celui d'Albert le Grand.

8. « *A distinction of cardinal importance* », selon Vasileios Syros, « The Sovereignty of the Multitude in the Works of Marsilius of Padua, Peter of Auvergne, and Some Other Aristotelian Commentators », dans G. Moreno-Riano (dir.), *The World of Marsilius of Padua*, Turnhout, Brepols, 2007, p. 231.

unum), le produit est vertueux : voilà, pour l'auteur, le cas dont nous parle Aristote.⁹ Cette explication de la lettre du Philosophe, reprise par plusieurs des successeurs de Pierre d'Auvergne, ne paraît pas d'emblée trop dévier de l'intention du texte.

Or, quand on se tourne vers les textes polémiques des maîtres ès arts parisiens contemporains de Pierre (à la fin du XIII^e siècle), on remarque tout de suite que, pour eux, c'est en général la multitude bestiale qui l'emporte sur la multitude vertueuse : on est en effet plus près de « la foule passionnée et tumultueuse » condamnée par Platon (et évoquée par JMN, p. 108) que de la multitude capable de prudence. Comment expliquer cette mécompréhension du principe aristotélicien ? Peut-on même parler, ici, de mécompréhension ? Ces considérations des maîtres ès arts ne sont pas de simples lectures inexactes d'Aristote : elles constituent l'expression d'un idéal « fort aristocratique et élitiste »¹⁰ qui fait du philosophe le sommet de la hiérarchie sociale et exprime d'ailleurs une « conscience de soi » comme appartenant à une classe supérieure,¹¹ opposée aux vulgaires, réduits à « un niveau sous-humain ».¹²

Dans ce contexte, les points de contact entre la distinction de Pierre (multitude vertueuse vs multitude bestiale) et les développements *artiens* deviennent intéressants. On trouve par exemple, dans la *question sur la félicité* du mystérieux maître Jacques de Pistoia (vers 1300),¹³ l'expression

9. Petrus de Alvernia, *In libros Politicorum Aristotelis expositio* (Continuatio S. Thome in Politicam), Torino-Rome, Marietti, 1951, p. 149, 426 : « *Deinde cum dicit "siquidem igitur". Ex ista propositione declarata arguit dicens quod immanifestum est utrum huiusmodi differentiam contingat esse circa multitudinem, et circa populum totum ad paucos virtuosos, quod scilicet tota multitudo melior sit quam illi pauci virtuosus. Tamen secundum virtutem in quibusdam est impossibile : hoc est enim quaedam multitudo bestialis, cuius homines inclinatur ad actus bestiales, et parum rationis habent. Et in tali multitudo non est verum, quod ex illis hominibus possit fieri aliquid virtuosum, si conveniant in unum. Alia est multitudo in qua quisque habet aliquid virtutis et prudentiae, et inclinatur ad actum virtutis : et in tali verum est, quod illud quod fit ex istis, cum conveniunt in unum, est aliquid virtuosum. Et hoc est quod dicit Philosophus quod in aliqua multitudo non est verum, quod illa multitudo faciat aliquid virtuosum, sed in aliqua multitudo potest habere veritatem. Ex quo potest formari ratio sic. Melius est principari quod melius et studiosius est ; sed contingit aliquam multitudinem esse meliorem et magis studiosam paucis virtuosis, ut probatum est, ergo etc.* » ; je souligne.

10. Pour reprendre, en la traduisant, l'expression de Luca Bianchi, *Il vescovo e i filosofi. La condanna parigina del 1277 e l'evoluzione dell'aristotelismo scolastico*, Bergamo, Pierluigi Lubrina Editore, 1990, p. 156.

11. Je suis encore l'argumentation de Luca Bianchi, *Il vescovo e i filosofi. La condanna parigina del 1277 e l'evoluzione dell'aristotelismo scolastico*, p. 158 : « È facile — dopo gli studi di Le Goff — vedere in tutto questo l'espressione "ideologica" dell'autocoscienza del magister universitario, nuova figura di intellettuale laico, professionista del pensiero aristotelico ».

12. Bianchi, *Il vescovo e i filosofi. La condanna parigina del 1277 e l'evoluzione dell'aristotelismo scolastico*, p. 157.

13. Ce texte n'est pas produit à l'Université de Paris, mais à Bologne ; on le cite parce qu'il est souvent mis en rapport avec le texte de Boèce de Dacie (cité ci-dessous) et considéré comme appartenant à l'« aristotélisme radical ».

« multitude du peuple » (*multitudo popularium*); cette multitude est caractérisée (à la manière de la multitude bestiale de Pierre d'Auvergne) par son manque de participation à l'intellection : il y a d'un côté les hommes « bien disposés » (qui montrent un accord parfait entre l'appétit et la raison ; tout nous laisse entendre qu'il s'agit d'une minorité), et de l'autre, « les hommes de la multitude du peuple », qui consacrent leur vie aux plaisirs sensuels.¹⁴ En tout cas, la notion de « multitude du peuple » acquiert chez les maîtres ès arts une connotation fort négative qui constitue l'un des traits distinctifs de cet « aristotélisme élitiste » (identifié, aussi, à l'averroïsme) dont Jacques de Pistoia est un représentant.

Le *De summo bono* de Boèce de Dacie (maître ès arts de l'Université de Paris, spécialement visé par la condamnation antiphilosophique de 1277)¹⁵ entérine l'affirmation de la suprématie du philosophe sur le reste des hommes ; l'allusion aux hommes-bêtes incapables d'exercer la raison y est explicitement liée à l'autorité d'Aristote¹⁶. Seul le philosophe est capable d'atteindre le bonheur, finalité ultime de l'homme. Or, ce discours, visant d'abord l'orbite individuelle, est tout d'un coup transposé sur le plan communautaire : car Boèce suggère que la cité est ordonnée par le législateur en vue de l'accomplissement de ce bien (qui ne sera atteint que par un très petit nombre)¹⁷ : une fois les obstacles éliminés, les citoyens pourraient « vaquer aux vertus intellectuelles en contemplant le vrai, et aux vertus morales en accomplissant le bien »¹⁸. Dans une tournure platonicienne, Boèce paraît

14. Iacobus de Pistorio, *Quaestio de felicitate*, dir. I. Zavattero, dans « La “Quaestio de felicitate” di Giacomo da Pistoia: un tentativo di interpretazione alla luce di una nuova edizione critica del testo », dans M. Bettetini et F. D. Paparella, *La felicità nel medioevo. Atti del convegno della Società italiana per lo studio del pensiero medievale (S.I.S.P.M.)*, Milano, 12-13 settembre 2003, Fédération Internationale des Instituts d'Études Médiévales, Louvain-la-Neuve, 2005, p. 408, l. 369 et ss. : « *Et cum probatur per Aristotelem septimo Ethicorum quod delectatio quae est in coitu absorbet intelligere et per consequens delectationem existentem in ipso, dicendum quod loquitur de hominibus de multitudine popularium, qui dediti sunt talibus delectationibus et parum participant intelligere. Sed in hominibus recte dispositis et excellenter et pure intelligentibus absurdum esset dicere* ».

15. Condamnation prononcée (dans le cadre d'un conflit entre les Facultés des Arts et de Théologie concernant, entre autres choses, l'autonomie de la philosophie par rapport à la théologie) par l'évêque de Paris, Étienne Tempier, visant 219 thèses philosophiques enseignées (selon Tempier) à la Faculté des Arts de l'Université de Paris.

16. Boèce de Dacie, *Du souverain bien ou de la vie philosophique*, trad. R. Imbach et M.-H. Méleard, dans *Philosophes médiévaux des xiii^e et xiv^e siècles*, Paris, U.G.E., 1993 (1986), p. 158, § 2 : « Et c'est pourquoi il faut plaindre les hommes à ce point prisonniers des plaisirs sensibles qu'ils oublient les biens intellectuels, parce qu'ils n'atteignent jamais leur souverain bien [...] À leur adresse le Philosophe s'exclame : 'Malheur à vous, hommes, qui êtes comptés au nombre des bêtes, vous qui vous détournez de ce qui est divin en vous' ! ».

17. Boèce de Dacie, *Du souverain bien*, trad. R. Imbach et M.-H. Méleard, p. 162, § 14 : « Alors que tous les hommes, en effet, désirent naturellement savoir, il y en a cependant un très petit nombre [...] qui se consacrent à l'étude de la sagesse à cause du désir mal ordonné [...] ».

18. Boèce de Dacie, *Du souverain bien*, trad. R. Imbach et M.-H. Méleard, p. 160, § 10.

conclure que, de même que les parties de la cité doivent être bien ordonnées en vue de cette vie heureuse, de même les appétits inférieurs de l'homme doivent s'ordonner au supérieur, à savoir l'appétit intellectuel : c'est là la vie « selon nature ». Il est intéressant de remarquer que l'analogie entre l'homme et la communauté se fait à travers l'image de la Loi : dans la cité, on considère comme droites les actions conformes aux lois, alors que l'on considère comme non droites les actions qui ne s'y conforment pas.¹⁹ Dans l'homme aussi sont non droites les actions qui l'éloignent de sa fin ultime, déviant de la « loi » de la nature. Or, qui est capable au plus haut point de respecter l'ordre droit de la nature et, en conséquence, l'ordre des lois ? C'est le philosophe.²⁰

On voit donc bien que certains de ces « aristotéliens radicaux » furent enclins à tenir pour probable une idée qu'Aristote lui-même proposait comme une possibilité peu vraisemblable : le gouvernement d'un homme « divin », incapable d'être affecté par les passions, capable, lui seul, de dépasser manifestement tous les autres (dans les termes de JMN, p. 189). Car même si Boèce n'insinue pas explicitement une telle possibilité, on peut reconnaître dans son portrait du philosophe cet homme capable de suivre la loi sans être dévié par les obstacles que supposent pour le reste des hommes les passions et les appétits inférieurs. On dirait que le philosophe s'identifie à cette « raison sans désir » qu'incarne pour Aristote la loi (*Pol.*, III, 16, 1287 a 28-32 ; JMN p. 109). Le philosophe paraît aussi incarner l'illusion scientiste de Platon, dont nous parle JMN (p. 140) : cette illusion se cristallise, quelques décennies plus tard, dans la pensée de Jean de Jandun, pour qui la connaissance métaphysique est en quelque sorte la finalité de la cité, mais aussi sa condition de possibilité.²¹ Mais revenons à Boèce : le *De summo*

19. Boèce de Dacie, *Du souverain bien*, p. 161, § 12 : « De même que, par rapport à une loi, toutes les actions sont droites et comme il se doit lorsqu'elles tendent vers le but de cette loi [...] et que les actions qui s'opposent au but de cette loi [...] sont péché par rapport à cette loi [...] il en est de même pour l'homme : toutes les intentions et délibérations, tous les désirs et actions de l'homme qui tendent vers ce souverain bien possible à l'homme, comme on l'a déjà dit, sont droites comme il se doit. Et lorsque l'homme agit de cette façon, il agit selon nature ».

20. Boèce de Dacie, *Du souverain bien*, p. 164, § 21 : « C'est pourquoi le philosophe vit de la manière pour laquelle l'homme est né et selon l'ordre de la nature ».

21. Jean de Jandun aborde le sujet dans ses questions sur la *Métaphysique*. Pour lui (selon les termes de Jean-Baptiste Brenet, qui expose de manière très claire l'argumentaire de Jean de Jandun) « les philosophes spéculatifs sont présupposés pour la bonne marche de la cité juste ; ils en sont la condition de possibilité, et cela en tant qu'ils sont les dépositaires, et, par leur enseignement, les relais, de la science dont a besoin le prince, s'il ne l'a pas de lui-même, pour ordonner tous les sujets à la connaissance de Dieu » ; cf. J.-B. Brenet, « Métaphysique et politique "en intention seconde". Jean de Jandun héritier d'Averroès et d'Alexandre d'Aphrodise », *AHDLMA* 85 (2018), p. 112-113 ; Brenet évoque également un autre passage révélateur, qu'on ne peut pas s'empêcher de lier aux affirmations de Boèce de Dacie évoquées ci-dessus : « Il faut dire que les hommes théorétiques sont la fin en vue de laquelle <existent> les autres parties de la cité [...] et la félicité politique est ordonnée à la félicité théorétique » (trad. De J. B. Brenet, « Métaphysique et politique "en intention seconde". Jean de Jandun héritier d'Aver-

bono se termine avec une affirmation commettant l'erreur même dont Aristote cherche à nous préserver, dans les mots de JMN : établir une simple opposition entre « la minorité de ceux qui savent absolument, et la majorité de ceux qui ne savent aucunement » (p. 144).²² Incapables de « s'arracher à l'orbite platonicienne » (p. 11 et ss.), car profondément impliqués dans l'élaboration de ce qu'Alain de Libera appelle la « platonisation politique de l'aristotélisme »²³, ces auteurs sont plus intéressés, il me semble, par la construction d'un discours identitaire et défensif en réponse aux conflits vécus au sein de l'Université,²⁴ que par l'interprétation fidèle d'Aristote, pourtant identifié, très souvent, comme leur principe d'autorité.²⁵ Or, est-ce

roès et d'Alexandre d'Aphrodise », p. 120). La position des maîtres ès arts n'est pas sans rappeler la figure du roi-philosophe telle que conçue dans l'islam oriental : la première partie du *Livre du régime politique* de Fârâbî est constituée par un traité métaphysique, suivie par la partie politique, dans laquelle la figure du roi assure la transposition de l'ordre des causes divines dans la cité (et du même coup la reconduction de la société entière à l'unité) et combine trois rôles indissociables : philosophe, prophète et législateur.

22. Boèce de Dacie, *Du souverain bien*, p. 166, § 31 : « Telle est la vie du philosophe, et celui qui ne l'a pas connue n'a pas connu la vie droite. Et j'appelle philosophe tout homme qui vit selon l'ordre véritable de la nature, et qui a conquis la fin la meilleure et la plus élevée de la vie humaine ».

23. Phénomène qui est en partie produit par de profondes « influences arabo-musulmanes, lesquelles, sous couvert d'aristotélisme, renouent, en fait, avec une inspiration profondément platonicienne [...]. Ainsi ce qui pour eux [c.-à-d. les lecteurs médiévaux] compte chez Aristote [...] c'est ce qui, pour leur époque, est politiquement platonisable » ; Alain de Libera, *La philosophie médiévale*, Paris, PUF, 1993, p. 454-455.

24. On a des exemples clairs dans certains textes postérieurs à la condamnation : ainsi Jacques de Douai regrette dans son commentaire sur les *Meteorologica* que « [...] licet ita sit quod philosophia sit magna hominis perfectio, verumtamen viri philosophici hiis diebus sunt oppressi. [...] Et sicut modo viri philosophici sunt oppressi et patiuntur, ita et antiquitus viri philosophici multa passi fuerunt, sicut Boethius qui fuit missus in exilium et multi alii de quibus recitatur ibi » ; ms. Paris, BnF lat. 14698, cité par L. Bianchi, *Il vescovo e i filosofi. La condanna parigina del 1277 e l'evoluzione dell'aristotelismo scolastico*, p. 46-47, note 74. On lit également dans un commentaire sur l'*Éthique à Nicomaque* (contenu dans le même manuscrit) : « Aunque haya sido escrito por Alejandro que los varones filósofos y entregados al estudio y a la contemplación son naturalmente virtuosos — y, como es natural, castos y mesurados, justos, valientes y generosos, pacientes y magnánimos, magnificentes, obedientes de las leyes, y no perseguidores de los placeres —, sin embargo, según la común opinión de los hombres esto no es así, aunque así lo sea según la verdad. Por el contrario, muchos creen que los varones filósofos entregados al estudio y a la contemplación filosófica son hombres malos, incrédulos y no obedientes de la ley, a causa de lo cual deben con razón ser expulsados de la comunidad, como dicen ; y bajo el peso de esta afirmación todos los que se entregan al estudio y a la contemplación filosófica son difamados y puestos bajo sospecha » (ma traduction, ici modifiée, à partir de « Anónimo. Cuestiones sobre el libro de la *Ética* de Aristóteles. Prólogo », dans V. Buffon et coll., *Philosophia artistarum. Discusiones filosóficas de los maestros de artes de París (siglos XIII-XIV)*, Santa Fe, UNL, 2018, p. 298 ; traduit à partir de l'édition de I. Costa, *Anonymi Artium Magistri Questiones super Librum Ethicorum Aristotelis* (Paris, BnF, lat. 14698). Turnhout, Brepols (Studia Artistarum 23), 2010.

25. Paradoxalement, ce qu'on a l'habitude d'appeler « aristotélisme radical » s'avère parfois contraire aux idées du Philosophe ; et, d'ailleurs, cet élitisme intellectuel suppose une

que ces discours détachés parfois de l'interprétation fidèle d'Aristote et liés à des conflits concrets doivent être pris en considération dans la reconstruction de la réappropriation de l'Aristote politique ?

Une réponse négative à cette dernière question pourrait s'avérer problématique. Comme preuve, on se permet d'évoquer très brièvement un deuxième exemple, celui de Marsile de Padoue, dont le célèbre *Defensor Pacis* n'est pas une tentative d'interpréter la lettre d'Aristote, mais la réponse à un conflit bien palpable : celui qui, au XIV^e siècle, oppose l'empire à la papauté.²⁶ Réfugié dans la cour de Louis IV de Bavière,²⁷ Marsile a su exploiter la doctrine de la sagesse cumulative contre l'adversaire de Louis, le pape Jean XXII. Plus sensible que ses contemporains et ses antécédents au potentiel de la *Summierungstheorie*, et évoquant explicitement l'autorité d'Aristote,²⁸ Marsile accorde le pouvoir de légiférer à la totalité des citoyens (*universitas civium*), ou à sa partie prééminente (*valentior pars*).²⁹ Au-delà des discussions sur la portée et la signification de la théorie de Marsile (dont les sources sont loin de se limiter à Aristote), un point est certain : pour lui, la multitude rassemblée est plus capable de jugement que n'importe lequel des individus qui la composent ;³⁰ et la même chose s'applique au concile par rapport au pape. En cela, Marsile s'avère un lecteur de l'Aristote politique plus fidèle que Boèce de Dacie, Jacques de Pistoia, ou Jean de Jandun ;³¹ il remarque en

absurdité (dénoncée par Marsile, comme nous le verrons) : la nature humaine se trouve non réalisée dans la plupart des cas ; les lecteurs modernes sont donc, comme l'explique Bianchi, « [...] imbarazzati dalla proposta di un obiettivo dato per universale e 'naturale' pur sapendolo concretamente irraggiungibile ai più, sorpresi dall'equivalenza fra filosofo e uomo, che mentre le proponeva un'ideale "divinizzazione", relegava l'umanità reale, nella sua stragrande maggioranza, ad un livello subumano. [...] Chi non è filosofo — scriveva senza mezzi termini Alberico di Reims — "non est homo nisi equivoce" [...] Quanti renunciano a realizzarsi intellettualmente — faceva eco Giacomo di Douai [...] — non si distinguono dai bruti, e non meritano pienamente la definizione di uomini [...] » (Bianchi, *Il vescovo e i filosofi. La condanna parigina del 1277 e l'evoluzione dell'aristotelismo scolastico*, p. 156-157). La cité serait donc ordonnée au bien-vivre d'une minorité, la plupart des hommes ne participant pas de la vie heureuse (voir JMN, p. 153). C'est aussi un modèle qui se penche sur la contemplation théorique ; car la vertu morale, régulant les passions, semble réduite à une simple condition de possibilité de la vertu intellectuelle (JMN, p. 212).

26. Conflit inscrit dans le contexte d'une problématique plus élargie (et plus ancienne) : les tensions entre pouvoir temporel et religieux.

27. Avec Jean de Jandun, impliqué, lui aussi, dans la défense du parti impérial.

28. Cf. *Pol.* III, 11, 1281 a 39 et ss.

29. Marsile de Padoue, *The Defender of the Peace*, trad. Anabbel Brett, dans *Marsilius of Padua: The Defender of the Peace. Translated by Annabel S. Brett*, Cambridge, University Press, 2005 I, 12, 3, p. 66.

30. « From this we can infer evidently enough, of necessity, that the universal body of the citizens or its prevailing part — which should be taken for the same thing — is more able to perceive what ought to be chosen and what rejected than any of its parts by itself » ; Marsile de Padoue, *The defender of the Peace*, I, 13, 2, p. 75.

31. Il est intéressant de noter que Jean de Jandun paraît appliquer la théorie de la sommation au cas de la connaissance. Tous les hommes désirent savoir, mais la connaissance

outre que l'idée d'une multitude incapable de viser le bien de la communauté politique s'avérerait contraire à la nature (qui ferait ainsi défaut dans la plupart des cas).³² Or, comment expliquer cette sensibilité accrue aux arguments sommatifs d'Aristote ? Ne devrait-on pas considérer les raisons qui ont amené Marsile à écrire le *Defensor pacis* et se tourner vers le contexte sociopolitique dans lequel il a vécu, plutôt que seulement vers le caractère ambigu du texte d'Aristote ?

Quoi qu'il en soit, une chose nous semble claire : en raison du caractère même du texte des *Politiques* (qui permet, justement, une grande diversité d'interprétations), l'histoire de sa réappropriation à travers les siècles ne peut pas se fonder uniquement sur les œuvres qui se proposent de le commenter et de l'expliquer de manière plus ou moins précise. La perception de ce qui est « l'essentiel » de l'Aristote éthico-politique peut varier selon les conditions concrètes de la lecture qu'on en fait.³³ Ainsi, le plus intéressant de cette histoire est peut-être à chercher dans les circonstances particulières qui pourraient déterminer la manière de se réapproprier, avec la plus grande liberté, la pensée du Stagirite, et dans des textes de nature très diverse et relativement indépendants d'une lecture précise. Et, lorsqu'on parle de réappropriation, est-ce qu'il est toujours possible de parler de mécompréhension ?

totale des sciences n'est pas à la portée de tous, ce qui ferait du désir naturel de connaître un désir vain. Or, cette connaissance peut être collective. Voir *Questiones in duodecim libros metaphysicae*, Venise, 1553, I, QIV, fol. 5ra : « *Alio modo potest intelligi collectivae, quod in maiori parte hominum simul collectorum philosophia est perfecta et scientia, ita quod unus habeat unam partem, alter aliam, et sic deinceps, et sic appetitus naturalis non est otiosus in tota specie [...]* ».

32. Voir Marsile de Padoue, *The Defender of the Peace*, I, 13, 2, p. 74.

33. Conditions historiques, politiques, sociales, mais aussi *philosophiques* et *philologiques* : l'Aristote médiéval est, comme il a été suffisamment remarqué, un Aristote intégré dans un système incluant aussi des sources chrétiennes, néoplatoniciennes, latines, musulmanes, juives... Et la réception de ces textes, marquée en outre par toutes sortes d'accidents liés à l'histoire de leur transmission.

Aristote démocrate ? Les lectures de Hans Kelsen et d'Eric Voegelin

Thierry Gontier

Volume 49, numéro 1, printemps 2022

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/1090275ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/1090275ar>

[Aller au sommaire du numéro](#)

Éditeur(s)

Société de philosophie du Québec

ISSN

0316-2923 (imprimé)

1492-1391 (numérique)

[Découvrir la revue](#)

Citer ce document

Gontier, T. (2022). Aristote démocrate ? Les lectures de Hans Kelsen et d'Eric Voegelin. *Philosophiques*, 49(1), 261–267. <https://doi.org/10.7202/1090275ar>

Aristote démocrate ? Les lectures de Hans Kelsen et d'Eric Voegelin

THIERRY GONTIER

Université Jean-Moulin Lyon 3, IRPhI, LabEx COMOD

Je voudrais, dans cette contribution, partir de certaines réceptions de la politique d'Aristote au moment des crises totalitaires du ^{xx}^e siècle¹. Dans les années 1930 et 1940, une grande question agitant les milieux académiques était de savoir si Platon était ou non le père intellectuel des régimes autoritaires (ou « totalitaires ») de l'époque. L'ouvrage le plus connu et qui a contribué à une large diffusion dans le milieu universitaire des années 1950 est le premier volume de *La société ouverte et ses ennemis* de Karl Popper,² écrit pendant la guerre et publié pour la première fois en 1945. En fait, la polémique avait commencé dès le début des années 1930, avec les textes à charge de Werner Fite, de Richard Crossman et de Hans Kelsen.³ Elle s'est poursuivie pendant et après la guerre avec ceux d'Alban Winspear, d'Otto Neurath et Joseph Lauwerys⁴ (les deux derniers se demandant si, dans le contexte de la politique de dénazification, il ne fallait pas retirer les ouvrages de Platon des bibliothèques allemandes), ainsi que, pour la défense de Platon, de Guy-Cromwell Fields, Gerrit de Vries, John Wild, Ronald B. Levinson et Eric Voegelin.⁵ Aristote n'a pas été oublié dans cette polémique. Le fameux juriste et théoricien du positivisme juridique, Hans Kelsen avait publié dès 1937, un an avant le premier de ses réquisitoires contre Platon,

1. Ce texte est le premier d'un diptyque. Dans le second texte (à paraître), j'étudie plus spécifiquement les oppositions entre l'idéal démocratique d'Aristote, fondé sur l'idée d'une sagesse « cumulative » de la multitude d'Aristote et le concept moderne de démocratie, fondé sur l'idée du droit de l'individu à l'autopréservation.

2. Popper, Karl, *The Open Society and Its Enemies*, Londres, Routledge, 1945, rééd. 1950.

3. Fite, Warner, *The Platonic Legend*, New York, Charles Scribner's Sons, 1934; Crossman, R. H. S., *Plato Today*, Londres, George Allen & Unwin, 1937, rééd. 1939; Kelsen, Hans, « Platonic Justice », *Ethics*, Chicago, 1938-3, p. 367-400 et « Platonic Love », *The American Imago. A Psychoanalytic Journal for the Arts and Sciences*, Boston, 1942, n^{os} 1-2, p. 3-110.

4. Winspear, Alban Dewes, *The Genesis of Plato's Thought*, New York, The Dryden Press, 1940, rééd. 1956; Neurath, Otto et Lauwerys, J. A., « Nazi Textbooks and the Future », *Journal of Education* 76/904, p. 521-522 et 76/905, décembre 1944, p. 574-576.

5. Fields, G.C., « On Misunderstanding Plato », *Philosophy* 19/72, Cambridge, 1944, p. 49-62; Vries, G. J. de, *Antisthenes Revivendus. Popper's Attack on Plato*, 1952; Wild, John, *Plato's Modern Enemies and the Theory of Natural Law*, 1953; Levinson, Ronald B., *In Defense of Plato*, Cambridge (Mass.), Harvard University Press, 1953; Voegelin, Eric, *Order and History III: Plato and Aristotle*, Baton Rouge, Louisiana State University Press, 1957.

un article de plus de soixante pages sur Aristote, au titre significatif: «The Philosophy of Aristotle and the Hellenic-Macedonian Polity». ⁶

Un ancien élève de Kelsen, devenu ensuite l'un de ses adversaires, Eric Voegelin, consacre pour sa part à la pensée politique d'Aristote la seconde partie, plus courte et moins connue que la première (qui a fait en 1966 l'objet d'une édition à part en couverture brochée, lui assurant une large diffusion), de son *Plato and Aristotle*, troisième volume de son projet éditorial *Order and History*, paru en 1957, sur la base de travaux entrepris depuis le début des années 1940. Il prend la défense d'Aristote contre ceux qui, dit-il, tentent d'en faire un fasciste, ⁷ même si, nous allons le voir, il ne tente pas pour autant d'en faire un démocrate libéral.

Sur une carte idéologique, Kelsen et Voegelin sont aux antipodes l'un de l'autre. Kelsen refuse l'existence d'une loi naturelle. En l'absence d'une norme objective ou d'un étalon des valeurs, tous les hommes sont égaux face au savoir, et personne ne possède la vérité plus qu'un autre. Dans ces conditions, la démocratie s'impose dès lors comme seul régime possible. Voegelin, au contraire, se réclame d'un platonisme modernisé notamment sous l'inspiration du pragmatisme et de la phénoménologie. L'ordre politique est structuré par l'expérience fondamentale et universelle d'une tension de l'âme vers un fondement transcendant de vérité. Voegelin reproche à son ancien maître son agnosticisme — à l'inverse, Kelsen dénonce la religiosité mystique de Voegelin. ⁸ Ce dernier voit dans la démocratie libérale non un idéal politique, mais un simple moyen de gouvernement parmi d'autres. Le problème de la représentation populaire ou nationale excède celui de la démocratie, dès lors que ce qui est représenté par la *polis* et ses gouvernants n'est pas la volonté contingente des individus, mais l'ordre naturel de l'âme tendu vers le fondement transcendant de son existence.

Les deux penseurs se rejoignent cependant sur un point: ils ne pensent pas qu'Aristote soit démocrate — que ce soit pour le condamner chez Kelsen (dont la position sera reprise par Popper) ⁹ ou un certain point, chez Voegelin, pour le défendre. Je présenterai brièvement quelques-uns de leurs arguments, comme autant d'incitations à répondre à l'adresse de Jean-Marc Narbonne. Je conclurai, par quelques remarques plus personnelles, sur le modèle «cumulatif» que celui-ci met en valeur dans son ouvrage.

6. Kelsen, Hans, «The Philosophy of Aristotle and the Hellenic-Macedonian Polity», *The International Journal of Ethics*, n°48, octobre 1937, p. 1-64.

7. Voir Voegelin, Eric, *Ordre et Histoire III: Platon et Aristote/Order and History, III: Plato and Aristotle*, trad. fr., préface et notes Th. Gontier, Paris, Éditions du Cerf, 2015, p. 479. C'est toujours cette édition que je cite.

8. Sur cette polémique, voir Kelsen, Hans, *Une nouvelle science du politique; une réplique au livre d'Eric Voegelin*, trad. et postface F. Lecoutre, Paris, Kimé, 2021.

9. Voir Narbonne, Jean-Marc, *Sagesse cumulative et idéal démocratique chez Aristote*, Paris, Presses de l'Université de Laval — Québec, Vrin, 2020, p. 17.

1

Dans son article à charge contre Aristote, Kelsen ne s'embarrasse pas de nuances : Aristote est pour lui un agent de la propagande macédonienne. Son but est de lever les réticences des Athéniens, qu'il sait enclins aux idées démocratiques, à l'encontre des régimes autocratiques, afin de promouvoir la monarchie impériale de Philippe et d'Alexandre.

Sa défense de l'autocratie s'appuie sur une théologie politique monothéiste et, pour ainsi dire, quiétiste. Aristote reprend à son compte l'analogie d'Homère entre l'univers réglé par un seul Dieu et la cité bien dirigée lorsqu'elle est gouvernée par un seul homme :¹⁰ le monothéisme d'Aristote trouve ainsi une justification dans le domaine politique, en s'opposant au polythéisme traditionnel de l'Athènes démocratique, auquel Aristote fait quelques concessions dans sa *Métaphysique*. Au Dieu premier moteur correspond le roi divinisé du fameux texte du troisième Livre de la *Politique* :

S'il existe un individu ou un groupe [quelques pages plus loin, Aristote parlera d'un lignage ou d'une famille] [...], qui possèdent une excellence à ce point supérieure qu'elle soit sans commune mesure avec l'excellence de tous les autres réunis [...], alors il ne faut en aucun cas considérer de telles gens comme une partie d'une cité [c.-à-d. comme de simples citoyens] [...]. Car un tel homme est sans doute comme un dieu au milieu des hommes.¹¹

Dans la lecture de Kelsen, la structure modale de la phrase n'a qu'un caractère rhétorique. Car cet homme et cette famille existent. Philippe et Alexandre ont ainsi été divinisés de leur vivant et ont fait l'objet d'un culte après leur mort. La conclusion implicite est, pour Aristote, que le meilleur gouvernement est la monarchie héréditaire.¹²

Le premier moteur n'a pas d'activité hors de lui-même : sa seule activité est une contemplation purement réflexive. À cette théologie correspond un idéal éthique qui place la perfection humaine dans l'exercice des vertus spéculatives, à l'encontre de la tradition grecque qui la plaçait dans la participation à la vie de la cité. Le citoyen heureux est le citoyen obéissant, qui s'adonne à la spéculation sans s'occuper de politique. Kelsen y voit l'amorce d'une dépolitisation résignée, qui sera poursuivie, sur le plan théorique, par les stoïciens et les épicuriens.¹³

La redéfinition du citoyen va en ce sens. Le citoyen n'est pas uniquement, comme le pensent les démocrates, celui qui participe aux affaires publiques. Le sujet soumis aux lois de la cité est lui aussi citoyen.¹⁴ Jean-

10. Kelsen, « The Philosophy of Aristotle and the Hellenic-Macedonian Polity », p. 4.

11. Aristote, *Politique*, III, 13, 1284 a, trad. P. Pellegrin, *Les politiques*, Paris, GF Flammarion, 1990, rééd. 1993, p. 252-253.

12. Voir Kelsen, « The Philosophy of Aristotle and the Hellenic-Macedonian Polity », p. 31-34.

13. *Ibid.*, p. 10-16.

14. *Ibid.*, p. 29.

Marc Narbonne parle d'un citoyen diminué et dénaturé.¹⁵ C'est là la réaction logique d'un républicain démocrate, mais, pour Kelsen, ce qu'Aristote a voulu dire, c'est que les démocraties n'ont pas le monopole de la définition de la citoyenneté (1275 b). C'est cette définition élargie qui permet de distinguer la vertu du citoyen et la vertu de l'homme accompli, c'est-à-dire du *phronimos* destiné à gouverner la cité (1277 a).

Kelsen reconnaît qu'il y a une sorte de tension dans la *Politique* d'Aristote et que la démocratie est valorisée à certains endroits. La raison en seulement est qu'Aristote ne veut pas heurter de front le sentiment favorable des Athéniens envers la démocratie. Par ailleurs, l'empire macédonien est une sorte de superstructure qui laisse à chaque cité la gestion de ses affaires intérieures selon la forme de gouvernement en usage. Il se veut un protectorat militaire contre les agressions externes, mais qui veille aussi aux conditions fondamentales de l'ordre social, à savoir le maintien de l'esclavage et la protection de la propriété privée contre toute velléité de redistribution — deux positions défendues par Aristote. Dans ces conditions, une démocratie tempérée par des éléments oligarchiques peut très bien s'accorder à une superstructure monarchique.

2

Eric Voegelin contextualise la pensée d'Aristote de façon différente. Il ne met pas l'accent sur la domination macédonienne : Aristote reste selon lui attaché au modèle de la cité grecque, dont il constate le déclin et dont il tente de penser les moyens d'une possible régénérescence.

Voegelin discute les mêmes textes que Kelsen, mais dans un sens différent. La théologie du premier moteur immobile et pure pensée de soi-même n'a pas, pour lui, d'analogie politique chez Aristote.¹⁶ La *polis*, précise-t-il, « reste pour lui la forme parfaite de l'existence politique dans l'histoire ». Il n'y a pas plus de divinisation de la personne royale : la structure modale de la phrase sur laquelle s'appuyait Kelsen — « s'il existe un individu ou un groupe, etc. » — doit être comprise en un sens irréel i.e. : s'il existait, etc. En réalité, de tels individus n'existent pas, ou n'existent plus, sinon à titre exceptionnel — et l'exception ne vaut pas pour une règle —, ce qui fait de la monarchie un gouvernement du passé. « Il ne naît plus de royautés de nos jours » : l'accroissement de la population urbaine et l'accroissement des inégalités a rendu irréalisable un régime qui convenait à des communautés restreintes. La conséquence en est que « l'idée d'un homme qui dépasserait tous les autres en excellence et qui serait volontairement accepté comme roi par des hommes libres est écartée [par Aristote] comme un anachronisme ».¹⁷ La

15. Narbonne, *Sagesse cumulative et idéal démocratique chez Aristote*, p. 53.

16. Voegelin, *Platon et Aristote*, p. 433.

17. *Ibid.*, p. 435.

démocratie apparaît moins ici comme un idéal politique que comme un destin inéluctable.

Pour ce qui est de l'idéal contemplatif, il n'implique en aucun cas, selon Voegelin, une position apolitique. Aristote est de ce point de vue du côté de Platon, non de celui des stoïciens ou des épicuriens. L'homme atteint sa plus haute perfection dans la vie contemplative, mais la cité a précisément pour finalité de favoriser cet accomplissement. La fin du Livre VII, sur la place de la vie théorétique dans la cité et le Livre VIII sur la tâche éducative de cette cité (textes qui ne sont pas exploités par Kelsen) permettent d'articuler la question politique à celle de la contemplation.

Quant à la définition élargie du citoyen, Voegelin y voit avant tout une preuve du réalisme politique d'Aristote. Stricto sensu, il n'y a que dans l'aristocratie que la vertu du citoyen correspond à la vertu de l'homme de bien.¹⁸ Mais il y a des constitutions qui, sans être fondées exclusivement sur la vertu, lui font néanmoins une place. C'est le cas de la semi-aristocratie fondée sur la richesse et le lignage, qui sélectionne « les hommes qui ont une bonne réputation pour leur jugement et leur fiabilité ». Elles sont d'un certain point de vue (platonicien) des perversions (*parékbaséis*) des constitutions authentiques, mais, d'un autre point de vue (qui n'est plus platonicien), elles conservent quelque chose de l'aristocratie en l'adaptant à la réalité du temps. La *politie*, mélange tempéré de démocratie et d'oligarchie, devient dès lors la meilleure constitution réalisable dans un contexte où les conflits de classes sont devenus inévitables et où il s'agit avant tout de rechercher la stabilité. On peut par exemple penser à une constitution qui accorderait au peuple un droit d'élection et de surveillance de magistratures réservées à une élite, ou qui attribuerait à la masse certaines fonctions délibératives et judiciaires, sans lui accorder les magistratures les plus hautes. La préférence d'Aristote pour les démocraties paysannes va en ce sens : au contraire des citoyens entraînés par les démagogues, le paysan, occupé à ses travaux, sait déléguer les décisions importantes.

Aristote est donc réaliste. Il n'est pas pour autant complaisant face au cycle inévitable du déclin des sociétés. Citons Voegelin : « Les effets cumulés de la paix, de l'ordre, de la prospérité, de l'accroissement de la population et de la concentration des richesses » doivent nécessairement produire « la dégénérescence de l'excellence fondatrice originaire, jusqu'au point où la démocratie de masse devienne la seule forme historiquement possible ».¹⁹ Il reste, précise Voegelin, que, face à ce cycle vicieux, « Aristote est un philosophe : il n'est pas un valet au service de l'historiquement inévitable » (sous-entendu : comme le sont les libéraux et les marxistes contemporains). Pour Aristote comme pour Platon, la philosophie est un acte de résistance au déclin de l'ordre spirituel et social.

18. *Ibid.*, p. 471.

19. *Ibid.*, p. 394-395.

3

Aucun de nos deux auteurs ne semble accorder une grande importance à ce que Jean-Marc Narbonne nomme la « sagesse cumulative ». Aussi, la question que je poserai en conclusion sera celle-ci : cette affirmation d'une « sagesse cumulative » participe-t-elle bien d'un « idéal démocratique », selon le programme annoncé par le titre du livre ?

Prenons l'exemple, développé dans l'ouvrage, de la compétence respective de l'architecte et de l'utilisateur.²⁰ Tous deux ont une idée de ce qui fait qu'un immeuble correspond à sa fonction d'habitation. Il reste que l'utilisateur serait en général bien incapable de construire lui-même l'immeuble. Il a sans doute son mot à dire — ce qui n'était pas le cas pour les usagers de la médecine ou de la navigation dans le *Politique* de Platon. Il peut même changer d'architecte, mais il ne saurait se substituer à lui. Une association d'utilisateurs, aussi nombreux soient-ils, pourrait confronter utilement les points de vue et produire quelques règles de bon sens —, mais sa « sagesse cumulative » ne se substituerait toujours pas à la compétence de l'architecte. La *politie* d'Aristote, régime mixte qui équilibre les avantages de la monarchie, de l'aristocratie et de la démocratie semble ici plus adaptée que la démocratie *stricto sensu*.

On pourrait répondre, comme le ferait Protagoras, que la technique est affaire de spécialistes, mais que ce n'est pas le cas de la politique. Prenons donc un autre exemple. Aristote commence la plupart de ses ouvrages par une recension critique des différentes positions sur le sujet traité. Dans l'*Éthique à Nicomaque*, qui touche de près aux questions politiques, il pose la question la plus importante de la politique : « en quoi consiste le bonheur ? ». Or, écrit-il, « les réponses de la foule ne ressemblent pas à celle des sages ».²¹ Selon la multitude, le bonheur consiste dans des biens apparents et visibles, tels la richesse, la santé ou les honneurs, alors que selon les sages, il consiste dans un principe plus élevé. Une scission similaire s'opère lorsqu'il s'agit de savoir quel est le genre de vie le plus accompli : la foule pense que c'est une vie de plaisirs corporels, alors que les gens de distinction (*kharientès*) pensent que c'est le fait d'occuper des charges politiques.²² Que vaut ici l'opinion de la foule ? Elle est plus éloignée de la vérité que celle de l'élite des gens cultivés. On pourra encore répondre que ni la foule ni l'élite n'ont entièrement raison : il reste que seul le philosophe est capable de réaliser la synthèse entre leurs points de vue partiels, une synthèse qui ne consiste pas dans la cumulation des points de vue, mais dans la recherche du principe qui les conditionne.

20. Sur l'argument de l'utilisateur, voir Narbonne, *Sagesse cumulative et idéal démocratique chez Aristote*, p. 153-154.

21. Aristote, *Éthique à Nicomaque*, I, 109515-30, trad. J. Tricot, Paris, Vrin, rééd. 1990, p. 43-44.

22. *Ibid.*, I, 1098 b 26-29, p. 64-65.

Il y a ici une autre différence. L'opinion de l'expert-philosophe est une opinion individuelle : le cumul ne lui confère aucune légitimité supplémentaire. À l'autre extrême, l'opinion de la foule n'est recevable qu'en regard du nombre de personnes qui la partagent. Il devrait en résulter que l'opinion de dix mille hommes du vulgaire a le même poids que celle de quelques personnes plus éclairées : à ce compte, l'Ancien régime en France, pour lequel le Tiers-État — soit la quasi-totalité de la population — valait symboliquement pour un tiers, face à la noblesse et au clergé, serait pour Aristote un régime tout à fait légitime.

De fait, dès lors qu'il existe pour Aristote une *vérité* pratique, l'acte politique fondamental restera un acte cognitif, et le savoir (la *phronèsis* en tant que savoir pratique) fera la différence. Aristote, au contraire de Platon, pense que la foule, et en particulier la foule bien éduquée, n'est pas totalement ignorante : elle n'a cependant qu'un accès partiel et déformé à cette vérité. Inversement, la démocratie telle que la comprend Kelsen part de l'idée qu'il n'existe pas d'étalon objectif de la valeur et que, sur ce plan, personne n'est plus expert qu'un autre. Voegelin, quant à lui, s'oppose à cet agnosticisme qui conduit selon lui à une forme de décisionnisme politique (et ce n'est pas à proprement parler sur ce point que Kelsen et Schmitt se sont opposés).²³ Les normes politiques ne sont pas pour Voegelin (comme plus tard pour MacIntyre) l'objet non d'une décision fondée sur la spontanéité des émotions, mais d'une quête cognitive. Nous nous trouvons ici face à deux visions politiques, pour lesquelles le cumul a une fonction bien différente : dans le premier cas, il permet de constituer une majorité et de produire une décision en l'absence de toute vérité objective ; dans le second cas, il favorise une recherche dialectique fondée sur la confrontation de points de vue multiples. Mais, dans ce dernier cas, le cumul ne produit aucune légitimité par lui-même. Un scepticisme politique radical n'est-il pas le prix à payer de cette « sagesse cumulative » ?

23. Voir Gontier, Th., From "political theology" to "political religion" : Eric Voegelin and Carl Schmitt », *The Review of Politics*, volume 75, issue 01 (2013), p. 25-43.

Démocratie, expertise et délibération

Autour de Jean-Marc Narbonne, *Sagesse cumulative et idéal démocratique chez Aristote*

Juliette Roussin

Volume 49, numéro 1, printemps 2022

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/1090276ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/1090276ar>

[Aller au sommaire du numéro](#)

Éditeur(s)

Société de philosophie du Québec

ISSN

0316-2923 (imprimé)

1492-1391 (numérique)

[Découvrir la revue](#)

Citer ce document

Roussin, J. (2022). Démocratie, expertise et délibération : autour de Jean-Marc Narbonne, *Sagesse cumulative et idéal démocratique chez Aristote*. *Philosophiques*, 49(1), 269–276. <https://doi.org/10.7202/1090276ar>

Démocratie, expertise et délibération

Autour de Jean-Marc Narbonne, *Sagesse cumulative et idéal démocratique chez Aristote*

JULIETTE ROUSSIN

Professeure adjointe, philosophie politique, Université Laval

Parmi les nombreux aspects de l'ouvrage de Jean-Marc Narbonne¹ qui retiendront l'attention des théoricien·nes de la démocratie qui, comme moi, ne sont pas spécialistes d'Aristote, le lien qu'il établit entre la question de la multiplicité ou de la diversité dans la cité (diversité des fonctions, des talents, des vertus) et la justification de son mode d'organisation démocratique m'est apparu particulièrement stimulant. En effet, une cité organisée démocratiquement recourt non seulement à la rotation des charges, mais aussi à une forme de décision politique par sommation des opinions diverses de la masse, décrite par Aristote dans les *Politiques*, III, 11. C'est principalement sur l'analyse que propose Jean-Marc Narbonne de ce chapitre que je souhaite m'arrêter, pour discuter deux points : le rôle des experts² dans la cité démocratique, d'abord ; l'intervention de la délibération dans le processus de sommation, ensuite.

1. Démocratie et expertise

Une des thèses centrales du livre de J.-M. Narbonne est celle de l'illégitimité des prétendants au pouvoir ou des critères du pouvoir. Cette thèse ouvre quasiment l'ouvrage : « Toutes les formes de pouvoir s'avèrent d'un certain point de vue illégitimes » (p. 1). Elle est ensuite précisée dans le chapitre consacré à l'interprétation des *Politiques*, III, 11 : « aucun des prétendants au pouvoir n'est en soi légitime à gouverner puisqu'aucun critère, aucune norme, mesure ou règle en vertu de quoi on devrait réclamer pour soi-même le pouvoir, n'est en soi légitime ou correct » (p. 105). C'est sur cette question du titre à gouverner, et en particulier de l'expertise comme titre à gouverner dans les *Politiques*, que je vais d'abord me concentrer.

1) L'argument d'Aristote contre le gouvernement des experts

Dans la restitution que J.-M. Narbonne en propose, le désaccord entre Aristote et Platon sur ce qui constitue un titre à gouverner trouve un fort écho dans les discussions qui agitent aujourd'hui la théorie démocratique à

1. Narbonne, Jean-Marc, *Sagesse cumulative et idéal démocratique chez Aristote*, Québec, PUL et Paris, Vrin, 2020.

2. Aristote n'envisageant pas que les femmes puissent être citoyennes, je n'emploie pas l'écriture inclusive quand j'analyse ses thèses.

propos de l'épistocratie, ou gouvernement des expert-es. Plus précisément, certains éléments de la critique aristotélicienne du philosophe-roi recourent à une des réfutations contemporaines de l'épistocratie.

Les théoricien·nes de la démocratie poursuivent généralement deux types de stratégie pour réfuter la prétention du savoir au pouvoir politique. La première, entre autres développée par Jeremy Waldron, Laura Valentini et Julian Reiss, est la plus commune.³ Elle consiste à affirmer que l'expertise politique est toujours contestable. En raison de la complexité des questions sociales et politiques en jeu, de l'intrication des jugements de valeur et de fait quand il s'agit de réfléchir à ces questions, de l'impossibilité enfin d'ordonner les valeurs en conflit d'une façon qui reflète un ordre objectif ou sur lequel on puisse s'accorder, il est toujours raisonnablement possible de s'opposer à une proposition politique, qu'elle émane d'un quidam ou d'un·e expert·e. La seconde stratégie insiste plutôt sur le fait que, quand bien même l'expertise politique de certain·es serait incontestable, cela ne leur donne pas le droit de gouverner les autres. Il y a quelque chose d'inacceptable, d'injustifiable, dans cette soumission a priori au pouvoir politique d'une personne, même plus experte ou sage que les autres. C'est la stratégie poursuivie par David Estlund, qui montre que l'expertise politique ne constitue pas un titre à gouverner parce qu'il n'est pas généralement acceptable que les expert-es gouvernent (de façon automatique et permanente); cela reviendrait à exercer une domination sur les autres. L'adéquation ou l'exactitude n'est pas la légitimité :

Ce principe [autoritaire sur lequel repose l'épistocratie] semble faire bien peu de cas de l'exigence d'acceptabilité générale, dans la mesure où il suppose que, dès lors qu'il existe réellement des experts, ceux-ci ont un titre à gouverner. Or une justification qui s'appuie sur le fait — ou le fait vrai — que quelqu'un est un expert n'est pas pour cela admissible au regard du critère d'acceptabilité générale.⁴

Il se trouve donc deux raisons possibles pour lesquelles l'expertise ne constitue pas un titre recevable à gouverner. Ou bien elle n'est pas *reconnaissable* par tou·tes, et n'est donc pas admissible comme une raison qui obligerait chacun·e; ou bien, *en principe*, l'expertise n'est pas un fondement légitime de l'autorité politique. Selon la raison qu'on avance, les consé-

3. Voir Waldron, Jeremy, *Law and Disagreement*, Oxford, Clarendon Press, 1999; Valentini, Laura, « Justice, Disagreement and Democracy », *British Journal of Political Science*, 2013, vol. 43, n° 1, p. 177-199; Julian Reiss, « Expertise, Agreement, and the Nature of Social Scientific Facts or: Against Epistocracy », *Social Epistemology*, 2019, vol. 33, n° 2, p. 183-192.

4. Estlund, David, *L'autorité de la démocratie: une perspective philosophique*, trad. fr. Y. Meinard, Paris, Hermann, 2011, p. 72; traduction modifiée. Pour cette distinction entre exactitude et légitimité, voir aussi White, Stuart et Swift, Adam, « Political Theory, Social Science, and Real Politics », dans Leopold D. et Stears M. (dir.), *Political Theory: Methods and Approaches*, Oxford, Oxford University Press, 2008, p. 49-69, p. 55.

quences ne sont pas les mêmes pour la justification de la démocratie. Si ce qui fait obstacle au pouvoir des expert-es est l'impossibilité de les identifier (dans des conditions relativement idéalisées), alors l'objection à l'épistocratie est de nature hypothétique et non catégorique : le gouvernement des expert-es n'est pas en soi injustifiable, il n'est impossible que pour des raisons pratiques. Dans le second cas, le caractère non controversé de l'expertise ne garantirait pas pour autant l'accès au pouvoir politique, car la distribution de ce dernier doit obéir à des impératifs supplémentaires pour pouvoir être acceptable.

Sur quel type de raisons s'appuie l'argument d'Aristote contre l'expertise politique ? Le philosophe soutient-il, suivant la première stratégie identifiée, qu'il n'est pas légitime que l'expertise politique (l'excellence) gouverne ? Un extrait des *Politiques* cité par J.-M. Narbonne (*Politiques*, VII, 14, 1332 b, cité p. 59) semble immédiatement exclure cette interprétation :

Certes, si certains individus différaient des autres autant que nous pensons que les dieux et les héros diffèrent des êtres humains, en possédant une grande supériorité, perceptible d'abord dans leur corps, ensuite dans leur âme, de sorte que la supériorité des gouvernants soit incontestable et manifeste pour les gouvernés, il est évident qu'il serait alors meilleur que ce soit les mêmes qui, une fois pour toutes, gouvernent et les mêmes qui soient gouvernés.

Aristote semble tout à fait admettre ici la légitimité d'un gouvernement expert ou savant, si et seulement si certains détiennent effectivement et manifestement une telle expertise ou un tel savoir politique, et si d'autres en sont manifestement dépourvus. À cette lumière, l'idée selon laquelle il serait légitime que le pouvoir politique résulte d'une « supériorité objective incontestable en soi », que Julia Annas émet à propos de la politique de Platon, n'est peut-être pas aussi stupéfiante que le relève J.-M. Narbonne (p. 66-67), y compris dans un cadre de pensée aristotélécien.

L'argument d'Aristote serait donc plutôt qu'il n'existe pas d'expertise politique incontestable. C'est ce que semblent suggérer sa distinction entre science et politique, sur laquelle J.-M. Narbonne revient, et la caractérisation du politique comme domaine de la prudence, vertu de l'incertain, de la variabilité et de l'approximation. Il n'y a pas d'expertise politique incontestable, au sens de science exacte du politique, mais simplement des hommes prudents, procédant par délibération et jugement pour évaluer en chaque cas des circonstances changeantes, hommes prudents dont on peut penser qu'ils ne parviennent pas tous nécessairement individuellement à la même conclusion dans les mêmes circonstances. De façon plus générale, comme on l'a relevé en commençant, Aristote semble suggérer qu'aucune qualité, pas même la vertu ou la maîtrise technique, ne confère de titre à gouverner, car « aucun n'est correct parmi les critères en vertu desquels les hommes s'estiment dignes d'exercer eux-mêmes le pouvoir et de soumettre tous les autres à leur pouvoir » (*Politiques*, III, 13, 1283 b, cité p. 106).

Une précision d'Aristote qui suit immédiatement ce passage conduit toutefois à nuancer l'idée du caractère en soi controversé des critères de l'accès au pouvoir : si l'on faisait valoir que c'est la richesse ou la vertu qui doit donner accès au pouvoir, ajoute le philosophe, la masse pourrait toujours rétorquer qu'elle est « meilleure ou plus riche que le petit nombre, non pas prise individuellement mais comme en bloc. » On repère ici l'argument de la sommation : les citoyens médiocres, en masse, sont meilleurs que les vertueux pris individuellement ou en petit nombre. Surtout, Aristote semble suggérer que ce sont peut-être moins les critères du gouvernement que l'identité des gouvernants légitimes qui est sujette à caution. Ce qui est controversé, c'est l'identité de ceux qui répondent le mieux aux critères, non ces critères eux-mêmes. (Un autre signe de cela est que, dans les *Politiques*, III, 11, Aristote se concentre sur les capacités et vertus qu'il estime précisément *nécessaires* pour prendre de bonnes décisions politiques.) L'identité des experts politiques est controversée, leur supériorité est soumise à caution, et c'est ce qui rend illégitime toute prétention à gouverner sur la base exclusive d'un savoir. On a donc un argument conditionnel ou hypothétique en faveur de la démocratie : s'il n'existe pas d'expertise politique, ou si les experts politiques ne sont pas manifestement identifiables, alors il est légitime que la masse gouverne — en tout cas sous une forme modérée, constitutionnelle.

Cet argument suffit-il à fonder la démocratie sur une « assise épistémologique sûre », comme l'écrit J.-M. Narbonne (p. 87) ? Comme tel, l'argument suspend la légitimité démocratique à un constat empirique : « il n'est pas facile de rencontrer une telle situation » (*Politiques*, VII, 14, 1332 b, cité p. 106) où certains sont évidemment supérieurs à d'autres. Pour constituer un argument de principe, il faudrait qu'il pose en même temps l'égalité naturelle des citoyens ou leur capacité égale de jugement politique. C'est la thèse de Melissa Schwartzberg, qui veut lire chez Aristote une telle prise de position.⁵ J.-M. Narbonne ne discute pas l'interprétation de Schwartzberg, mais il serait intéressant de savoir s'il estime qu'il se trouve effectivement des éléments textuels et théoriques dans l'œuvre d'Aristote qui permettent de le rattacher à cette position plus forte.

2) Technique contre politique

Je voudrais à présent revenir sur la partition entre technique et politique qui sous-tend la discussion de l'expertise comme titre (problématique) à gouverner. À partir d'une relecture du *Protagoras* (p. 145-146), J.-M. Narbonne souligne que le peuple athénien faisait sans peine la différence entre le discours technique des « spécialistes » (l'architecte consulté à propos de la construction de bâtiments) et les propos sur des « sujets d'intérêt général »,

5. Schwartzberg, Melissa, « Aristotle and the Judgment of the Many: Equality, Not Collective Quality », *The Journal of Politics*, 2016, vol. 78, n° 3, p. 733-745.

que n'importe qui pouvait tenir, en principe, pour contribuer à la délibération sur le gouvernement de la cité.

On peut cependant penser à de nombreux cas où la distinction en vient à se brouiller entre questions techniques et questions politiques ou d'intérêt général. C'est un point qui a été largement établi par les philosophes des sciences à propos de l'énergie nucléaire⁶ et par les philosophes de l'économie à propos de la politique monétaire des banques centrales,⁷ et les mesures sanitaires prises par les démocraties pour faire face à la pandémie de COVID-19 nous en offrent le plus récent exemple. Les gouvernements démocratiques responsables ont déterminé les mesures qui devaient s'appliquer pour endiguer la pandémie (distanciation, port du masque, fermeture des lieux de sociabilité, confinements, etc.) en suivant les recommandations de divers spécialistes médicaux: il aurait été impossible de bien décider de questions d'intérêt général sans les connaissances scientifiques des médecins, épidémiologistes, urgentistes, etc., comme l'illustre hélas amplement le bilan humain des gouvernements qui, comme celui des États-Unis, du Brésil ou de l'Inde, ont choisi d'ignorer les mises en garde de la communauté scientifique. Ces décisions politiques ont à l'évidence une dimension technique ou scientifique essentielle. Pour autant, il serait trompeur de présenter ces décisions comme étant exclusivement dictées par des considérations sanitaires. La décision de fermer les lieux culturels et de maintenir les lieux de travail ouverts, par exemple, s'appuie certes sur des recommandations de la santé publique, mais elle résulte aussi d'un jugement politique sur la valeur et l'importance relative de ces activités pour la vie économique, morale et sociale d'un pays en temps de crise. La relation entre politique et technique tient de l'enchevêtrement plutôt que de la partition, et cela n'est pas uniquement dû à la complexification croissante des enjeux politiques dans le monde contemporain.

Cette tension entre expertise technique et politique se retrouve de fait chez Aristote. Comme le souligne J.-M. Narbonne, certaines magistratures, c'est-à-dire certaines fonctions politiques, et peut-être «les plus importantes» (*Politiques*, III, 11, 1281 b, cité p. 135), exigent «expérience [et] technique» (*Politiques*, VI, 2, 1317 b, cité p. 137). Elles ne peuvent être confiées aux citoyens ordinaires pris individuellement (et Aristote n'envisage pas qu'elles soient exercées en groupe). Par exemple, les stratèges doivent avoir l'expérience de l'armée et la connaissance de l'organisation et de la stratégie militaire. C'est sur la base de ce savoir qu'ils sont élus et qu'ils prennent des décisions aux dimensions indéniablement politiques, avec des conséquences politiques majeures pour leur cité.

6. Voir Callon, Michel, Lascoumes, Pierre, et Barthe, Yannick, *Agir dans un monde incertain. Essai sur la démocratie technique*, Paris, Seuil, 2001.

7. Voir Dietsch, Peter, Claveau, François et Fontan, Clément, *Les banques centrales servent-elles nos intérêts?*, trad. fr. E.-L. Dussault, Paris, Raisons d'agir, 2019.

Il semble bien ici que la décision politique requière, pour être prudente, de s'adosser à une technique. Non pas la technique de conseillers qui, étant esclaves, sont exclus du domaine politique,⁸ mais la technique du gouvernant : dans le cas de certaines magistratures au moins, le critère de la maîtrise technique ou du savoir semble bien être un critère d'accès au pouvoir, requis pour son exercice légitime. (Pour faire écho à la discussion précédente, le critère du pouvoir n'est pas ici sujet à débat : la masse doit élire le magistrat qui a la plus grande maîtrise technique, qui le qualifie pour exercer sa fonction.)

J.-M. Narbonne le souligne (p. 135), le recours à des experts pour la gestion de certaines affaires politiques ne met pas nécessairement à mal le principe démocratique d'égalité ni l'idéal démocratique qui traverse les *Politiques*, III, 11 : la masse désigne les magistrats les plus importants, ceux-ci ne concentrent pas tous les pouvoirs. Il demeure néanmoins que la séparation entre la sphère apolitique de l'expertise, d'une part, et le domaine politique, d'autre part, où aucun critère correct n'est identifiable, ni l'expertise ni la vertu, qui légitimerait la détention et l'exercice du pouvoir, n'est pas aussi nette qu'il y paraît dans le texte d'Aristote.

2. Délibération et sommation : quelle sagesse de la masse ?

Sagesse cumulative et idéal démocratique chez Aristote contient des passages captivants sur la liberté de parole dans l'Athènes ancienne, qui montrent que le chahut de l'assemblée, loin d'être assimilé à un dangereux trouble populaire, y passait pour un signe de vitalité démocratique — quand le vote en silence était, lui, perçu comme caractéristique des régimes tyranniques (p. 160-161). J.-M. Narbonne s'appuie notamment sur ces pratiques bien attestées de la démocratie athénienne pour suggérer qu'Aristote, dans les *Politiques*, III, 11, décrit à travers la sommation des jugements un processus de délibération d'un genre particulier. C'est sur cette interprétation que je voudrais à présent revenir.

1) A-t-on affaire à une délibération dans les *Politiques*, III, 11 ?

Dans les *Politiques*, III, 11, Aristote dit en fait très peu sur le processus cumulatif lui-même. Il ne précise pas comment la sommation fonctionne. Il procède plutôt par comparaisons : il compare la sommation des opinions avec un banquet, où chacun apporte un plat à partager avec tous ; avec un corps aux membres multipliés ; avec le jury d'un concours artistique ; enfin avec la peinture d'un portrait à partir des traits de personnes différentes. (Telle que je la comprends, cette dernière comparaison suggère que chaque exemplaire — nez, yeux, bouche — est plus beau dans la nature, mais que le

8. Voir Ismard, Paulin, *La démocratie contre les experts : les esclaves publics en Grèce ancienne*, Paris, Seuil, 2015.

portrait peint, ici équivalent de la masse, est plus beau en tant qu'il rassemble des traits qui sont naturellement épars.)

Ces rapprochements suggèrent un processus d'addition d'éléments qui, mis ensemble, forment un tout. La sommation consisterait donc à collecter différents avis pour en obtenir finalement un seul. Cependant, Aristote ne fait jamais explicitement référence à un processus de dialogue, d'échange de perspectives, d'information et d'arguments, de révision des opinions, bref, à un processus délibératif. En fait, on comprend en lisant J.-M. Narbonne (p. 163-164) que vouloir voir un tel processus à l'œuvre dans les *Politiques*, III, 11 revient à y projeter une conception contemporaine, anachronique, de la délibération comme processus collectif d'échange de raisons. J.-M. Narbonne rappelle que, pour Aristote, la délibération est d'abord un raisonnement ou un calcul *individuel*, qui n'induit pas nécessairement une discussion avec d'autres. D'après lui, une délibération a donc bien lieu dans les *Politiques*, III, 11, malgré l'absence de mention explicite, mais une délibération individuelle et intérieure. Et c'est cette délibération, combinée à la diversité des capacités et des vertus en présence, qui permet d'aboutir à une décision collective supérieure à celle qu'aurait prise un petit groupe d'hommes vertueux.

Si je comprends bien le processus de sommation, ce qui est décrit est donc la création d'un jugement collectif à partir de l'addition de raisonnements individuels. Même si une délibération a lieu, elle ne consiste pas en *l'enrichissement* des perspectives et des arguments de chaque participant grâce à la prise en considération et à la discussion des perspectives et des arguments des uns et des autres. Chacun délibère de façon individuelle, à partir de sa perspective propre et en fonction de ses capacités propres; et de la somme de ces délibérations individuelles, résulte une décision collective. Il peut sembler, à cette lumière, que les historien·nes et théoricien·nes de la délibération, comme Bernard Manin ou Melissa Lane,⁹ qui voient dans les *Politiques*, III, 11 la description d'une sommation à partir d'une diversité, plutôt que l'esquisse d'une délibération, sont plus près du *texte*, sinon des *pratiques* de la démocratie athénienne, que les lectures qui repèrent dans ce passage un argument annonçant la démocratie délibérative.

2) L'objection du patchwork

Je voudrais pour terminer avancer une objection interne à la thèse d'Aristote, qui point me semble-t-il dès lors qu'on admet que les *Politiques*, III, 11

9. Manin, Bernard, *Democratic Deliberation: Why We Should Promote Debate rather than the Discussion*, Princeton University, 2005, p. 17; Manin, Bernard, « Comment promouvoir la délibération démocratique? », *Raisons politiques*, 2011, vol. 42, n° 2, p. 83-113, p. 96, note 29; Lane, Melissa, « Claims to Rule: The Case of the Multitude », dans Deslauriers M. (dir.), *The Cambridge Companion to Aristotle's Politics*, New York, Cambridge University Press, 2013, p. 247-274, p. 248, p. 259.

décrivent une sommation de talents et de vertus plutôt qu'une délibération collective. Les comparaisons qu'utilise Aristote pour éclairer le processus de sommation visent en effet à suggérer, ou bien que la quantité démultiplie l'efficacité (le corps aux membres multiples, le repas collectif), ou bien que le nombre n'empêche pas une forme d'unité (le jury, le corps). On peut se demander cependant si la diversité des capacités ou des vertus ainsi additionnées suffit à produire une unité efficace et, en l'occurrence, à mener à une décision cohérente.

Les membres d'un jury artistique ayant à évaluer un poème ou un morceau de musique sont divers, et évaluent divers aspects de l'œuvre; si bien que, « par accumulation », tous jugent le tout, analyse J.-M. Narbonne (p. 102). On peut cependant se demander si le fait qu'un juré juge, par exemple, du rythme du poème quand l'autre s'intéresse à ses figures de style suffit réellement à produire un jugement unifié sur le poème dans son ensemble. On ne voit pas ce qui, dans le processus de la sommation, permet l'unification des jugements épars: ils sont accumulés, mais pas rendus cohérents. Si le poème est parfaitement rythmé, mais s'appuie sur des figures éculées, comment le jury arbitrera-t-il? Une délibération interpersonnelle semble nécessaire pour parvenir à un avis unifié, or, comme le montre J.-M. Narbonne, ce n'est pas ce processus que décrit Aristote dans les *Politiques*, III, 11. La même remarque vaut pour les autres comparaisons. L'image d'une multiplicité de bras, de pieds et d'yeux renvoie à un corps à la fois difforme et susceptible de mouvements divers et possiblement contradictoires: il manque un principe unificateur qui donne sa direction au corps, et l'addition des membres ne suffit pas à cette unité, au contraire. De même, il faut un art de l'assemblage pour que le portrait puisse prétendre à la beauté: même si Jean-Marc a les plus beaux sourcils et que j'ai les plus beaux yeux dans la nature, il ne s'ensuit pas que leur association en un portrait par l'artiste produise mécaniquement, par sommation, la plus grande beauté peinte. Au contraire, un tel portrait a toutes les chances d'être dysharmonieux.

Suivant cette objection du *patchwork*, la sommation des perspectives, des intelligences et des vertus ne suffit pas à produire une décision politique supérieure: on ne voit pas ce qui, dans le mécanisme de la sommation, garantirait l'unité de cette décision. Une règle de majorité, dira-t-on? Mais alors, on change de modèle: au lieu de jugements partiels qui se complètent pour former un jugement total, on aurait affaire à des jugements partiels qui se présentent comme des jugements sur le tout (le poème est bon/le poème est mauvais) et dont la somme indique la direction à prendre. Ce n'est pas, apparemment, le phénomène qu'Aristote décrit dans ce chapitre décidément énigmatique des *Politiques*.

Réponses aux commentaires

Jean-Marc Narbonne

Volume 49, numéro 1, printemps 2022

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/1090277ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/1090277ar>

[Aller au sommaire du numéro](#)

Éditeur(s)

Société de philosophie du Québec

ISSN

0316-2923 (imprimé)

1492-1391 (numérique)

[Découvrir la revue](#)

Citer ce document

Narbonne, J.-M. (2022). Réponses aux commentaires. *Philosophiques*, 49(1), 277–293. <https://doi.org/10.7202/1090277ar>

Réponses aux commentaires

JEAN-MARC NARBONNE

Je voudrais d'entrée de jeu remercier très sincèrement Patrick Turmel tout d'abord pour l'initiative et ensuite pour l'organisation de la présente *disputatio*.

Je souhaite témoigner aussi ma reconnaissance à mes distingués collègues pour leurs remarques extrêmement érudites et pertinentes touchant différents aspects de l'ouvrage examiné. Je tiens pour un honneur le temps qu'ils ont consacré à cette tâche et leur en suis grandement obligé. Grâce à eux, j'ai d'ailleurs mieux compris toutes les ambiguïtés et obscurités que pouvait encore receler un texte que je voulais pourtant au départ le plus limpide et clair qui soit. Je n'ai aucunement la prétention, cela va sans dire, de résoudre tous les points soulevés, mais serai d'emblée heureux d'entamer avec mes collègues un dialogue fécond et ouvert sur les sujets proposés.

Il m'a semblé que, pratiquement parlant, le mieux serait de tenter de répondre aux questions posées et de réagir aux difficultés rencontrées dans l'ordre chronologique d'expertise des intervenants eux-mêmes au débat. Je me pencherai donc tout d'abord sur les commentaires des antiquisants spécialistes d'Aristote (Gweltaz Guyomarc'h; Marco Zingano), ensuite, de la spécialiste du Moyen Âge (Violeta Cervera Novo) et enfin, des experts en philosophie politique moderne et contemporaine (Thierry Gontier; Juliette Roussin).

Réponse à Gweltaz Guyomarc'h

Les commentaires de G. Guyomarc'h font apparaître que l'argument cumulatif exposé en *Politiques* III, 11 trouve de fait des appuis importants, comme j'ai tenté de le faire voir moi-même, dans plusieurs développements de l'œuvre d'Aristote, au point qu'on peut parler chez lui d'une sorte d'« optimisme gnoséologique ». Les êtres humains sont d'emblée, selon lui, placés *dans le savoir* ou disons en position d'*acquérir le savoir*, et ce sont les contributions des uns et des autres, de force et de forme aussi variées soient-elles, qui, cumulées, rendent possible l'édification de la connaissance. Pour appuyer ce point, mon collègue introduit d'ailleurs des arguments supplémentaires par rapport à ceux que j'avais moi-même fait valoir (je pense entre autres aux passages de *De anima* I, 2; II, 5 et III, 8), tant et si bien qu'on peut être amené à soutenir, comme il l'écrit lui-même, que « sensation et pensée sont des réceptions d'information ».

Jusqu'à ce point, l'accord semble, pour ainsi dire, entier entre nous, mais G. Guyomarc'h constate que ce n'est pas Aristote en tant que tel, mais nous-mêmes qui tirons argument de cette assise épistémologique pour justi-

fier le processus cumulatif de III, 11. De la part du Stagirite, apparemment, rien de similaire, d'où le jugement mitigé du professeur Guyomarc'h : « De prime abord, le texte semble pourtant briller par sa faiblesse argumentative : Aristote recourt à des exemples et à des analogies plus ou moins convaincantes (1281 b 2-10) — avec le repas collectif, avec l'individu aux multiples pieds, mains et organes sensoriels, ou encore avec le jugement esthétique. Aristote lui-même énonce sa thèse avec réserve, comme une possibilité (*ἐνδέχεται*, 1281 b 1), dont « rien n'empêche qu'elle soit vraie » (1281 b 21) ».

Est-ce bien le cas ? Il y a sans doute ici une part d'appréciation personnelle, mais il me semble que les arguments du Stagirite sont plus convaincants qu'il n'y paraît au premier regard, et qu'au contraire, ce dernier déploie passablement d'efforts pour les rendre probants : les contributions individuelles sont de fait diverses et se complètent les unes les autres ; les gens rassemblés sont comme un immense corps aux organes démultipliés et aux capacités perceptives élargies ; chacun juge plus particulièrement la partie qu'il connaît, et, à terme, tous, de tout ; l'homme vertueux est sans doute globalement supérieur, mais chez tel individu en particulier il y a ceci de particulier qui peut l'emporter sur le vertueux, chez un autre, cela, et à terme, les atouts individuels cumulés peuvent dépasser le sommet atteint par l'individu considéré vertueux ; l'expertise savante dans certains cas existe, certes, mais l'homme éduqué (le *pepaideumenos*) peut aisément juger avec intelligence des dires du premier (trait fondamental de la gnoséologie aristotélicienne) ; au-delà de la théorie, il y a l'usage qui tranche souvent plus adéquatement que ne le permet l'approche abstraite (mille exemples de la vie concrète peuvent attester le phénomène) ; la richesse des riches est elle-même peut-être dépassée par celle du groupe (factuellement vrai), etc.

Ces exemples sont-ils suffisants ? On peut en débattre, mais ils sont méthodiquement développés et à aucun moment mis en doute par leur auteur. Fallait-il les référer à des principes épistémologiques plus généraux ? Peut-être, pourtant tel n'était sans doute pas le dessein d'Aristote, mais plutôt d'opposer à des arguments classiques des arguments nouveaux dignes d'être considérés, et aussi de rendre compte éventuellement d'un fait qu'il a pu constater lui-même ou déduire de ses propres recherches historiques sur les différentes constitutions, à savoir que les décisions prises *en corps* se défendent bien souvent et n'ont pas forcément à envier celles retenues par les élites.

Comme G. Guyomarc'h le reconnaît lui-même, la notion de délibération est bien présente dans cet exposé, car « la masse des citoyens doit obtenir la souveraineté dans les fonctions délibérative et judiciaire (*τοῦ βουλευέσθαι καὶ κρίναι*, b 31) », et il est dit au départ qu'il est possible que « rassemblés » (*συνελθόντας*), les individus ordinaires soient meilleurs que les excellents qui sont peu nombreux (1281 b 1-2). En fait, *réellement possible*, voire *attendu* et *normal*, dès lors qu'on se trouve en présence d'une certaine sorte de masse (1281 b 20-21).

Il y a deux points, d'ailleurs interreliés, que l'on sous-estime souvent dans la considération du scénario envisagé par Aristote. Premièrement, les choix politiques ne sont pas qu'une affaire d'intelligence ou de savoir, mais aussi d'attitude et de dispositions éthiques (*ἀρετῆς, ἥθη*, b 4, 7), d'*intelligence sensible*, pourrait-on dire. Or, Aristote revient constamment aux dangers intimement liés à l'exercice du pouvoir, « la passion, rappelle-t-il, fait dévier les magistrats même quand ils sont *les meilleurs des hommes* (τοὺς ἀρίστους ἀνδρας) » (1287 a 31-32); « les crimes majeurs viennent du goût pour l'excès » (1267 a 13); « la plupart des injustices volontaires parmi les hommes sont sans doute le fait de l'ambition et de la cupidité » (1271 a 17-18); « le plus souvent, les hommes commettent l'injustice, *quand ils en ont la capacité* » (*Rhét.*, II, 1362 b 8-9), etc. Or c'est à ce danger permanent de dérive passionnelle que l'assemblée réunie vient parer en contrecarrant le pouvoir potentiellement déviant des individus isolés — même des meilleurs! — et en rendant possibles des jugements plus équilibrés. Deuxièmement, on a l'habitude, en considérant les atouts des décisions prises par les citoyens rassemblés en corps, d'opposer la foule aux meilleurs comme si ces deux groupes formaient des entités distinctes, ou peu s'en faut. Mais Aristote ne voit pas les choses de cette manière. La masse a des vertus propres qui peuvent dans certains cas égaler, ou même dépasser le jugement des quelques-uns, mais *in concreto* ce n'est pas ainsi que les choses se passent, les deux éléments sont en fait liés l'un à l'autre dans la réalité politique: « quand ils sont tous réunis, ils [les gens ordinaires] possèdent une juste perception des choses, et mélangés aux meilleurs, ils sont utiles aux cités » (1281 b 33-35). La masse peut théoriquement plus, atteindre plus grand, s'avérer plus variée, elle est plus profondément ancrée dans le sensible, il faut donc faire entrer en ligne de compte cette possibilité, mais dans les faits la masse n'est pas seule, elle fait corps en assemblée avec les notables pour un jugement global mieux éclairé.

Reste maintenant la question, difficile, je l'avoue, des limites du modèle épistémique sous-jacent à la *Summeierungstheorie*. Comment arriver à un jugement unifié à partir des capacités perceptives, intellectuelles et éthiques éparses de l'assemblée, quel est celui qui peut opérer le tri au sein des opinions recevables sinon le savant, comme le fait remarquer G. Guyomarc'h, voyant qu'Aristote « quand il définit les *endoxa* en *Top.* I, 1, distingue entre les opinions répandues et celles des savants » ? L'épistocratie platonicienne, rejetée tout d'abord, ferait alors en quelque sorte retour: « Même dans les sciences pratiques (*qui sont bien des « sciences »* [le soulignement est de moi]), les opinions réputées ne sont que des « points de départ » (ce qu'Aristote exprime par l'expression ἐξ ὧν dans *EE* I, 6, 1216 b 31, ou par le terme d'ἀρχή, par exemple dans *EN* I, 2, 1095 b 6), entre lesquels il faut encore arbitrer ». L'arbitrage se révélerait donc nécessaire, et qui peut l'opérer, sinon le savant ? L'on verrait alors que « la science ne peut se réaliser sans cet

équivalent épistémique du valeureux politique (*σπουδαῖος*, *Pol.* III, 11, 1281 b 1) qu'est le savant ».

On s'entendra avec le professeur Guyomarc'h pour dire que les sciences pratiques « sont bien des “sciences” », mais sont-elles des sciences au sens où sont reconnues les sciences théorétiques ? Le terme *epistèmè* peut désigner chez Aristote une « science » au sens où on l'emploie couramment, mais aussi plus simplement un « savoir ». Il existe de fait un « savoir » pratique, mais est-il scientifique en tant que tel ? Comme certains commentateurs l'ont remarqué, « le terme *ἐπιστήμη*, dans le langage du Stagirite, ne désigne pas un objet connu ou connaissable [...], mais une perfection du sujet connaissant [...] ». La “science pratique” apparaît ainsi comme une qualité cognitive de l'homme immergé dans l'action ».¹ Or si, comme le souligne à juste titre G. Guyomarc'h, « la délibération se définit comme “œuvre de l'intelligence politique” (*συνέσεως πολιτικῆς ἔργον*, 1291 a 28) », l'on sait très bien par ailleurs que cette intelligence n'est pas science, Aristote le proclame sans équivoque : « la sagesse pratique ne saurait être une science » (*E.N.* VI, 5, 1140 b 1-2). Les réalités d'ordre pratique (éthique et politique), étant changeantes et relatives, on ne peut « montrer le vrai qu'à gros traits et en l'esquissant » (*παχυλῶς καὶ τύπῳ τάληθές ἐνδείκνυσθαι* » (*E. N.*, 1094 b 20-21), et la sagesse pratique (*φρόνησις*) dès lors, qui ne peut être science, est au mieux « une disposition vraie accompagnée de raison » (1140 b 5).

Est-il seulement encore légitime, dans un tel contexte, de parler du « vrai » à proprement parler et non pas du *plus convaincant* ou du *plus probable* ? Honnêtement, la question se pose, selon moi. En tout cas, je ne suis pas sûr que l'on puisse distinguer chez Aristote, d'un côté, un « savoir politique en acte » *non épistémique*, et de l'autre, une « science pratique qui l'étudie [le savoir politique en acte] » et qui serait, elle, épistémique ou scientifique au sens fort du terme. Que l'on trouve chez Aristote, dans ce champ, un savoir entendu comme une démarche *accompagnée de raison* (*μετὰ λόγον*) paraît peu contestable, mais il n'est pas aisé d'affirmer plus que cela, même si je reconnais que tous les énoncés à ce propos chez le Stagirite ne sont pas toujours parfaitement univoques.

Quoi qu'il en soit, si cette question n'est pas directement abordée ou développée en III, 11, c'est sans doute parce qu'elle ne soulevait pas à ses yeux de soucis particuliers.

Réponse à Marco Zingano

Au départ, je souscris entièrement à l'assertion de M. Zingano selon laquelle l'enquête d'Aristote dans les pages des *Politiques* que nous lisons est de nature fondamentalement philosophique. Il ne s'agit pas simplement de proposer dans ces lignes un guide ou des recettes applicables pour des nomo-

1. Bodéüs, R., *Le Philosophe et la cité*, Paris, Les Belles Lettres, 1982, p. 47-48.

thètes, mais de s'interroger en soi sur ce qui constitue essentiellement la vie dans la cité et ce qu'est en elle-même une cité. La même chose vaut pour le citoyen, non pas chercher à savoir ce qui, pratiquement parlant, le qualifie à ce titre, mais ce qu'il est en lui-même: « Il connaît les définitions dont on se sert couramment, comme celle qui veut qu'un citoyen soit celui dont le père ou la mère est citoyen, ou qui est né de deux citoyens et non d'un seul, ou encore celui dont la lignée citoyenne va au-delà de deux ancêtres. Aristote les juge toutes inadéquates, car elles ont une visée politique, alors qu'il cherche à produire une définition du point de vue philosophique ».

Intéressante aussi la suggestion de « traduire *πολιτεία* par *démocratie* et *δημοκρατία* par "*démocratie*". Cela a l'avantage de mieux sonner à nos oreilles modernes, en même temps qu'il rend clair que "*démocratie*" est la version déviante de *démocratie* », même si le double usage du terme « démocratie », avec et sans guillemets risque, me semble-t-il, de prêter à confusion.

S'agissant maintenant de l'important développement de 1275 b 3-7, quelques remarques doivent être faites ici. Aux deux traductions du passage que je fournis (« c'est pourquoi le citoyen dont nous avons parlé existe surtout en démocratie » (p. 52) ou encore, mais avec le même sens, « c'est pourquoi le citoyen tel que nous l'avons défini existe surtout en démocratie » (p. 173 et 244), M. Zingano réagit en écrivant: « la phrase a une valeur *normative*, puisqu'elle prend la *δημοκρατία*, « *démocratie* », comme le lieu propre de la citoyenneté — mais la « *démocratie* » est un régime corrompu. C'est pour cela que l'affirmation est surprenante; on s'y attendrait plutôt à trouver à sa place la *πολιτεία* [...] ».

Je ne suis pas sûr que la phrase se révèle si surprenante que cela, car bien souvent dans l'écrit des *Politiques*, le terme *démocratie* a un sens positif et équivaut pratiquement à celui de *politie*. Au vu de cela, il est bien évident que la suggestion grammaticale de Newman reste curieuse, lui qui nous dit: « *ἐν μὲν δημοκρατίᾳ μάλιστα* *The words are to be taken together* »². Newman ne traduit pas lui-même la phrase, mais on pourrait proposer quelque chose comme: « c'est pourquoi le citoyen dont nous avons parlé est citoyen d'une part dans une démocratie qui l'est principalement » [*μάλιστα (superlatif relatif)*]; ou encore « dans une démocratie qui l'est absolument » (*superlatif absolu*) ». Mais outre que, du point de vue du grec, ce rattachement apparaît surprenant et n'a d'ailleurs été repris par personne, comme le remarque le professeur Zingano lui-même, il laisse échapper l'idée centrale d'Aristote dans tout ce développement, à savoir qu'il y a du plus et du moins dans cette affaire, que la citoyenneté est échelonnée selon les constitutions, qu'elle existe donc surtout dans tel contexte et moins dans d'autres. C'est si vrai qu'Aristote y va ensuite d'une assertion provocante: « Car dans certains régimes, il n'y a pas de peuple (*ἐν ἐνίαις γὰρ οὐκ ἔστι δῆμος*) » (1275 b 8). Il n'y a pas (vraiment) de peuple, car il n'y a pas (vraiment) de citoyens, les

2. Newman, W. L., *The Politics of Aristotle*, vol III, 138, Clarendon Press, Oxford 1902.

choses se réglant plutôt, comme à Lacédémone, précise-t-il, non dans des assemblées de citoyens, mais dans des « conseils extraordinaires » ou dans des « instances spécialisées », la conclusion étant qu'on est forcé de réviser à la baisse le concept de citoyenneté. Mais si tel est le cas, s'il faut bien comprendre que le citoyen est « surtout [= le plus = principalement] citoyen en démocratie », pourquoi traduire le phénomène en disant que « le citoyen, tel qu'on vient de le définir, existe *de la manière la plus exubérante* ou *de manière surabondante* dans la "démocratie" » (comparer: « il illustre, par là, la citoyenneté la plus exubérante, il frôle même la surabondance »), pourquoi le recours à ce vocabulaire quelque peu péjoratif ou négatif, qui ne correspond pas au simple *μάλιστα* que présente le passage ?

C'est cette traduction peu naturelle, me semble-t-il, qui incite peut-être M. Zingano à suggérer que le passage, compte tenu de la « structure sérielle pour les constitutions » établie par Aristote, ne serait pas vraiment normatif, mais descriptif (« [...] la phrase perd sa valeur normative puisqu'elle ne fait que constater un fait qui découle effectivement de la définition du citoyen et qui s'avère d'une manière particulièrement foisonnante dans les "démocraties" »). On passerait simplement de la description de la participation exubérante des citoyens en démocratie à celles plus réduites dans les autres régimes, sans prendre position encore sur leurs valeurs respectives. Mais je ne suis pas sûr que ce soit ainsi qu'Aristote se représente les choses. Le citoyen existe selon lui « surtout en démocratie », c'est-à-dire *au sens plein et satisfaisant du terme*, et non pas simplement de manière *plus exubérante là et moins ici*. C'est, me semble-t-il, ce que montre le passage un peu plus haut où, décrivant à cet égard le but de son enquête, le Stagirite précise bien qu'il est à la recherche du citoyen *au sens pur et simple, absolument parlant* (*ἀπλῶς*, 1275 a 19 et 22), c'est-à-dire celui dont le statut ne nécessitera aucun *correctif*: « L'objet de notre recherche, en effet, c'est le citoyen au sens absolu qui ne présente pas de telles disqualifications et ne nécessite pas de correction (*ζητοῦμεν γὰρ τὸν ἀπλῶς πολίτην καὶ μηδὲν ἔχοντα τοιοῦτον ἔγκλημα διορθώσεως δεόμενον*) » (1275 a 19-21). Lu dans son contexte, le passage conduirait donc bien à la conclusion qu'aux yeux d'Aristote, le citoyen en démocratie incarne de fait le citoyen *par excellence*, le citoyen dont le statut ne demande pas de correctif, et que le jugement s'avère par là normatif.

Par ailleurs, Marco Zingano a raison de souligner les difficultés entourant le rapport entre les diverses constitutions au Livre IV. Aristocratie et démocratie sont dites des déviations de la royauté (constitution excellente) ou pires encore que des déviations, des *écarts* ou des *décrochages* par rapport à la royauté, les autres régimes représentant dès lors des déviations à partir des deux écarts initiaux. D'où la question: « pourquoi l'aristocratie et la démocratie se rangent après la royauté, alors qu'elles sont toutes les deux des constitutions droites? ».

La réponse, me semble-t-il, est fonction de la reclassification générale des constitutions inaugurée en IV, 3, où l'on ne reconnaît plus que deux

régimes matriciels : aristocratie et démocratie. Pour l'identification de ce couple matriciel, Aristote rejoint le discours standard ou habituel sur le sujet, c'est ce que les gens disent (1290 a 13, 22-24). Je crois que cette division est celle en usage chez les citoyens en général et chez les orateurs. Mais Aristote la corrige aussitôt, il place au sommet royauté ou aristocratie, dont tout dérive, le régime vertueux et ses dégradations d'un côté, la *politie* et ses dégradations de l'autre. Mais au fur et à mesure que l'on progresse au sein du Livre IV, on observe que le régime idéal d'antan (l'*aristè politeia* d'antan : royauté ou démocratie), est abandonné justement parce que jugé trop idéal. Ce décrochage est *historique* (au départ, il n'y avait que des royautés, mais les cités se sont éloignées progressivement de ce modèle) et *pragmatique*, car il va s'agir désormais de trouver la meilleure constitution *dans l'immense majorité des cas* (IV, 13, 1297 b 33 ; comparer 11, 1295 a 25-31). Or Aristote tient à distinguer le *décrochage* ou le *défaut* par rapport à l'idéal inaccessible, d'une part, des *dérivations* à partir des deux régimes acceptables, mais décrochés, d'autre part, comme si — j'en fais ici pour la première fois l'hypothèse — le premier cas correspondait à une différence finalement générique, et l'autre, spécifique.

Cela étant, le *défaut* par rapport à l'idéal tient-il possiblement au fait, comme le suggère M. Zingano, que « dans la royauté, il y a un surplus de vertu que ni l'agrégat des vertus des aristocrates ni l'ensemble de celles des citoyens d'une démocratie n'arrivent jamais à surpasser ? », une thèse nullement justifiée chez le Stagirite et que, souligne le spécialiste, rien dans les *Éthiques* ne prévoit.

Il est vrai qu'il y a quelque chose de ce genre, c'est indéniable, qui transparaît dans les *Politiques*, à savoir l'idée du souverain indépassable et providentiel que l'on devrait suivre volontiers (III, 1284 b 27 ss.), cet homme qui serait « comme un dieu parmi les hommes » (1284 a 10-11), un vieil archétype grec auquel ce dernier ne renonce pas facilement. Mais il y a des passages qui font contrepoids à cet enthousiasme et qui montrent que cette soi-disant supériorité n'est pas sans danger ni évidente (p. ex. III, 11, 1282 b 2-6 ; VII, 14, 1332 b 16-27), sans compter qu'Aristote privilégie le gouvernement de la loi, parce qu'elle est « une intelligence dépourvue de désir » (III, 1287a 32), ce qu'aucun être humain n'est totalement. En III, 11, Aristote admet au moins par hypothèse que la vertu de la masse puisse dépasser celle des *quelques-uns* (1281 b 1-2). Le cas de l'individu supérieur n'y est pas mentionné, et la question reste donc pendante de savoir si cela l'inclut ou non.

Comme le signale à juste titre professeur Zingano, le terme *politeia* est à la fois genre et espèce chez Aristote (II, 6, 1266 a 26 ss. ; III, 7, 1279 a 38-39), une curiosité que les spécialistes ont du mal à expliquer. Cet usage n'est pas le fait du Stagirite lui-même, il est général au IV^e siècle, chez les orateurs notamment. Dès lors qu'on mentionne la *politeia* sans plus de précision, c'est de cette espèce mélangée de démocratie et d'oligarchie, de cette bonne

démocratie qu'il s'agit et qui s'oppose à la monarchie, à l'oligarchie ou à la tyrannie, comme si ces trois dernières n'étaient pas des constitutions au sens plein du terme et nécessitaient des correctifs ou du moins des précisions, comme si, d'une certaine manière, c'était cette *politeia* (en principe *espèce*) qui devenait le *genre* des autres, dès lors rétrogradées. Et il se produirait donc en effet quelque chose comme ce que mon collègue décrit, la *politeia* devient alors le socle des autres constitutions, comme « la citoyenneté démocratique est le socle logique où se fonde toute idée de citoyenneté ».

Réponse à Violeta Cervera Novo

Les propos de la professeure Cervera Novo montrent à l'envi que la position propre (historique, sociologique, culturelle, etc.) du récepteur d'une œuvre joue à plein dans la lecture qu'il peut proposer de cette même œuvre. L'opposition entre l'interprétation de l'argument cumulatif aristotélicien produite par Pierre d'Auvergne — lequel à bien des égards demeure proche des énoncés de *Politiques* III, 11 — et celle avancée par les artiens s'avère sur ce point patente : Pierre d'Auvergne admet que dans certains cas, la sagesse de la masse puisse dépasser celle des techniciens ou des savants, alors que pour ces derniers, des contemporains pourtant, il est inévitable que la foule soit servile et arrive seconde dans cette confrontation.

Comment expliquer cet écart ? Selon toute vraisemblance, ce sont les préjugés élitistes des maîtres ès arts qui au départ *commandent*, ou qui, disons, *influencent* et *balisent* leur compréhension du texte. Des deux possibilités entrevues par le Stagirite, ils ne retiennent que celle qui correspond à leur propre vision du monde, pénétrée de platonisme, comme le souligne ma collègue elle-même : « profondément impliqués dans l'élaboration de ce qu'Alain de Libera appelle la "platonisation politique de l'aristotélisme", ces auteurs sont plus intéressés, il me semble, par la construction d'un discours identitaire et défensif en réponse aux conflits vécus au sein de l'Université, que par l'interprétation fidèle d'Aristote, pourtant identifié, très souvent, comme leur principe d'autorité ».

Néanmoins, le phénomène de ce qu'on pourrait appeler les *réceptions stratégiques* d'une œuvre — un fait avec lequel il faut toujours compter et que je dirais à la limite irréductible à toute lecture — se trahit lui-même, je veux dire, *quand il est poussé à l'excès*. S'agissant des capacités de la foule, il est clair qu'Aristote admet dans ce contexte deux possibilités et que même l'intention du texte est de faire voir qu'une foule *avisée* est une réalité éminemment envisageable. C'est si vrai qu'un commentateur — platonicien encore — comme Bornemann ne trouvait pas mieux pour neutraliser l'argument de III, 11 que de le déclarer tout bonnement non aristotélicien, c'est-à-dire exposant une thèse aucunement défendue par lui mais par d'autres ! Si l'on prend le cas de Marsile de Padoue dans son *Defensor Pacis*, il est bien clair que la reconnaissance des vertus du procédé sommatif a pu servir son combat contre l'autorité papale, mais il est indéniable également qu'« en

cela, Marsile s'avère un lecteur de l'Aristote politique plus fidèle que Boèce de Dacie, Jacques de Pistoia, ou Jean de Jandun ».

Ainsi donc, oui, je tombe d'accord avec madame Cervera Novo, le positionnement stratégique des lecteurs joue un très grand rôle dans l'histoire de la réception d'un écrit, mais d'autres éléments interviennent également, et dans le cas qui nous occupe, j'insiste pour dire que le caractère particulièrement éclaté du texte des *Politiques* rend difficile la saisie de son message. Selon les passages ou même les Livres de ce patchwork qui nous a été transmis, il est de fait possible de produire des interprétations fort divergentes et, historiquement, c'est précisément ce qui a été fait.

Un autre moyen encore de donner au texte le sens que l'on veut a tout simplement été de passer sous silence des pans entiers de son argumentation. Si l'on s'attache d'une part au Livre III à l'exclusion du chapitre 11, et si l'on prête d'autre part attention aux exposés des Livres VII et VIII en laissant de côté la forêt des combinaisons possibles de constitutions analysées au Livre IV et la préférence réelle, mais *prudente et nuancée*, accordée à la *politie*, alors il est sans conteste possible de se figurer un Aristote politique « Platon compatible », pour parler comme aujourd'hui. L'interprétation que j'ai proposée de cette œuvre *détonne* par rapport à une partie de la littérature y compris celle récente, et je suis encore stupéfait qu'on ait pu étudier les *Politiques* sans reconnaître aux sections de texte tout juste mentionnées la place centrale qui est indubitablement la leur, qu'on n'a pas vues parce qu'on ne voulait pas — ou pouvait pas, culturellement, idéologiquement, etc. — les voir.

Quoi qu'il en soit, ma collègue a certainement eu raison d'insister sur les conditions de réception des œuvres par-delà les caractères propres des textes sources eux-mêmes.

Réponse à Thierry Gontier

Le débat auquel Th. Gontier fait référence touchant les réinterprétations historiques de Platon ou d'Aristote — il se concentre ici sur des contributions de la première moitié du xx^e siècle — est fascinant.

Le professeur Gontier souligne à juste titre que, malgré leurs divergences, l'un favorable à la démocratie, l'autre moins, et Kelsen et Voegelin ne voient aucunement en Aristote un partisan des régimes populaires.

La reconstruction de Kelsen, qui estime que le Stagirite est un partisan de la royauté — et par ailleurs un défenseur masqué de la monarchie macédonienne — est aussi une lecture possible, et j'ai bien insisté dans mon livre et à nouveau dans le *Précis* placé au début de la présente *disputatio*, sur le fait que les différents points de vue examinés par Aristote donnent lieu à diverses constructions ou interprétations. La polysémie sous-jacente au texte transmis des *Politiques* est une donnée selon moi irréductible, et le mieux que l'on puisse espérer est de proposer une lecture *plus plausible* qu'une autre, *tendanciellement plus robuste* qu'une autre. Dans cette pers-

pective, les développements du Livre III sur la sagesse populaire joints à la défense au Livre IV de la classe moyenne et d'un régime de la *politie* — c'est-à-dire un mélange de démocratie et d'oligarchie mais à dominante démocratique — me paraissent fournir une telle lecture plus vigoureuse et convaincante, surtout quand on fait remonter assez loin dans le temps la rédaction des Livres VII-VIII, comme j'estime qu'il convient logiquement de le faire. Cela dit, si un interprète décide par exemple de s'en remettre à un passage tiré de la *Métaphysique* pour appuyer son analyse des *Politiques*, et « reprend à son compte l'analogie d'Homère entre l'univers réglé par un seul Dieu et la cité bien dirigée lorsqu'elle est gouvernée par un seul homme », rien ne peut l'empêcher.

Néanmoins, est-ce là le scénario le plus convaincant ? Comment expliquer dès lors les critiques incessantes adressées à Platon par Aristote et le recours au principe fondamental de l'alternance des charges énoncé dès la dix-septième ligne du traité (1252 a 17 ss.) et qui revient comme un leitmotiv (au minimum 22 fois) tout au long de l'œuvre ? Simple manœuvre pour ne pas heurter la fibre démocratique des Athéniens ? Explication un peu courte, me semble-t-il. Comment expliquer aussi la réflexion sur les différents sens possibles de la constitution excellente (*aristè politeia*), celle idéale et celle adaptée à la réalité, et l'intention affichée par Aristote de quitter le modèle platonicien et de communiquer à la recherche un nouveau cap, puisqu'il faut, insiste-t-il, « introduire une organisation constitutionnelle telle que, à partir de ce qui existe, les gens soient à la fois facilement persuadés et en état de la mettre en œuvre » (1289 a 1-3) ? Cette réorientation de la recherche n'a aucun sens dans le cadre monarchique retenu par Kelsen. Certes, la reconnaissance du fait « qu'il y a une sorte de tension dans la *Politique* d'Aristote et que la démocratie est valorisée à certains endroits » constitue déjà un pas dans la bonne direction, mais elle reste manifestement insuffisante.

Pour ce qui est de Voegelin, je me réjouis d'apprendre que « la théologie du premier moteur immobile et pure pensée de soi-même n'a pas, pour lui, d'analogie politique chez Aristote », et je le suis aussi quand il pose que l'homme providentiel auquel Kelsen s'attache représente une hypothèse extrême, jamais réellement assumée chez Aristote : « En réalité, de tels individus n'existent pas, ou n'existent plus, sinon à titre exceptionnel ». D'accord aussi avec la thèse de Voegelin voulant que l'appel à la vie contemplative chez Aristote ne signifie pas un renoncement au politique, et que d'un point de vue réaliste, à défaut d'une cité entièrement formée d'hommes vertueux — qu'Aristote déclare pratiquement impossible en III, 4, 1276 b 37-38 —, « la *politie*, mélange tempéré de démocratie et d'oligarchie, devient dès lors la meilleure constitution réalisable dans un contexte où les conflits de classes sont devenus inévitables et où il s'agit avant tout de rechercher la stabilité ». Vu sous cet angle et à quelques nuances près — je songe par exemple au so-disant « cycle inévitable du déclin des sociétés », un relent de platonisme, me

semble-t-il —, le portrait brossé par Voegelin me paraît refléter assez fidèlement plusieurs des propos modérés du Stagirite.

Le professeur Gontier écrit par ailleurs : « Aucun de nos deux auteurs [Kelsen et Voegelin] ne semble accorder une grande importance à ce que Jean-Marc Narbonne nomme la “sagesse cumulative” ». Mais ne s’agit-il pas là, d’entrée de jeu, d’une très curieuse lacune ? Comment expliquer qu’on tienne pour peu, voire passe sous silence — il faudrait vérifier sur ce point ce qu’il en est effectivement, *banalisation* ou *oblitération* pure et simple — un argument crucial au regard des pratiques politiques athéniennes et couvrant plus d’un chapitre du Livre III ? J’ai déjà fait allusion dans mon ouvrage à ces stratégies d’évitement repérables chez quelques interprètes.

Quoi qu’il en soit, l’important est de pouvoir juger en soi du rôle dévolu à la sagesse cumulative en politique. On a vu qu’Aristote y accorde une importance considérable et qu’il prend la défense de telles évaluations collectives. Dans le cas d’une réalisation à caractère technique — par exemple la construction d’une maison —, il est clair que le point de vue de l’usager compte même s’il ne peut lui-même construire la maison ou en dessiner les plans. La valeur du jugement collectif reste d’ailleurs la même, qu’on soit dans une démocratie de type *politie* ou de type plus relâché, puisqu’une assemblée peut toujours et partout requérir les avis de différents experts pour s’éclairer, et en son sein, elle compte inévitablement aussi plusieurs *pēpaideumēnoi* dotés du sens critique attendu.

Pour les questions d’ordre général, là où la science ne peut plus être appelée au secours et où il faut néanmoins user de raison pour se prononcer sur le futur — car c’est bien de cela qu’il s’agit dans les assemblées politiques, affirme Aristote, prévoir au mieux le futur : « celui qui se prononce sur les choses futures, c’est, par exemple, le membre de l’assemblée » (*Rhét.* I, 3, 1358 b 4-5) —, pour ce qui concerne donc, bien pratiquement, 1) les revenus, 2) la guerre et la paix, 3) la protection du territoire, 4) les importations et exportations, 5) les législations (cf. *Rhét.*, I, 4, 21-23), pour tous ces sujets, la délibération commune est considérée par ce dernier fort utile, d’une part par l’occasion qu’elle offre de comparer les points de vue, par la contribution différenciée aussi des intervenants eux-mêmes (gens ordinaires, *pēpaideumēnoi*, gens d’expérience, etc.), et pour le contrepoids finalement qu’elle offre aux passions susceptibles de détourner du droit chemin *même les meilleurs* (!) ; fort utile et même dans certains cas supérieure, surtout en raison du dernier point mentionné. Encore une fois, j’insiste pour dire que la délibération en assemblée n’exclut pas les meilleurs ou ceux qui sont réputés tels dans la cité, mais les intègre au processus, le vote décidant ultimement de la voie à emprunter.

D’un point de vue aristotélicien, je ne suis pas sûr qu’on puisse opposer simplement « l’opinion de l’expert-philosophe » auquel « le cumul ne [...] confère aucune légitimité », à l’opinion de la foule qui ne vaut « qu’en regard

du nombre ». Aristote se représente les choses davantage selon un *continuum*, le réputé expert lui-même trouve une consolidation dans l'avis d'autres sages (il faut rechercher, précise Aristote, les opinions défendues par les sages, « soit par tous, soit par la plupart, soit enfin par les plus notables et les plus illustres » (*Top.* 100 b 21 ss.), et la foule, dans certaines conditions du moins (III, 11, 1281 b 20-21), peut faire preuve d'un jugement plus sûr, ce qui constitue le cœur de la *Summierungstheorie*. Même dans la considération de buts plus abstraits et moins strictement politiques comme la recherche du bonheur (vertu, prudence, sagesse, plaisirs, biens extérieurs, etc.), c'est globalement les uns et les autres, la foule et les gens réputés qui ont raison : « il est peu vraisemblable que les uns et les autres se soient trompés du tout au tout, mais, tout au moins sur un point déterminé, ou même sur la plupart, il y a des chances que ces opinions soient conformes à la droite raison » (*E. N.*, 1098 b 27-30; comparer avec *Rhét.* I, 5, 1360 b 14 ss.).

Le commentaire du professeur Gontier à la fin de son intervention débouche sur une prise de position touchant la vérité pratique ; « dès lors qu'il existe pour Aristote une *vérité* pratique, l'acte politique fondamental restera un acte cognitif, et le savoir (la *phronêsis* en tant que savoir pratique) fera la différence ». Une telle vérité existe-t-elle chez le Stagiritte ? La question est redoutable. Il me semble qu'un des passages où ce dernier s'en rapproche le plus est celui-ci, où il déclare : « Il faut par conséquent prêter attention aux *paroles et aux opinions non démontrées* des gens d'expérience et des personnes âgées ou sagaces, *non moins qu'à des démonstrations*. Car du fait de leur expérience, ils ont l'œil et voient correctement » (*EN.*, VI, 11, 1043 b 11-14). Les *prudents* auraient donc cette capacité de voir juste, et leurs jugements seraient non moins probants que ceux qui relèvent de démonstrations. Mais cela dit, même s'ils ont l'œil, la matière à laquelle il s'adresse n'est pas en soi susceptible de démonstrations : « de l'indéterminé, indéterminée est aussi la règle » (*EN.* V, 14, 1137 b 29), rappelle ailleurs le Stagiritte.

Il est frappant de constater que, même à l'égard du juste qui paraît naturel et par là stable et invariable, ce dernier attribue le changement, même s'il est plus lent : « chez nous les humains, il y place pour ce qui, même étant *par nature*, est pourtant *dans sa totalité sujet au changement*, et néanmoins il y a d'un côté ce qui est par nature [et qui en principe ne change pas] et ce qui n'est pas par nature [et qui en principe change] » (*EN.* V, 7, 1134 b 29-30).

Pour conclure, je dirais qu'Aristote paraît à l'occasion varier quelque peu sur ce point, adoptant d'un côté le langage de la vérité et de l'autre, rendant au contraire problématique, voire impossible pratiquement, l'atteinte de certitudes. Mais ce qui est sûr, c'est que le savoir pratique se caractérise par un niveau de scientificité limité ou réduit.

Réponse à Juliette Roussin

Dans son commentaire, J. Roussin se penche en premier lieu sur la question des liens entre démocratie et expertise. Le savoir n'autoriserait en rien l'accès au pouvoir pour deux raisons possibles : soit parce que tous les savoirs relatifs aux affaires politiques et sociales sont sujets à discussion et à révision, aucun ne s'imposant objectivement comme vrai en soi (thèse de Waldron, Valentini, Reiss et d'autres); soit parce que, même avérée, la détention du savoir ne justifie pas que l'on gouverne effectivement, car « l'adéquation ou l'exactitude n'est pas la légitimité », qui laisse de côté le problème de l'*acceptabilité* du pouvoir en exercice.

Dans la reformulation de l'alternative proposée dès après par J. Roussin, s'opère selon moi un glissement, car la première hypothèse consistait à poser qu'il n'y pas en soi de savoir incontestable dans le champ éthico-politique, et non pas qu'il pouvait s'avérer difficile d'identifier ses éventuels détenteurs (« Si ce qui fait obstacle au pouvoir des experts est l'impossibilité de les identifier [dans des conditions relativement idéalisées], alors l'objection à l'épistocratie est de nature hypothétique et non catégorique »). Pour Aristote, selon moi, l'indétermination dans les affaires éthico-politiques relève de la nature même de ce champ et non d'une insuffisance à pouvoir identifier ses experts. Il est vrai que l'argument d'Aristote — de caractère rhétorique à mes yeux — rapporté par J. Roussin dans ce contexte prête à confusion, puisqu'il paraît admettre que, dans le cas de la supériorité incontestable de quelqu'un, du point de vue du corps et de l'âme, celui-ci devrait gouverner. Je ferais tout d'abord remarquer que la supériorité corporelle (plus de force) ou psychique (meilleure maîtrise des passions, peut-être) n'équivaut pas à une science parfaite dans les affaires humaines (*ta anthrôpina*), à laquelle Aristote ne croit aucunement. Mais s'il fallait l'inclure, si supériorité psychique signifiait supériorité scientifique, voire science sans faille, alors sans doute faudrait-il plier devant elle. Mais on se trouve ici, dans les faits, en face d'un raisonnement hyperbolique, comme si ce dernier avait déclaré : « Si *par impossible* certains citoyens étaient supérieurs à nous comme les dieux le sont, et si *par impossible* leur autorité ne suscitait aucune contestation, alors il faudrait qu'eux seulement gouvernent ». L'irréalité de la proposition est confirmée par le fait qu'Aristote conclut qu'il est *nécessaire* (*anagkaion*) en réalité d'en rester au principe de l'alternance des charges, un pilier de sa pensée politique, comme on le sait.

Je suis essentiellement d'accord avec la formulation de la professeure Roussin selon laquelle la politique est du « domaine de la prudence, vertu de l'incertain, de la variabilité et de l'approximation. [Qu']il n'y a pas d'expertise politique incontestable, au sens de science exacte du politique, mais simplement des hommes prudents, procédant par délibération et jugement pour évaluer en chaque cas des circonstances changeantes, hommes prudents dont on peut penser qu'ils ne parviennent pas tous nécessairement individuellement à la même conclusion dans les mêmes circonstances ».

C'est aussi, à mon avis, comment Aristote se représente lui-même les choses, et si tel est le cas, la remise en cause du pouvoir concerne bien les critères eux-mêmes, et non pas simplement « l'identité de ceux qui répondent le mieux aux critères ». Mais attention. Si tous les critères posent potentiellement problème (les vertus sont faillibles, la perception limitée, la science ou plutôt l'intelligence [*dianoia*] des choses, de même que l'intelligence pratique [*phronêsis*] s'avèrent restreintes, la richesse susceptible de varier, etc.), il ne s'ensuit pas qu'ils seraient inutiles ou vains, ils demeurent nécessaires et utiles, mais sans constituer des absolus, toute la difficulté étant justement là. Et je réagis en même temps à l'hypothèse avancée par Melissa Schwartzberg qui entrevoit chez Aristote, comme le signale ma collègue, « l'égalité naturelle des citoyens, ou leur capacité égale de jugement politique », une thèse que je ne lis nulle part en III, 11 ou ailleurs, et contre laquelle tout l'aristotélisme, si sensible aux différences individuelles, s'oppose à mon avis. Pour Aristote, il est clair que différents individus ou groupes d'individus peuvent détenir à des degrés divers ce qu'il nomme une « capacité politique » (*πολιτικὴν δύναμιν*; 1284 a7-8; 10-11; comparer 1281 a 7: *πολιτικὴν ἀρετὴν*) à gouverner.

En réalité, la joute est plus complexe qu'on ne l'imagine. D'un côté, il y a des critères (on vient de le voir) qui comptent assurément, mais qui ne sont jamais satisfaits totalement; de l'autre, des prétendants divers (nobles, riches, forts, techniciens, spécialistes, vertueux, masse réunie) qui s'estiment en possession au moins d'un critère et qui, sur cette base, réclament pour eux-mêmes la direction des affaires. Et alors toute la difficulté est de comparer entre eux et de mesurer adéquatement des titres hétérogènes. Je devrais gouverner, moi, puisque je suis immensément riche à défaut d'être particulièrement sagace; non, moi, c'est ma noble naissance qui me qualifie; moi, c'est ma force, car il faut bien défendre la cité; moi, c'est en raison de ma spécialité, sans effet pourtant sur la modération des passions, etc. L'écueil est ici, comme l'observe Aristote, celui de la *commensurabilité* ou de la *comparabilité* des qualités entre elles. Cette concurrence a lieu alors que le mirage platonicien d'une pan science, il faut le rappeler, est définitivement disparu de l'horizon. Tendanciellement, c'est sans conteste l'éducation et la vertu, c'est-à-dire la capacité politique, qui constituent la qualité première pour revendiquer le gouvernement des affaires (« car la justice est une vertu communautaire, à la suite de laquelle viennent nécessairement toutes les autres vertus » 1283 a 38-39), mais, d'une part, ce critère n'exclut pas d'autres titres ou capacités, ce qui complique le tableau et peut poser des problèmes d'acceptabilité, d'autre part, et surtout (Aristote va le répéter deux fois en III, 13), rien n'empêche qu'y *compris eu égard à la vertu*, la masse ne puisse l'emporter finalement sur les quelques-uns plus vertueux (cf. 1283a 40-44; 1283 b 33-35). Alors, oui, le processus cumulatif de type démocratique représente une « *assise épistémologique sûre* », mais dans les limites épistémologiques qui appartiennent à ce champ, et sous condition

que la masse concernée soit du niveau requis, comme l'indique Aristote (1281 b 21-22).

S'agissant maintenant de la distinction « entre questions techniques et questions politiques ou d'intérêt général », il n'est pas douteux que plusieurs cas frontières puissent se présenter, comme le signale à juste titre J. Roussin, mais c'est surtout la question soulevée du sens de la délibération dans le contexte de III, 11 qui retiendra ici mon attention. Au-delà des exemples d'évaluation cumulative fournis dans ce chapitre, il semble qu'on fasse peu de cas, argue-t-on parfois, de la *délibération* proprement dite, car « Aristote ne fait jamais explicitement référence à un processus de dialogue, d'échange de perspectives, d'information et d'arguments, de révision des opinions, bref, à un processus délibératif ». Si délibérer signifie en réalité « raisonner et calculer », comme je l'ai mentionné de mon côté, il pourrait s'ensuivre que « si une délibération a lieu, elle ne consiste pas en l'*enrichissement* des perspectives et des arguments de chaque participant grâce à la prise en considération et à la discussion des perspectives et des arguments des uns et des autres. Chacun délibère de façon individuelle, à partir de sa perspective propre et en fonction de ses capacités propres ; et de la somme de ces délibérations individuelles, résulte une décision collective ». Je suis heureux de l'occasion que les remarques de ma collègue sur ce point me donnent d'éclaircir autant que possible le sujet.

Premièrement, tous les auteurs grecs nous disent que ce qui se passe dans les assemblées politiques relève de la délibération, c'est ainsi que tous (Platon, Isocrate, Aristote, Démosthène et d'autres) désignent l'activité en question. En deuxième lieu, il se trouve qu'Aristote, investiguant dans son *Éthique à Nicomaque* l'activité de celui qu'il appelle l'*homme prudent* ou le *sagace* (*phronimos*), nous explique sans d'ailleurs y voir d'obstacle pour autre chose, que fondamentalement, « délibérer et raisonner ([calculer] *logizesthai*) sont la même chose, et [que] personne ne délibère au sujet de choses qui ne peuvent pas être autrement qu'elles ne sont » (1139 a 12-14). Dès lors, que se passe-t-il concrètement ? Dans l'Assemblée, on délibère sur des choses qui peuvent être autres qu'elles ne sont (paix, guerre, territoire, traités, législations, etc.) ; on écoute différents discours contradictoires prononcés par des orateurs, des harangues d'ailleurs appelées des « *discours délibératifs* » (*symboloutikois logois*), et l'auditoire réagit selon le cas ; plusieurs prennent la parole, mais pas tous, d'autres chahutent, c'est un espace vivant avec des réparties dans toutes les directions,³ puis, en vertu des développements, à un certain moment, le vote a lieu. En III, 11, Aristote rapporte que participer à la vie politique, revient entre autres pour la masse à « *déli-*

3. Hansen, M. H., *La Démocratie athénienne à l'époque de Démosthène*, Paris, 1993 : « Les interruptions de l'auditoire étaient souvent imprévisibles ; elles consistaient parfois en questions ou en objections émises par un citoyen isolé ou par un petit groupe et même un dialogue pouvait s'instaurer entre l'orateur et l'auditoire désireux de clarifier tel point » (p. 178).

bérer et à juger » (τοῦ βουλευέσθαι καὶ κρίνειν, 1280 b 31-32), c'est-à-dire à être membre d'une assemblée politique ou d'une cour de justice (comparer 1282 a 30-31). Mais il existe par ailleurs une délibération sur le plan de la vie privée, et sur ce plan je puis délibérer en moi-même ou me faire aider d'autres personnes, me méfiant de mon propre jugement. Bref, délibérer est un raisonnement qui porte sur plusieurs options possibles, un raisonnement que l'on peut mener seul ou avec d'autres. Dans une assemblée, la délibération est commune dès lors que tous sont confrontés à différents points de vue exprimés, c'est-à-dire participent d'un « processus collectif d'échange de raisons », ce qui n'exige pas que tous aient eux-mêmes pris individuellement la parole. Il y a la délibération privée, je viens d'en parler, et il y a aussi la délibération privée, mais à destination publique, celle du dirigeant politique vis-à-vis de la cité. Car l'homme prudent a pour tâche principale de « bien délibérer » (EN VI, 7, 1141 b 9), et cette bonne délibération peut être à destination politique (EN VI, 8). L'on comprend alors que le terme *délibérer* comporte plusieurs sens, il se dit *multiplement*, *pollachôs* dans le langage d'Aristote.

S'agissant par conséquent de la délibération en assemblée politique, je ne suis dès lors pas de l'avis par exemple de « Bernard Manin ou Melissa Lane, qui voient dans les *Politiques* III, 11 la description d'une sommation à partir d'une diversité, plutôt que l'esquisse d'une délibération », même si je comprends que le doute ait pu naître à ce sujet. Et je comprends aussi l'« *objection du patchwork* » qui en découle, plusieurs points de vue s'additionnant sans cohésion ou sans fil unificateur. Mais quand Aristote signale pour les jurys artistiques que « les uns jugent une partie, les autres une autre, et tous jugent de tout » II, 1281 b 9-10), rien ne nous oblige à adopter une lecture *compartimentée* du processus, comme si jugeant d'une chose, je n'avais aucune opinion sur les autres parties de la chose, et comme si des échanges de vues n'avaient pas également cours dans ce type de rassemblement.

Compte tenu de cela, je dirais qu'il ne faut pas minimiser le processus de *mélange* qu'Aristote entrevoit à travers ces mises en commun. Tous les gens ordinaires réunis ou rassemblés (συνελθόντες), insiste-t-il, quand ils sont « *mélangés aux meilleurs* » (μυγνύμενοι τοῖς βελτίοσι; 1281 b 37), sont utiles aux cités. Or, parler de mélange, ce n'est pas sous-entendre *une simple addition d'unités discontinues séparées les unes des autres sans interactions communes*, comme on l'a déjà constaté pour une assemblée, mais une mise en relation des différents composants, et il faut penser que le même genre de processus intervient dans ce dernier cas également.

Un dernier mot concernant la comparaison avec un portrait (III, 11, 1281 b 10-15), à propos de laquelle J. Roussin note: « Telle que je la comprends, cette dernière comparaison suggère que chaque exemplaire — nez, yeux, bouche — est plus beau dans la nature, mais que le portrait peint, équivalent de la masse ici, est plus beau en tant qu'il rassemble des traits qui

sont naturellement épars ». En fait, dans l'exemple d'Aristote, le portrait peint *s'oppose* à la masse, tout comme l'homme vertueux *s'oppose* à la masse.

Le passage, il faut bien le dire, ne brille pas par sa clarté. Voici comment je crois qu'il faut comprendre l'extrait : les traits particuliers chez les êtres naturels — nez, yeux, bouche, etc. — peuvent s'avérer plus beaux chez ces individus ordinaires que chez le personnage peint, même si ce dernier peut *globalement* paraître plus beau que la moyenne des gens pris individuellement ; dans des détails particuliers, l'homme peint peut se voir dépasser par l'individu lambda ; de même, l'homme vertueux (*spoudaios*) réunit des qualités qui *globalement* le rendent meilleur que les individus ordinaires, mais ces derniers, sur des points de détail chaque fois singuliers, peuvent le dépasser pour cet aspect particulier. Par conséquent, les gens ordinaires une fois rassemblés, quand on cumule toutes leurs idiosyncrasies supérieures, sont à même de dépasser l'homme vertueux, *en moyenne* meilleur, ou à même de dépasser en beauté l'homme peint qui *en moyenne* paraît plus beau. Bref, le cumul des qualités individuelles supérieures détenues par la masse l'emporte sur les qualités globalement supérieures du vertueux ou de l'homme peint.

Abensour et Levinas. Les conséquences politiques de la rencontre et de la proximité

Étude critique de *Levinas* de Miguel Abensour

Jérôme Melançon

Volume 49, numéro 1, printemps 2022

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/1090278ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/1090278ar>

[Aller au sommaire du numéro](#)

Éditeur(s)

Société de philosophie du Québec

ISSN

0316-2923 (imprimé)

1492-1391 (numérique)

[Découvrir la revue](#)

Citer cet article

Melançon, J. (2022). Abensour et Levinas. Les conséquences politiques de la rencontre et de la proximité : étude critique de *Levinas* de Miguel Abensour. *Philosophiques*, 49(1), 295–311. <https://doi.org/10.7202/1090278ar>

Étude critique

Abensour et Levinas. Les conséquences politiques de la rencontre et de la proximité

Étude critique de *Levinas* de Miguel Abensour

JÉRÔME MELANÇON

La Cité universitaire francophone, Université de Regina

L'étude des textes d'Emmanuel Levinas marque un moment dans l'itinéraire de pensée de Miguel Abensour. La plupart des douze textes rassemblés dans le recueil posthume *Levinas*¹ datent d'une période s'étendant de 1996 à 2005, avec en moyenne un texte ou une conférence par année, bien que des textes aient aussi été publiés en 1988 et 2008. Plusieurs de ces textes étaient toutefois demeurés inédits, comme le signe, peut-être, d'un rapport de grande proximité, d'une pensée qui se nourrit d'une autre suivant ses propres projets, qui emprunte et remet à l'usage autrement.

Dans des livres d'entretiens qui permirent à Abensour de résumer son parcours philosophique², le rapport à Levinas est sans cesse discuté, mais jamais défini ou expliqué, comme s'il se refusait à dater, à expliciter la rencontre, pour plutôt la maintenir sans cesse vivante, sans cesse nouvelle. C'est à partir de l'utopie qu'Abensour rencontra la pensée de Levinas, du fait de ses textes sur Martin Buber et Ernst Bloch — du moins nous le laisse-t-il entendre. Ce fut ensuite Jacques Rolland qui, en 1986, l'invita à présenter la communication « Penser l'utopie autrement ». Texte qui lui valut peut-être que Levinas exige qu'Abensour le présente à un colloque de 1987 sur Heidegger, présentation reprise sous le titre « Rencontre, silence », dans ce volume³. Abensour se place par ailleurs implicitement parmi ceux de la génération de 1968 qui se sont tournés vers l'œuvre de Levinas afin de penser l'émancipation comme arrachement au déterminisme économique, la liberté dans ses difficultés, la désaliénation de l'aliénation que fut le stalinisme, mais également afin de maintenir la force de leur révolte contre l'injustice et le refus de toute institution de la justice⁴.

1. Miguel Abensour, *Levinas*, Paris, Sens & Tonka, 2021. Les références aux pages de ce volume se trouveront entre parenthèses dans le texte.

2. Miguel Abensour, *Emmanuel Levinas. L'intrigue de l'humain. Entre métapolitique et politique. Entretiens avec Danielle Cohen-Levinas*, Paris, Hermann, 2012; *La communauté politique des « tous uns ». Désir de liberté Désir d'utopie. Entretien avec Michel Enaudeau*, Paris, Les Belles Lettres, 2014. Je ne pourrai ici rendre la richesse de ces entretiens, qui résument et reprennent le fil des études publiées dans ce *Levinas*.

3. Miguel Abensour, *Emmanuel Levinas. L'intrigue de l'humain*, p. 36-38.

4. *Ibid.*, p. 81-83.

Son étude des textes de Levinas tient surtout à une attention donnée aux éléments politiques de son œuvre, à un moment où elle était surtout vue comme ouvrant à la seule question éthique. Ainsi, explique Abensour, lors de sa lecture de la critique de l'hitlérisme qu'émet Levinas en 1934 :

« Ce qui m'a alors frappé, c'est que ce philosophe que l'on disait étranger ou indifférent aux problèmes politiques avait vu les choses avec beaucoup plus de perspicacité et de justesse que des penseurs qui se considéraient comme des spécialistes de la politique ou des luttes sociales et qui, en fait, n'avaient absolument pas mesuré ce que représentait l'hitlérisme⁵. »

Rappelons ceci pour rendre explicite la charge contenue dans ce passage : l'importance d'une telle critique de l'hitlérisme tient en grande partie à l'insuffisance de la pensée soi-disant antitotalitaire de l'époque.

Ajoutons que l'intérêt d'Abensour pour la philosophie de Levinas est peut-être dû en partie à l'idée de sortie que présente ce dernier. Alors que la perspective révolutionnaire se rétrécit à la fin des années 1980, Levinas offre à Abensour une alternative à la création et à la transformation (p. 66) : une évocation, un écart, qui ne sont ni iréniques ni quiétistes, qui n'évitent pas la situation actuelle ni de notre être actuel, mais plutôt une sortie de sa définition et de sa délimitation actuelles. Plutôt que de répondre aux limites de l'ordre établi en imaginant une autre société, un autre régime, à penser à partir d'autres limites, Levinas enjoint Abensour — et tous deux nous enjoignent — à trouver les lieux d'une expérience plus pleine de l'être, d'où peut survenir une sortie de l'être et de sa plénitude. L'être est écrasant, l'être *est*, si complètement qu'il ne peut laisser autre chose être. Abensour critique par conséquent les utopies programmatiques, qui ne peuvent offrir qu'un réaménagement de l'être, des limites à la vie sociale. D'où cette « révolte anti-ontologique » (p. 67) qui accorde un privilège à l'éthique, à la relation, à autrui. Elle est utopique en ce qu'elle opère une percée hors du réel, une trouée dans le réel, non pas vers un autre ordre, mais vers l'absence d'ordre. Un autrement que l'ordre qui n'est pas désordre, pour adopter la syntaxe d'Abensour. Il s'agira ici d'observer ce qu'un « autrement que l'ordre » peut signifier, tout en se retournant vers le parcours d'Abensour dans l'œuvre de Levinas afin de chercher à s'orienter à partir de ces sillages.

L'approche, la rencontre

Miguel Abensour étudie les textes d'Emmanuel Levinas, mais ne nous donne aucune étude ou analyse, ni même une critique. En quoi consiste alors la communication de sa lecture, de son étude, de sa méditation des textes — comment approche-t-il Levinas ? Comme une expérience de pensée que rend possible un ensemble de gestes expressifs. À mi-chemin de son parcours de l'œuvre, dans le texte « Lire Emmanuel Levinas », Abensour pose deux

5. *Ibid.*, p. 29.

balises pour la lecture de son œuvre : celle du moment présent, et celle de l'œuvre elle-même. « Il faut déformaliser aujourd'hui, » écrit-il :

Cet aujourd'hui, notre aujourd'hui constitue une configuration singulière. Et c'est en tentant de décrire cette configuration dans ce qu'elle a de spécifique que nous pourrions mesurer à quoi engage une lecture d'E. Levinas, à quelles exigences il convient de répondre. Ou encore, en fonction de cet aujourd'hui quels sont les choix que nous ferons, les positions que nous défendrons jusqu'à la polémique, s'il le faut. (p. 191)

Sans revenir lui-même sur cette question de l'aujourd'hui (ni même sur l'aujourd'hui de l'écriture du texte en 2001), Abensour propose quatre exigences pour ne manquer ni ce que l'œuvre porte de fécond, ni le moment qui en éprouve le besoin.

D'abord, refuser toute banalisation, ce « processus complexe par lequel on réduit une œuvre philosophique à un ensemble de thèmes plus ou moins bien réunis » (p. 193). Donc refuser toute apologie, toute accusation : ne pas simplifier pour se faire partisan ou adversaire. Une seconde exigence tient ensuite à la reconnaissance de la nouveauté de la pensée de Levinas, en prenant le rapport à la tradition philosophique, et plus précisément phénoménologique, comme premier. Ainsi demeure-t-il phénoménologue tout en entretenant une relation au judaïsme — notamment par la philosophie, mais aussi comme chemin de l'expérience vers la philosophie. Troisième exigence, qui continue le refus de simplification : éviter la notion que tout serait éthique chez Levinas ; éviter de confondre éthique et morale ; éviter de dévaloriser le politique. De la relation symétrique à autrui, une relation éthique, découle la réversibilité avec autrui et la réciprocité, une relation politique ; de la relation politique, avec l'autre et avec le tiers, émerge la relation éthique avec autrui. Enfin, dans cette conférence sur « Lire Levinas aujourd'hui », et dans son œuvre en général, Abensour laisse ouverte la quatrième exigence : comprendre Levinas après Auschwitz, après l'Holocauste. Malgré son hésitation à parler de l'Holocauste, ne nommant que rarement la Shoah, Abensour n'en suggère pas moins que cet événement — et les génocides qui le suivirent, comme il le rappelle à la suite de l'exergue d'*Autrement qu'être*⁶ — représente une sommation utopique, celle de refuser la mort, de refuser la persistance dans l'être⁷.

Par son style, Abensour s'inscrit contre tout projet de maîtrise, fût-il une maîtrise des textes, des relations humaines, de la société, de la réalité même. Il s'inscrit tout autant contre l'acceptation, contre l'attitude qui consiste à laisser être — le commentaire, l'érudition, qui ne voit dans le texte qu'un chemin de retour vers le texte ; le quiétisme, le désespoir, recherche

6. Emmanuel Levinas, *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, Paris, Le Livre de poche, 1990.

7. Miguel Abensour, *Utopiques II. L'homme est un animal utopique*, 2^e éd., Paris, Sens & Tonka, 2013, p. 276.

d'un bonheur dans l'abandon de toute sortie de la vie et de la société telles qu'elles sont ordonnées. Dans chacun des chapitres, Abensour mélange les textes de Levinas, trace des constellations. En introduction à la plupart de ses lectures, il y va d'une présentation des textes repris. Suit un passage assez libre, mais planifié dans les écrits de Levinas, où Abensour nous guide suivant un motif, revenant parfois sur ses pas. C'est donc une lecture intentionnelle et non linéaire, non argumentative, qui voit ce que Levinas donne à penser, non ce que l'ordre des arguments forcerait à penser. Puis nous allons directement aux textes en question, dans un mouvement qui tient au va-et-vient. Abensour se promène entre les textes de Levinas, les textes des auteurs qu'il fréquente et qu'Abensour relit à son tour, les lectures qu'en fait Levinas, ses propres questions — et les questions qu'il pose à l'autre qui tient son livre. Ses questions incluent le lecteur dans ces réflexions (et ne seraient-elles pas énoncées au conditionnel interrogatif, comme le nomme Manuel Cervera-Marzal⁸?) Abensour s'adresse à qui le lit, cherche à susciter une réflexion, une reprise qui sera la nôtre et non une simple répétition de sa pensée.

Il illustre son approche des textes par l'image d'une recherche de possibilités à développer — au sens photographique des négatifs non révélés. Abensour trouve des éléments dans les textes qui n'ont pas été développés, demeurés en état de latence (p. 263), c'est-à-dire une non-existence féconde, prête à être amenée à l'existence. Son étude de l'idée de sortie en offre un exemple, tandis que l'étude de la confrontation entre Sartre et Levinas (dans le chapitre « Sartre Levinas ») montre un travail de développement en profondeur. En effet, cette confrontation a *presque* eu lieu sur la question du judaïsme et de l'antisémitisme, à la suite du livre⁹ et à deux conférences de Sartre. Si elle n'a pas eu lieu, explique Abensour, c'est que Levinas réplique par deux fois à Sartre par des publications en revue en 1947¹⁰. Mais s'agit-il d'une confrontation si Sartre n'a pas lu les textes publiés, si Sartre n'a pas pu ou voulu y répondre? D'où l'opération d'Abensour qui consiste à créer la réaction qui n'avait pas eu lieu à l'époque. Levinas n'avait peut-être pas voulu s'adresser à Sartre, il n'avait peut-être pas voulu marquer trop clairement cette opposition, ce qui ne l'avait aucunement empêché de garder une mémoire de ces textes dans ses travaux philosophiques subséquents.

L'image qui ressort dans cette conférence « Sartre Levinas » de 2003 prend ainsi des teintes et donne un effet tout autre qu'en 1947. Abensour s'inclut dans cet arrêt sur images, rappelle sa propre appréciation négative de la position de Sartre sur le judaïsme — qui tiendrait avant tout de la défi-

8. Manuel Cervera-Marzal, *Miguel Abensour, critique de la domination, pensée de l'émancipation*, Paris, Sens & Tonka, 2013.

9. Jean-Paul Sartre, *Réflexions sur la question juive*, Paris, Gallimard, 1985.

10. Emmanuel Levinas, « Existentialisme et antisémitisme », d'abord publié dans les *Cahiers de l'Alliance israélite universelle* et repris dans *Les Imprévus de l'histoire*, Fontfroide-le-Haut, Fata Morgana, 1994, p. 119-122; « Être juif », *Confluences*, n^{os} 15-17, 1947, p. 253-264.

nition externe des juifs par les antisémites — et de sa manière d'aborder ce que celui-ci appelait la « question juive » dans un contexte que la Shoah avait séparé de l'époque du livre de Marx. Montrant son revirement quant au travail accompli par Sartre, il salue l'audace de celui-ci, qui amena tout de même à l'écrit une condition dont peu osaient discuter et rompit le silence en s'opposant fermement à l'antisémitisme, tout en refusant le point de vue universaliste qui refuse toute différence au sein de la communauté politique. Abensour montre comment, pour Levinas, après Sartre, « la question juive désigne désormais l'ensemble des dimensions qui résultent des situations concrètes qui circonscrivent les possibilités du juif dans une société où perdure l'antisémitisme » (p. 272). La question juive — question cherchant réponse et non « problème » exigeant une « solution » — devient la question de l'antisémitisme. C'est cette haine qui est désormais à comprendre... mais Sartre enlève toute réalité à l'expérience et à l'existence juives en les limitant à leur dépendance à l'antisémitisme. L'erreur de Sartre, devine-t-on, aurait ainsi été de demeurer dans une position externe, tout de même universalisante, se limitant à l'intentionnalité des chrétiens ou personnes d'éducation chrétienne (puisque c'est de cette manière que se présente Sartre), tout en se prononçant sur ce qui fait qu'une personne est juive. L'étude de la relation entre groupes sociaux n'est pas nécessairement porteuse d'une étude de ces groupes eux-mêmes — et Sartre n'a pu parler que de l'antisémitisme propre aux chrétiens et de la relation entre ceux-ci et les juifs, sans pour autant s'arrêter sur le troisième terme. Levinas définira sa propre position à rebours de la définition du judaïsme par l'antisémitisme, à rebours de cette approche sociale et politique. Être juif sera plutôt une question de relation à l'être et à la temporalité — une question métaphysique.

D'où la pertinence du recours à Levinas d'Abensour, qui saisit par ailleurs l'occasion de parler indirectement de lui-même, de sa propre judéité et de l'antisémitisme dont il a été la cible. Dans cette conférence, on voit au mieux la manière dont Abensour cherche à comprendre de l'intérieur les auteurs qu'il lit, à dialoguer avec eux, avant de relater le mouvement de leur rencontre, les changements qu'elle opère chez chacun, et la transformation qui devient possible. Une telle manière de lire permet de saisir toute la complexité du rapport de Levinas à la tradition philosophique.

Levinas, Husserl

Bien qu'on puisse aborder la pensée de Miguel Abensour sans familiarité avec la phénoménologie, une connaissance de cette tradition philosophique et surtout de la réduction phénoménologique donne une perspective approfondie sur son œuvre. Dans *La Démocratie contre l'État*¹¹, la réduction joue le rôle central tant dans la lecture de Marx que dans la philosophie politique

11. Miguel Abensour, *La Démocratie contre l'État. Marx et le moment machiavélien*, Paris, Éditions du Félin, 2004.

qu'Abensour présente. L'État doit être réduit, tant dans sa place que dans sa taille, à un seul moment de la vie politique du peuple — décentré et démonté dans sa tentative totalisante, sa visée à devenir le tout de la vie politique. Il servira plutôt le rôle que le peuple pourra lui assigner aux côtés des autres institutions et pratiques qu'il pourra juger utiles à ce moment et qui devra, comme elles, continuer d'être sans cesse remis en question.

La phénoménologie est nommée plus explicitement dans l'ouvrage qui nous occupe, notamment dans le texte « N'oubliez pas que je suis phénoménologue ». Les rencontres avec Husserl et Heidegger s'y répètent comme un motif autour duquel sont brodés d'autres thèmes, eux aussi répétés : la réduction, certes, mais aussi l'évasion et le silence. Abensour relève ainsi l'importance de l'expérience de relations à d'autres dans le développement d'une phénoménologie de la rencontre. Toutefois, Levinas se soucie peu de continuer le geste husserlien ou d'y être fidèle : pas question de seulement expliciter l'expérience, et surtout pas question de chercher un autre savoir, comme le fait Husserl. Plutôt, il choisit pour point de départ le changement d'attitude, le changement de plan — la sortie de l'attitude naturelle, la sortie du monde interprété par le savoir. La réduction donne vie à un monde pétrifié, immobilisé par la connaissance qui cherche à le fixer, en retournant à la vie qui précède ce monde, qui précède l'identité de l'être avec lui-même. Elle est une libération, « un dégagement par rapport au monde » (p. 224). Elle ouvre à l'intersubjectivité, « elle peut révéler un ensemble de relations humaines, interhumaines à peine entrevu » (p. 75 ; voir aussi p. 231). Autrement dit, « Au-delà de l'expérience qui appartient au monde — la proximité à l'autre déborde l'expérience de l'autre —, la rencontre d'Autrui est l'événement même de la transcendance, voire l'épreuve de la transcendance dans le rapport à l'autre homme » (p. 76). La réduction est aussi éveil — et ici, Abensour reprend l'un des thèmes de sa lecture de Walter Benjamin¹². La réduction intersubjective « réveille la subjectivité de l'égoïsme et de l'égoïsme » (p. 231). Réveil de la souveraineté, du repli sur soi, de la quiétude, de la satisfaction ; éveil d'intentions assoupies, éveil d'un désir d'autre chose que le savoir, que la technique, que la violence. Veille qui est vigilance, éveil permanent ou insomnie — révolution permanente (p. 231).

Levinas reprend de la sorte une version radicale de l'analyse intentionnelle que Husserl présente dans les *Méditations cartésiennes* — livre qu'il traduisit avec Gabrielle Peiffer et publia en 1931. Cette analyse reprend une intention qui est portée dans l'intention, un mouvement vers ce qui est implicite dans les intentions humaines, une portée et une visée qui dépassent les objectifs immédiats et explicites : « l'État est gros d'un plus, ou d'un surplus qui le dépasse, de paysages oubliés, d'horizons insoupçonnés » (p. 98), une sursignification.

12. Voir notamment Miguel Abensour, *Utopiques III. L'utopie de Thomas More à Walter Benjamin*, Paris, Sens & Tonka, 2009.

Levinas, Heidegger

Cette dynamique de reprise et de dépassement interne se retrouve dans la relation de Levinas à Heidegger. Le premier texte du volume, « Rencontre, silence », nous permet d'être témoins d'une rencontre : celle d'Abensour et de Levinas, alors que ce dernier accepte une invitation à parler de Martin Heidegger au Collège international de philosophie, tandis qu'Abensour dirigeait le Collège. Rencontre dédoublée, en ce que le texte revient sur la rencontre de Levinas avec Heidegger. On sait que, dès 1932, Levinas fut l'un des premiers à introduire en France l'œuvre du phénoménologue¹³.

Ce texte bref d'Abensour met côte à côte ce que Heidegger a pu apporter à la génération de Levinas et ce qu'il a pu avoir d'intolérable. On y sent tout ce qu'Abensour anticipe d'une pensée qui évite à la fois l'oubli et le pardon, qui maintient une relation de réponse à Heidegger. On parlait à l'époque de ces textes de l'engagement nazi de Heidegger, de son discours du rectorat. On ne connaissait pas encore de première main les séminaires donnés pendant la période nazie et les « cahiers noirs » dans lesquels le philosophe allemand cherchait à se faire le philosophe officiel du régime nazi et à opérer une synthèse de sa pensée et de la pensée nazie¹⁴. Levinas, comme le rappelle Abensour, n'aura jamais oublié le nazisme de Heidegger. Mais dans le texte « Mourir pour... », que présenta Levinas au Collège international de philosophie, ce non-oubli est aussi celui de sa philosophie : « Malgré toute l'horreur qui vint un jour s'associer au nom de Heidegger — et que rien n'arrivera à dissiper — rien n'a pu défaire dans mon esprit la conviction que *Sein und Zeit* de 1927 est imprescriptible, au même titre que les quelques autres livres éternels de l'histoire de la philosophie¹⁵. »

C'est ainsi le nazisme, et non Heidegger qui est la cible de Levinas, même s'il importe à ce dernier comme à Abensour de ne pas garder le silence sur son silence, sur le fait qu'Heidegger ne s'est jamais expliqué sur son nazisme. Pour approfondir cette critique ainsi que la sienne, Abensour revient sur l'article « Quelques réflexions sur la philosophie de l'hitlérisme » de Levinas, qu'il commentera à nouveau dans « Le mal élémental », longue postface à la réédition de l'article en livre chez Payot (et où Abensour reprend mot pour mot une partie du texte « Rencontre, silence¹⁶ »). Commentant la phénoménologie de ce que Levinas nomme « hitlérisme », il met l'accent sur le rapport à l'ontologie et la rupture avec l'histoire de la liberté.

13. Emmanuel Levinas, « Martin Heidegger et l'ontologie », *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, n°s 5-6, mai-juin 1932, p. 395-431.

14. Emmanuel Faye, *Heidegger, l'introduction du nazisme dans la philosophie. Autour des séminaires inédits de 1933-1935*, Paris, Le livre de poche, 2007 ; Knowles, Adam, *Heidegger's Fascist Affinities. A Politics of Silence*, Stanford (CA), Stanford University Press, 2019.

15. Emmanuel Levinas, « Mourir pour... », dans *Entre nous. Essais sur le penser-à-l'autre*, Paris, Grasset & Fasquelle, 1991, p. 220.

16. Emmanuel Levinas, *Quelques réflexions sur la philosophie de l'hitlérisme*, Paris, Payot & Rivages, 2018.

La question de la phénoménologie demeure présente dans cette interrogation de la relation de Levinas à Heidegger. Dans « Le mal élémental », Abensour présente ce que peut être une phénoménologie politique. La phénoménologie du nazisme de Levinas n'est pas une étude des doctrines ou des idées : « il s'agit d'orienter le projecteur sur un état d'esprit, sur une conscience collective ou plutôt impersonnelle » (p. 110). Cette phénoménologie est politique, devons-nous ajouter, en ce qu'elle relève d'une tentative de réveiller les contemporains — qu'elle s'attaque à un autre état d'esprit, celui qui ignore, qui accepte, qui minimise le phénomène étudié, qui refuse de s'en saisir. Abensour continue plus bas sur la même page :

si le concret suprême dans l'être humain est l'intentionnalité, il s'agit donc de percevoir et d'interpréter l'hitlérisme, ainsi que l'antisémitisme, comme un tissu, un enchevêtrement d'intentionnalités spécifiques. Plutôt que de s'attacher à des représentations, à des éléments doctrinaux, le phénoménologue se donnera pour tâche, ces intentionnalités une fois dégagées, d'explicitier ce qui y est implicite. (p. 110)

Il nomme par ailleurs l'une des voies d'entrée vers ces intentionnalités : les sentiments. Ceux-ci constituent notre appartenance au monde, sont une manière d'être au monde. Ainsi Levinas réinterprète la *Stimmung* heideggérienne comme disposition affective, expérience du corps, inhérence au monde, tonalité du collectif et des choses politiques, mais détachée de la connaissance — et la retourne contre Heidegger. Celui-ci partagerait en effet avec le nazisme « ce nouveau sentiment d'identité entre le moi et le corps » (p. 133) : la manière d'exister, de se rapporter à l'être, propre au nazisme est l'être-rivé — par le corps, le sang, la race. La tonalité en est une brutalisation, « une atteinte sans précédent à l'humain » (p. 117). L'identification y passe par le corps, par le sentiment du corps vécu comme un enchaînement, faisant du lien social une communauté de sang plutôt qu'une association.

La critique qu'émet Levinas à l'encontre de Heidegger dans *De l'évasion* est un second volet de sa critique du nazisme (p. 129) — et Abensour lie directement le concept d'être rivé, dans sa manière d'aborder le corps sans espace entre être et avoir un corps, à la « purification ethnique » (p. 132, guillemets dans l'original). L'hitlérisme est l'acceptation de l'enchaînement à l'être, mais également l'acceptation d'une situation intenable, qui permet de surmonter la honte et la nausée métaphysiques qui proviennent de l'enchaînement au corps et nous appellent à sortir de notre adéquation à l'être. Il est autosuffisance et dégoût de la révolte, acceptation de l'être dans toute sa brutalité, réduction de soi-même et des autres à l'être. Il ferme alors toute porte de sortie de l'être rivé, s'enfonce dans son enchaînement à l'être, s'enferme dans les liens du sang, ne s'identifie qu'à l'être biologique. Abensour trouve ainsi chez Levinas une critique inédite de l'hitlérisme comme « expérience sans précédent de l'être en commun, comme être rivé, comme emprisonnement dont il ne s'agit pas de sortir, enchaînement auquel il s'agit de s'enchaîner, au nom d'une identité massive, brutale, sans faille ni amorce de

dualité. Un peuple, presque en son entier, cloué au sol, attaché, retenu par les liens du sang » (p. 151). Ajoutons que cette critique pourra s'appliquer tout autant à d'autres pensées et systèmes politiques : n'est-ce pas là l'opération menée par le dispositif colonial canadien envers les Premiers peuples — l'affirmation d'une distinction entre l'humanité européenne et chrétienne universelle, capable de s'évader vers une autre vie, et l'humanité rivée, entièrement autre, (con)damnable et (con)damnée ? N'est-ce pas là la même « brutalisation de l'existence » (p. 162), mais seulement appliquée à l'autre ?

Abensour lit également l'impulsion même de la pensée de Levinas — l'évasion de l'être, l'excendance (p. 67, terme qu'Abensour trouve et amplifie) qui va plus loin que la transcendance, qui est à la fois sortie et montée. Elle est au moins un refus de placer la question de l'être au centre des préoccupations humaines, pour commencer plutôt avec le besoin de s'évader « du fait même qu'il y a de l'être et non de ses limites » (p. 136-137). C'est la plénitude de l'être qui pose problème et, devant elle, nous pouvons éprouver un besoin d'indétermination du but de notre vie, de nos actions — besoin de poursuivre autre chose que notre persévérance dans l'être. Ce besoin d'évasion est une révolte contre l'absence de jeu au sein de l'être. Tout lieu déterminé, tout refuge, serait alors une retombée dans l'être, un abandon du bonheur et de la dignité que promet l'excendance.

Une figure de l'utopie : et si la guerre n'était pas première ?

Cette impulsion renvoie l'humain vers la proximité, vers le lien humain qui nous permet de sortir de la condition de chose et nous ouvre à nos pouvoirs hors de toute perspective de puissance sur autrui (p. 27-28), c'est un lieu en creux des lieux, un non-lieu, l'élément de l'utopie. Dans plusieurs textes, dont « L'extravagante hypothèse », Levinas permet à Abensour de revenir sur l'idée d'une communauté des « tous uns », expression que ce dernier reprend de La Boétie en opposition au fantasme de l'unité d'un « tous Un » de la nation, de l'État, du souverain. Cette communauté est composée par la fraternité et la responsabilité au sein de la pluralité plutôt que sur l'appartenance, la similitude, le déjà-commun ; cette communauté est humaine en tant qu'elle demeure indéterminée, imprévisible et donc étrange (p. 34-35).

Ainsi, dans ce même texte, Abensour marque comment, dès *Totalité et infini*, Levinas s'inscrit dans le registre utopique, surprenant sans doute son lectorat à une époque où le terme était si peu utilisé : « plus on lit Levinas, plus il apparaît que l'utopie est une dimension essentielle, incontournable de sa pensée. En tout cas, c'est ce qui m'est arrivé¹⁷. » Abensour voit dans *Totalité et infini* l'utopie apparaître comme une sortie de l'immanence, de l'essence, de l'être. Les transcender véritablement, c'est ne pas chercher à y

17. Miguel Abensour, *La communauté politique des tous uns*, p. 337.

revenir (p. 49). L'utopie n'appelle pas une réalisation, un plan. Elle n'est pas inachevée, mais plutôt excentricité, sortie de soi, décentrement de soi.

Dans *Le Temps et l'Autre*¹⁸ de Levinas, Abensour trouve une utopie qui « est rencontre de l'altérité de l'autre homme, dans la dissymétrie de la rencontre — l'autre nu, dans le dénuement plus haut que moi — l'utopie est déjà à l'épreuve de l'altérité, d'une extériorité radicale, est déjà subjectivité élue dans la passivité plus passive que toute passivité, l'utopie est déjà des-saisissement » (p. 55). Elle est désintéressement, dénivellement de l'humain, contre la primauté de sa propre vie. Elle est souci de l'autre, établissement d'un rapport de verticalité où autrui prime. Ce qui rend utopique la rencontre et la proximité telles que les définit Levinas, c'est la sortie de l'élément de l'être et du savoir, la rupture avec les discours ontologique et épistémologique. Il en fait une prise sans maîtrise sur l'être et le savoir, à l'encontre de tout savoir qui donnerait la clé d'une organisation sociale parfaite, à l'encontre de toute acceptation de l'être tel qu'il est.

Levinas, en arrachant l'utopie à l'ordre du savoir, l'assigne à l'ordre de la socialité et avant tout à celui de la proximité. Allons plus loin encore : avec cette coupure entre socialité et proximité, Abensour rappelle cette dimension de l'expérience humaine qui se trouve hors de tout lieu, qui n'est ni socialité ni individualité. Il note chez Levinas « le refus de penser la proximité comme expérience de l'autre, alors qu'il s'agit bien plutôt d'une exposition à l'autre¹⁹. » La proximité est « une inapaisable inquiétude », un non-lieu, une non-indifférence, une solidarité, une « instauration du *l'un-pour-l'autre*²⁰ », qui précède la conscience, qui est le lieu non-lieu de la subjectivité.

En se tournant de la sorte vers la proximité sans chercher à en développer un savoir, mais plutôt à y trouver une manière d'être pour autrui et de s'exposer à autrui, Levinas inventerait un geste spéculatif qui permet de nouvelles utopies en excès de toute idéologie, qui invite à une rupture (p. 57). Abensour explique ainsi la portée de l'utopie selon Levinas : « Je ne crois pas que l'on puisse y reconnaître une proposition inatteignable, et ce, d'autant moins que cette idée d'inatteignable, d'inaccessible frôle de bien trop près l'identification commune et conservatrice entre l'utopie et l'impossible. Donc plutôt la promesse qui aurait la vertu de nous inviter à penser autrement la constitution et l'origine de l'État²¹. »

Il trouve, dès *Totalité et infini*, une politique, différente de l'éthique et non subordonnée à celle-ci : l'utopie permet une autre subjectivité, en appelant à se décrocher de la conservation de soi afin de se voir responsable pour

18. Emmanuel Levinas, *Le Temps et l'Autre*, Paris, Presses universitaires de France, 2016.

19. Miguel Abensour, *La communauté politique des tous uns*, p. 341.

20. Miguel Abensour, *Emmanuel Levinas. L'intrigue de l'humain*, p. 101.

21. *Ibid.*, p. 68.

autrui (p. 54). Cette suspension du *conatus*, de la persévérance dans l'être qui justifie tout dans le cadre hobbesien (p. 47) rappelle que l'angoisse de la mort n'est pas première, même si elle demeure présente dans toute vie humaine, même si la guerre, la violence, le génocide demeurent toujours possibles.

La distinction entre la politique et l'éthique chez Levinas découlerait selon Abensour de ce que l'État et les arrangements sociaux trouvent leur origine dans la rencontre, qui relève de l'éthique et les précède. Les institutions que nous nommons « État » auraient ainsi pour raison d'être non pas de nous protéger les un-e-s des autres, mais bien de limiter notre responsabilité pour autrui. Il s'agit bien d'un autre élément, ici pour la politique : la responsabilité pour autrui n'est pas la sociabilité, et il s'agit de quitter le terrain de la controverse moderne entre animosité et sociabilité, guerre ou harmonie première, Hobbes et Locke ou Pufendorf et Rousseau. Le geste utopique suppose de sortir de cette *compréhension* de nos relations comme formant une nature humaine pour se déplacer vers le lieu des relations humaines qui précèdent toute guerre comme toute entente. La politique serait, alors, non pas une continuation de la guerre, mais une continuation de la relation éthique. Abensour explique ainsi que la responsabilité pour autrui telle que l'envisage Levinas est si grande qu'une limite doit lui être apportée.

Ce revirement de l'hypothèse quant à l'origine de l'État constitue ce qu'Abensour nomme un « contre-Hobbes », à la suite d'une interprétation semblable de la pensée de l'anthropologue Pierre Clastres. « Un contre-Hobbes », explique-t-il ailleurs, « c'est d'abord une attaque frontale lancée contre les présupposés de la philosophie politique²². » Il remarque bien qu'Hobbes et Levinas pensent tous deux à partir de la possibilité du meurtre. Tandis que celle-ci est première pour Hobbes, source de l'égalité dans la capacité de s'entre-tuer, pour Levinas elle suit la rencontre et est une réponse à la vulnérabilité d'autrui, la décision de se détourner de son appel à la responsabilité. Levinas n'oppose pas une sociabilité paisible à l'état de guerre de Hobbes ; il ne revient pas à un quelconque état de nature fictif et antéhistorique. Au contraire, il s'installe dans un autre registre : nous sommes déjà dans la proximité, dans la relation à l'autre qui interrompt notre autopréservation, notre persévérance dans l'être. Une proximité ainsi vécue (plutôt que comprise) entraîne un autre souci — non pas la crainte de ma seule mort, mais la crainte de la mort d'autrui. Cette reprise du danger auquel l'autre est exposée crée en nous une responsabilité infinie pour elle. Elle exige l'arrivée d'un tiers, de l'État, non pas comme instance verticale et dominante, mais comme limitation de l'infini de ma responsabilité, reprise de cette responsabilité. Ces deux craintes ne se rejoignent pas, mais coexistent — autre critique de Heidegger, comme le fait remarquer Abensour (p. 171).

22. Miguel Abensour, *La communauté politique des tous uns*, p. 71.

Abensour nomme «extravagante hypothèse» l'idée que la guerre ne serait pas première: si l'être n'est pas premier pour nous, si le besoin de sortie, d'évasion de l'être est premier, alors la persévérance dans l'être, la préservation de soi, «la tâche d'être²³», le *conatus*, ne peuvent être premiers dans notre relation à autrui. Dès lors, ce qui vient d'abord est la paix. Le visage de l'autre effectue une percée dans le monde, dans l'être, ouvre une autre dimension. Sa vulnérabilité appelle à s'exposer aussi à l'autre et à se montrer mutuellement responsables. Se détourner du visage d'autrui, c'est plutôt ouvrir la possibilité du meurtre, de la tyrannie. Certes, il y a rapport de forces; certes, il y a la violence et des meurtres en série. Mais l'apparition du visage de l'autre ouvre une brèche et nous montre ce qu'une autre relation peut encore être, laisse entrevoir cette réciprocité primordiale.

De là vient une interrogation: comment trouver la violence qui permettra d'abolir la violence²⁴? Comment résister au mal, comment lutter contre la violence, sans pour autant instituer un nouveau mal, une nouvelle violence? Abensour trouve un début de réponse dans la fin de l'État que dessine Levinas: puisque l'État est là pour reprendre une part de la responsabilité pour autrui, il demeure toujours possible de se révolter contre l'État au nom de cette responsabilité, de reprendre cette responsabilité pour soi. De cette lecture de Levinas pourrait découler le besoin de pallier les manquements de l'État, de combattre ce dont l'État se montre complice, ces violences que l'État permet tacitement ou explicitement, en plus de combattre les violences menées par l'État lui-même.

Levinas offre par ailleurs deux critères au jugement quant aux formes de l'État, qui pourraient s'appliquer tout autant à d'autres institutions, comme l'explique Abensour: «d'une part, la forme étatique est-elle ou non dans la continuité de l'intrigue originelle? de l'autre, cette forme est-elle de nature à permettre d'atteindre la fin poursuivie, à savoir, la justice?» (p. 175) Cette nouvelle articulation de l'éthique et de la politique fait que l'État ne peut être au-dessus de tout — ni être total, puisqu'il ne suffit pas à lui seul à répondre à la responsabilité pour autrui.

L'État de la responsabilité qu'appellent Levinas, et Abensour avec lui, cherche la mesure, est décentré par son au-delà — le monde futur, le monde qui vient, l'utopie²⁵. De la sorte, explique Abensour, «le choix entre les deux hypothèses n'est donc pas indifférent, il détermine des formes d'État à l'opposé l'une de l'autre; la première persévérant dans sa nature étatique, s'y

23. *Ibid.*, p. 84.

24. Cette même interrogation, précisons-le, est partagée avec Maurice Merleau-Ponty. Voir *Humanisme et terreur. Essai sur le problème communiste*, dans *Œuvres*, Paris, Gallimard, 2010, p. 165-338.

25. Abensour fait référence ici à la tradition talmudique sur laquelle bâtit Levinas pour parler de l'État davidique. Tandis que j'inclus ici les conclusions de cette lecture, je laisse à d'autres, mieux placés que moi, la tâche de commenter ce recours à une tradition avec laquelle je n'ai pas eu la chance de me familiariser.

cramponnant au point d'engendrer le réalisme et le mythe de l'État, horizon indépassable ; la seconde prenant déjà suffisamment de distance pour garder ouverte la possibilité d'accomplir un pas au-delà, vers l'u-topie » (p. 86-87). La première se préoccupe de sa légitimité interne, tout menacé qu'est l'État qui s'en réclame par la violence qu'il applique. L'autre se préoccupe de ce qui la dépasse, l'État visant une justice plus haute que lui. Unité contre pluralité, administration des intérêts contre reconnaissance des conflits.

Levinas refuse tout de même la primauté à la politique et, selon Abensour, lui amène une plus grande dignité en la relativisant et en lui faisant servir la relation éthique. Tous deux mettent l'État en question par sa relation à ce qu'il n'est pas, à ce qu'il ne peut contenir — la relation éthique qui le précède, la justice qui ne peut avoir lieu en son sein, les conflits qui le dépassent et demeurent inévitables. Abensour met par conséquent l'accent sur la pensée d'« un autrement que l'État » (p. 98). L'État pourrait être un tiers, celui qui se devine dans le visage de l'autre, celui qui rétablit une distance avec autrui au moment de la plus grande proximité, liant responsabilité et justice, liant ce qui est appelé et demeure infini et ce qui peut être attendu et atteint. L'État comme médiation, non pas en surplomb, mais entre les membres de la communauté humaine, est un espace de rencontre et de distance, un espace où se détacher du prochain et atteindre un autre prochain, se rapprocher de ces personnes qui sont lointaines. Abensour avoue : « Étrange forme d'État qui n'atteint sa légitimité que dans la mesure où elle demeure toujours en prise avec ce qui la dépasse, où elle laisse audible la voix venue de très loin — diachronie qui la décentre et effectue comme une dégravitation permanente » (p. 101). Elle rappelle ainsi toujours à la responsabilité pour autrui en lui ouvrant un espace fini, limité, reconnaissant à la fois son caractère infini.

Utopie contre l'État et anarchie

Dans son usage du concept d'anarchie, Levinas dépasse également le domaine politique. C'est pour cette raison qu'Abensour loge l'anarchie entre la politique — où elle est anarchisme, engagement idéologique contre l'autorité et contre l'État comme forme politique — et la métapolitique — où elle émerge de la proximité à autrui, sans pour autant demeurer dans ce seul registre. Abensour utilise l'expression métapolitique par emprunt à Heidegger, pour signifier le mouvement de détournement vers autre chose, le mouvement hors, le mouvement de sortie au-delà. L'anarchie est avant tout commencement ou principe (*arché*), elle ouvre un espace de questionnement des principes, mais n'en commence pas moins au cœur de la politique puisqu'elle cherche à en sortir. Sortie de la politique, elle retrouve la rencontre éthique et l'impossibilité de s'appuyer sur un engagement préalable.

Abensour trouve dans le rapport de Levinas à l'anarchie une « signification anarchique de la proximité » (p. 248) : la relation de proximité à autrui est incommensurable, irréversible, asymétrique ; elle est dérangement

du cours habituel de la vie, des attentes, des engagements. Il trouve également une dimension anarchique de la subjectivité, qui se trouve au-delà de la conscience, au-delà de son opération de ramener l'autre au même, le nouveau au déjà connu, à l'opération de connaissance et d'ordonnance. Et en politique, il relie pluralité et multiplicité : après la rencontre d'autrui, il ne peut pas y avoir simplement multiplicité désordonnée, ni une organisation ou un ordre imposé à la multiplicité, seulement un arrangement qui maintient dans la pluralité quelque chose du divers de la multiplicité. Nous ne vivons pas dans le désordre, mais nous pouvons nous ouvrir à ces dérangements, propres à la relation de proximité qui « échappe à toute intentionnalité et à tout engagement » (p. 250). Nous sommes renvoyés par elle à un espace et un temps hors du commencement, avant toute initiative, hors de l'ordre, mais qui ne sont pas désordre.

L'anarchie, puisqu'elle est mouvement, permet à Abensour de faire référence à deux sorties. La relation de proximité nous amène en deçà de la politique, vers ce qui précède historiquement et intentionnellement ses commencements. Le détournement des principes, de l'État, de la souveraineté, nous amène au-delà de la politique, des engagements, du pouvoir. C'est ce que permet l'extravagante hypothèse, qui place la proximité comme situation (et non comme principe) d'origine de l'État, comme intrigue originelle de la responsabilité pour autrui, de la substitution d'autrui à soi-même comme foyer du souci. Ce qui permet d'évaluer l'État et la politique : « D'une part, la forme de coexistence humaine qu'institue l'État qui règne est-elle ou non dans la continuité de l'intrigue originelle ? D'autre part, cette forme est-elle de nature de permettre d'accéder à la fin qui l'anime, à savoir, la justice ? » (p. 258) L'État s'en trouve décentré, entre un en deçà (l'intrigue originelle) et un au-delà (le but, la justice), donc dépassé de toutes parts, incapable de se totaliser.

Prenant ainsi acte de l'éthique et de la métaphysique, Abensour fait ressortir un noyau spécifique à la philosophie politique d'Emmanuel Levinas : l'État de la justice qui découle de la responsabilité pour autrui, de la générosité, en reprenant le mouvement afin de les limiter dans la relation de proximité. Sans fondement, cet État se voit donner naissance par la rencontre, n'est jamais entièrement né ; un retour à cette source sans cesse renouvelée et qui n'est donc pas commencement permettra toujours une critique, une restructuration, une renaissance. Il n'intervient pas entre les personnes, mais leur permet d'introduire de la mesure dans leur relation démesurée, fournit un terrain où la réciprocité devient possible. Ce terrain est utopique, dirons-nous pour résumer la synthèse qu'opère le texte « L'État de justice chez Levinas » : il est terrain d'un mouvement en deçà et au-delà de la politique et de lui-même, décentré donc, réduit, limité ; à la fois porteur de davantage que lui-même, « gros d'un plus, ou d'un surplus qui le dépasse, d'horizons inconnus qu'il revient à l'analyse phénoménologique de faire resurgir et de mettre en scène » (p. 294).

Quelles proximités ?

Notons dans l'œuvre de Levinas — je pense avant tout à *Totalité et infini* — ces passages sur le féminin qui s'articulent difficilement à l'humain et remettent en question l'universalité implicite de la rencontre et de la proximité. Prenons deux passages du livre. D'abord : « La femme est la condition du recueillement, de l'intériorité de la Maison et de l'habitation²⁶. » Elle est liée à la familiarité plutôt qu'au visage, elle est hors de la dimension de hauteur ; dans la femme, la pleine personnalité humaine « peut précisément se réserver pour ouvrir la dimension de l'intériorité²⁷ ». Ce qui est une défaillance dans l'être, que Levinas décrit comme délicate, un secret dans l'être. Ensuite, au-delà de la fragilité et de la vulnérabilité d'autrui, celles de la femme sont extrêmes, « sur la limite de l'être et du ne pas être, comme une douce chaleur où l'être se dissipe en rayonnement²⁸. » La féminité est fuite hors de l'être, étrangeté au monde qui est « trop grossier et trop blessant²⁹ ». Elle est ce qui est essentiellement caché. Différence éthique donc de l'humain (renvoyé au masculin) et du féminin, qui viendrait d'un endroit secret, plus lointain que le visage, hors de la signification, « poids de non-signifiante, plus lourd que le poids du réel informe », ³⁰ faiblesse. La rencontre de la femme renverrait de la même manière à une différence de relation avec l'être, donc à une essence de la féminité.

Devant cette distinction opérée entre le masculin universel, non qualifié, et le féminin, au mieux qualification de l'humain mais sans doute au moins aussi autre chose qu'humain, nous voyons que si Levinas parle de rapport à l'autre homme, ce n'est que l'autre *homme*, au masculin, ce qui nous ramène finalement au Même plutôt qu'à l'autre³¹. Aucune idée ici de ce que la relation d'une femme à une autre femme pourrait être, ou du sens que la relation avec un homme aurait pour une femme — et difficile de penser hors de cette opposition binaire. Que vaut alors toute cette philosophie de la rencontre, toute cette phénoménologie de la proximité, s'il s'avère qu'elle ne vaut que pour la rencontre de l'autre homme, s'il ne s'agit que d'un humanisme de l'autre *homme* ? Que dire de l'origine de l'État dans le maintien de ces relations de domination de genre et de sexualité ou dans la limitation de la responsabilité pour autrui là où autrui, où une responsabilité différente, paternelle, semble intervenir dans la relation des hommes aux femmes, qui tiendrait à une faiblesse et à un trouble ? Levinas ne serait-il

26. Emmanuel Levinas, *Totalité et infini*, p. 166.

27. *Idem*.

28. *Ibid.*, p. 286.

29. *Idem*.

30. *Ibid.*, p. 287.

31. Dans une direction similaire, Luce Irigaray offre une critique de Levinas qui lui permet d'avancer de toutes autres éthique et politique, aussi en rupture avec l'ontologie, à partir de la différence et de l'être deux. Voir *Éthique de la différence sexuelle*, Paris, Minuit, 1984, p. 173-199 ; *Être deux*, Paris, Grasset & Fasquelle, 1997.

simplement pas allé assez loin, nous permettant de compléter son geste ? Ou y aurait-il un vide dans l'absence de détermination des déterminations ? Autrement dit, pouvons-nous penser avec Levinas le fait que la relation éthique, la rencontre, la proximité, sont historiquement déterminées et non éternelles, et différenciées selon les structures sociales et les systèmes de domination comme le cishétéropatriarcat ou le colonialisme ?

Cet empêchement dans l'œuvre de Levinas se retrouve aussi chez Abensour, pour qui les rencontres véritables, les proximités littéraires, cet espace qu'il nomme après Levinas « l'utopie des livres », ont lieu avec des hommes européens (hormis avec Arendt, qui pourtant refusait de se laisser voir comme une femme, comme une penseuse politique, et a par ailleurs déployé un racisme sans complexes dans sa réaction aux mouvements politiques afro-américains, pour ne se limiter qu'à cet exemple). De ce fait, les proximités qu'il explore et les constellations d'idées qu'il retrace reflètent une variété d'expériences et de désirs qui demeure circonscrite, limitée, eu égard à la pluralité beaucoup plus vaste des sociétés humaines. Pour véritablement explorer la proximité, l'humain, un autre geste phénoménologique pourra être poursuivi — celui de la variation. Non pas la variation imaginaire de Husserl, puisqu'il n'existe nul besoin d'imaginer ce qui s'écrit et se prononce sans cesse, mais est mis à l'écart et passé sous silence. Plutôt une variation relationnelle, un retournement vers un être en relation auquel on n'a pas été habitué, tel qu'il est décrit par ceux d'avec qui on a été coupé par les ségrégations sociales et les structures de domination. Il ne s'agirait pas alors de déplacer ces limites de nos relations, ni d'en changer la nature, mais de penser à partir d'un autrement qu'entre-soi.

De même, l'attention portée à l'État et à son potentiel totalitaire est certes nécessaire, mais laisse de côté les autres institutions qui maintiennent la domination. Institutions que les utopies ont par ailleurs cherché à refaire ou à éliminer, à commencer par la famille et la propriété (qui à l'époque de bon nombre d'utopies incluait la propriété d'êtres humains). La domination et l'État, la violence et même le génocide demeurent fort abstraits dans ce volume, comme dans l'œuvre plus large d'Abensour — faute peut-être de se tourner vers des expériences concrètes, de faire commencer la phénoménologie là où elle peut s'ancrer le plus fermement : dans l'expérience quotidienne de la catastrophe, de la domination, du mouvement pour l'émancipation, de la solidarité, quotidienneté qu'il s'agira évidemment de quitter pour trouver ce qui se trouve en deçà et au-delà.

Il reste néanmoins le geste : l'autrement que savoir et l'autrement qu'être que développe Levinas et, après lui, Abensour, l'autrement que l'État, l'autrement que l'ordre. Rappelons la tâche : saisir la configuration singulière de notre aujourd'hui et mesurer « en fonction de cet aujourd'hui quels sont les choix que nous ferons, les positions que nous défendrons jusqu'à la polémique, s'il le faut » (p. 191). Rappelons le moyen de cette tâche, trouvée dans l'explication de la phénoménologie politique de Levinas

qu'Abensour amène au jour : « Plutôt que de s'attacher à des représentations, à des éléments doctrinaux, le phénoménologue se donnera pour tâche, ces intentionnalités une fois dégagées, d'explicitier ce qui y est implicite » (p. 110). La tendance d'Abensour à laisser de côté son propre aujourd'hui dans ses écrits n'a pas à invalider cette tâche et ce moyen, si ceux-ci nous permettent de mieux approcher le nôtre.

Et cet aujourd'hui est défini politiquement dans les derniers jours de la rédaction de ce texte par une occupation de la ville d'Ottawa au nom d'une supposée liberté de refuser toute solidarité ; par la découverte de cinquante-quatre nouvelles tombes anonymes aux sites d'anciens pensionnats autochtones, cette fois dans la réserve de Keeseekoose ; par la mort de Latjor Tuel aux mains de la police de Calgary ; par la persécution des personnes transgenres qui se voit le mieux au Texas ; ou encore par l'invasion de l'Ukraine par la Russie, dont l'énormité ne fait que commencer à se laisser sentir — tout autant que par les mouvements de résistance et de solidarité qui s'opposent à ces formes de domination.

Philosophiques

philosophiques

France Giroux et André Mineau (dir.), *Les populismes d'hier à aujourd'hui. Les ambiguïtés d'une parole attribuée au peuple*, Montréal, Éditions JPD, 2021, 150 pages

André Rocque

Volume 49, numéro 1, printemps 2022

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/1090279ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/1090279ar>

[Aller au sommaire du numéro](#)

Éditeur(s)

Société de philosophie du Québec

ISSN

0316-2923 (imprimé)

1492-1391 (numérique)

[Découvrir la revue](#)

Citer ce compte rendu

Rocque, A. (2022). Compte rendu de [France Giroux et André Mineau (dir.), *Les populismes d'hier à aujourd'hui. Les ambiguïtés d'une parole attribuée au peuple*, Montréal, Éditions JPD, 2021, 150 pages]. *Philosophiques*, 49(1), 313–318.
<https://doi.org/10.7202/1090279ar>

Comptes rendus

France Giroux et André Mineau (dir.), *Les populismes d'hier à aujourd'hui. Les ambiguïtés d'une parole attribuée au peuple*, Montréal, Éditions JPD, 2021, 150 pages.

L'ouvrage s'adresse à la communauté savante, bien sûr, mais aussi à toute personne intéressée au phénomène populiste ou inquiète de la signification et des conséquences du populisme. France Giroux et André Mineau nous proposent dix essais autour du phénomène et autour des multiples manifestations du populisme, « un phénomène culturel et politique polysémique » très important de nos jours (p. 7). La variété des contributions permet de comprendre la nature éclatée du phénomène; la lectrice ou le lecteur aura droit à quelques surprises. L'auteur de cette recension tient à dire ici son plaisir de retrouver plusieurs collègues et ami(e)s.

André Mineau ouvre le bal avec une présentation du populisme dans l'histoire contemporaine. Il s'arrête en particulier à la conception du peuple dans l'Allemagne nazie (p. 15 ss.). Tout semble avoir commencé là. Le premier temps du nazisme a consisté surtout en un discours démagogique. Derrière ce discours, la vision nazie du peuple comme « la réalité ontologique suprême et le lieu de la valeur suprême » (*ibid.*). Mineau souligne que l'idéologie nazie opérait une nette distinction entre le peuple et la race. Il fallait se défaire de l'élite traditionnelle et la remplacer par une élite nouvelle, essentiellement issue de la classe moyenne et ayant fait la guerre, au sommet de laquelle trônerait un chef charismatique incarnant le peuple, ses valeurs et ses aspirations (p. 17). Cela aboutirait à « la renaissance de l'Allemagne, unie par Hitler » (*ibid.*).

Frédéric Boily poursuit en demandant si la vague populiste actuelle dénote un retour aux années 1930. La question se pose. Le populisme et le fascisme « sont pratiquement devenus des synonymes » (p. 19). Dans la première partie de son chapitre, Boily avance une première distinction. Il y aurait le populisme « qui évolue au sein de la démocratie » et le populisme antidémocratique (*ibid.*). Dans la deuxième partie de son chapitre, Boily aborde de front la question: assistons-nous à un retour aux années 1930? Boily ne voit pas de continuité historique entre cette époque et la nôtre (p. 22). Il s'agirait plutôt d'une récupération (p. 23). Au contraire du populisme actuel, qui entend ou prétend « corriger » le processus de la démocratie, le fascisme visait à l'abattre (*ibid.*). Dans la troisième partie de son chapitre, Boily trace les limites de la comparaison. Il y a des limites à la comparaison en ce sens que le passé peut éclairer le présent, mais il peut aussi l'obscurcir (p. 25). Quant à la possibilité de réelles similitudes, « les démocraties libérales d'aujourd'hui sont dans une phase d'épuisement », et

de conclure Frédéric Boily : « C'est cette réflexion qu'il faut poursuivre pour comprendre la vague populiste » (p. 26 ; conclusion que nous espérons programmer).

La contribution de Danièle Letocha porte sur ce qu'elle appelle « le moteur inavoué » du populisme, à savoir l'instrumentalisation du peuple. Elle aborde en particulier la question du populisme se réclamant de la gauche. Son interrogation, précise-t-elle, porte « plutôt sur l'épistémologie que sur l'histoire » (p. 28). En effet, on peut s'interroger sur la nature du populisme et sur qui peut ou a le droit de s'en réclamer. En particulier, l'interrogation menée dans ce chapitre s'articule autour du « populisme de gauche » posé et revendiqué par Chantal Mouffe. D'abord, à la première section : « quel peuple ? » (*ibid.*) Danièle Letocha identifie trois sens ou registres du concept de peuple : ethnique, juridique, politique. Mais ces catégories n'ont rien d'étanche, souligne-t-elle. Il s'agit plutôt d'aspects d'une même entité. Et la nation ? Cet ajout au concept de peuple remonte tout juste au XVIII^e siècle. Chantal Mouffe plaide pour un populisme de gauche. Mouffe pose que « nous serions entrés dans une ère postmarxiste et post-démocratique » (p. 34). Mouffe entend non pas « supprimer la démocratie, mais la radicaliser » (p. 35). Il s'agit alors, juge Danièle Letocha, d'une gauche amputée des valeurs de vérité, de justice et de liberté (*ibid.*). « Que signifie au juste cette volonté populiste d'écarter la rationalité du champ politique et de son intelligibilité ? C'est l'enjeu majeur de la culture occidentale qui s'en trouve banni : le champ cognitif de l'objectivité » (p. 36). Selon Letocha, le projet de définition du populisme de gauche de Chantal Mouffe a échoué (p. 37 ss.). Le populisme ne consiste pas en un style de communication, mais bien en une doctrine proposant des actions (p. 39).

Or, proposer des actions peut signifier s'impliquer dans une campagne, et France Giroux pose au chapitre suivant, le quatrième, la question de la rhétorique du candidat populiste. Au-delà des arguments de fait et des arguments théoriques ou de principe, on a recours à la rhétorique, historiquement définie comme l'art de la persuasion. D'entrée de jeu, France Giroux souligne bien que les partis et mouvements populistes ne recherchent pas le débat, disposant déjà de toutes les certitudes (p. 41). La forme moderne de la politique suscite de nombreux questionnements. Dans un premier temps, Giroux interroge l'essor du populisme. Les variétés de populisme et la polysémie du terme lui-même font qu'« il n'y a pas de modèle parfait de la parole du candidat populiste » (p. 44). Néanmoins, le discours électoral populiste présente ces deux caractéristiques : « l'anti-élitisme et l'appel aux affects » (*ibid.*). On reconnaît le candidat populiste à son hostilité envers la démocratie et envers la pluralité, ainsi qu'à sa pratique d'un « clientélisme de masse » (p. 54).

France Giroux poursuit sa réflexion sur le populisme au chapitre 5 de l'ouvrage. Elle nous rappelle d'entrée de jeu que le fondement de notre contrat social présent consiste bien en « [l]e dialogue entre les citoyens et la

puissance publique » (p. 57). Or ce dialogue n'a plus lieu — ou si peu —, comme en témoigne l'essor du populisme dans toutes ses moutures. Il y a certes « une protestation contre l'instabilité économique » (*ibid.*), mais il en va de plus : « la protestation est davantage fréquente lorsque les gouvernements et les structures institutionnelles des démocraties n'écoutent pas les citoyens » en supposant même que les citoyens peuvent s'exprimer (p. 58). « Il n'y a pas de démocratie sans liberté de réunion » (*ibid.*).

Le républicanisme et le populisme ont ceci en commun qu'ils se réclament tous deux du peuple. Cette proximité initiale fournit à Danic Parenteau, au sixième chapitre, le point de départ d'une « critique républicaine du populisme à travers la figure du peuple » (p. 75). Il aborde en particulier les notions de peuple, de souveraineté et d'exercice de cette souveraineté, le tout, souligne-t-il, à partir de la pratique républicaine et portant uniquement sur le populisme de droite (*ibid.*). En premier lieu, alors que le républicanisme dispose d'un « riche corpus théorique », le populisme de droite n'en a pas, ou si peu (p. 76). De plus, il faut voir dans le populisme « un mouvement de protestation » (*ibid.*) visant les supposées « élites » (un vocable, selon nous, qui rend l'image, mais non la réalité). En quoi consiste la critique républicaine du populisme ? Pour le républicanisme, « le peuple est certes titulaire de la souveraineté », mais cette souveraineté doit viser le bien commun (p. 80). Or ce bien commun, dans la pensée républicaine, « est toujours appréhendé comme le *fruit de médiations institutionnelles* entre le peuple et ses institutions politiques » (p. 81, souligné dans le texte). Souverain, certes, le peuple ne doit néanmoins pas chercher à contourner les institutions médiatrices de la société (*ibid.*). Selon le républicanisme, poursuit Parenteau, les institutions, dont l'État lui-même, existent précisément comme médiations servant à assurer les droits politiques.

Jocelyne Saint-Arnaud pose au septième chapitre un regard nettement autre sur la pandémie de COVID-19. Tout de cette pandémie a interpellé et la science, et la politique, les enjoignant, puis les contraignant à la fin à une cohabitation malaisée, au bas mot. Plutôt que dans un individu politiquement fort (bien détaillé dans les chapitres précédents), le populisme décrit par Saint-Arnaud s'incarne dans la Science. « Le populisme consiste ici à utiliser l'argument de la science pour faire changer les comportements en vue de la lutte contre un ennemi commun » (p. 83). Or les pouvoirs publics et les médias ont systématiquement diffusé des informations contradictoires. Cela a posé un problème. Il en allait de la véracité des données et de leur utilité/utilisation dans les prises de décision politiques. Saint-Arnaud décrit la méthode scientifique, telle qu'appliquée en l'occurrence au virus SRAS-CoV-2. Elle aborde ensuite la santé publique, « qui dicte des comportements préventifs » et qui travaille à partir de statistiques autour de virus déjà connus et cherche à déterminer les facteurs de risques. « La part d'incertitude dans ce domaine, reconnue par les chercheurs, incite à la prudence » (p. 89). S'ajoutent « la piètre qualité des méthodes d'analyse et les devis de

recherche conçus à la hâte» en raison de l'urgence d'agir (*ibid.*). Ceci explique alors sans doute cela : l'évolution rapide des connaissances et des hypothèses ne pouvait aboutir qu'à des informations et des décisions contradictoires. Il faut souligner « l'écart entre, d'une part, les attentes de la population et des médias qui cherchent des certitudes pour justifier les changements de comportements demandés, et la santé publique, d'autre part, pour qui de telles certitudes n'existent pas » (p. 93). On a donc affaire, dans le cas de la santé publique et de ses recommandations, à une « zone d'incertitude relative » (p. 94). À la fin, « l'argument populiste de la science comme source de vérité intéresse davantage par ses failles que par ce qu'il apporte » (*ibid.* ; une idée à développer).

On pourrait penser du populisme qu'il s'agit d'un phénomène européen au départ, puis américain, plus récemment. Pierre Mouterde rebrasse au contraire les cartes dans sa présentation du populisme d'Amérique latine au chapitre 8. En effet, « pour beaucoup de sociologues ou de politicologues latinoaméricanistes, l'Amérique latine a été le berceau du populisme » ou en tout cas, la région où on le rencontre depuis le plus longtemps (p. 97). Mouterde rappelle le terrible héritage de la conquête européenne : la dislocation en de multiples pays, la violence des exactions, des sociétés très hiérarchisées et inégalitaires, la domination économique capitaliste (p. 98). On rencontre ainsi dans l'histoire de l'Amérique latine à la fois des revendications de démocratisation et des désirs d'indépendance. Or, les oligarchies locales dépendaient de leurs liens avec les pouvoirs au Nord (*ibid.*). D'où l'apparition de mouvements révolutionnaires de diverses moutures, se voulant réformistes et prônant l'indépendance nationale, mais s'alliant en même temps avec une partie des classes dominantes (*ibid.*). « Il s'agit donc d'un mouvement polyclassiste » réuni (et on voit là son caractère populiste) autour « d'une personnalité politique forte » (*ibid.*). Mouterde aborde ensuite les thèses de Laclau et Mouffe. Si le populisme tel que défini par Laclau et Mouffe peut expliquer l'apparition de mouvements de contestation, il ne laisse pas entrevoir comment une telle contestation peut aboutir à une refonte de la société et la remise en question du modèle économique dominant (p. 101). « Il ne s'agit donc pas, avec ce type de populisme, d'authentiques politiques d'émancipation populaire, mais d'un substitut à ces dernières » et le pouvoir continue d'échapper au peuple (p. 103). Lui succède alors un populisme de droite et « la mystification y est encore plus grande » (*ibid.*). Ainsi, « c'est sur fond d'une véritable crise de la représentation politique » que le populisme de droite a pu s'implanter et s'imposer (p. 104). Alors, selon Mouterde, il faudrait tout reprendre depuis le début et chercher à « comprendre les limitations et échecs du populisme de gauche » (*ibid.*).

À l'avant-dernier chapitre de l'ouvrage, Éric Martin présente le programme de Murray Bookchin, « un populisme non hiérarchique et non étatique sous la forme du communalisme et du confédéralisme » (p. 105). Il y aurait, selon Bookchin, une gauche idéologique traditionnelle et une gauche

populaire, auxquelles il faut maintenant ajouter une troisième gauche, celle des NMS, les « nouveaux mouvements sociaux » (p. 109). « La gauche idéologique semble cependant avoir de la difficulté à développer une réflexion stratégique capable de fédérer aussi bien la gauche populaire que cette nouvelle gauche dans un projet contre-hégémonique » (*ibid.*). Comment la gauche socialiste et anarchiste « peut-elle passer d'une "gauche idéologique" pour se faire mouvement populaire ? » (p. 110). Selon Bookchin, il s'agit de « s'intéresser à l'échelon local, prisé par les idéaux décentralisateurs du populisme agraire traditionnel; ces idéaux traversent la psyché collective américaine », et il faut absolument en tenir compte pour éviter les culs-de-sac des partis et du parlementarisme (*ibid.*). À quoi devra ressembler cette « démocratie plus profonde et décentralisée » ? (*ibid.*) Selon Bookchin, « chaque localité doit déterminer la forme politique précise » de son fonctionnement (*ibid.*), mais pour éviter tout « localisme chauvin », ces assemblées « devront par la suite être confédérées au niveau régional et national » (p. 110 ss.; s'inspire-t-il de Polányi?). On en viendrait ainsi à « l'exercice d'une participation démocratique directe » (p. 111). Restera alors à « créer/raviver des institutions décentralisées, puis confédérées » (*ibid.*), que Bookchin appelle des « contre-institutions » (p. 112). Comment éviter toutefois le retour ou la reconduction de « formes d'une domination hiérarchique-autoritaire » ? (p. 113) Selon Bookchin, il s'agit d'adopter « un autre mode d'institutionnalisation sous la forme "d'associations confédérales" » (*ibid.*).

Jean-Claude Simard clôt l'ouvrage par sa présentation du phénomène entretemps connu sous le vocable de « mystère Québec ». Il s'agit d'« un secteur géographique plus conservateur, siège d'événements politiques et de pratiques électorales uniques » (p. 115). Cette zone déborde la Capitale nationale et s'étend aux quatre points cardinaux. Suivant Dalie Giroux, Simard l'appelle la « croix bleue du Saint-Laurent » (*ibid.*). Pour tout dire, « on se trouve devant un comportement électoral unique au Québec, qui appelle une analyse approfondie » (p. 116). En raison de « la persistance et [de] l'extension du phénomène [...] seule une approche à la fois plurielle et incarnée dans la longue durée pourra accoucher d'un véritable cadre théorique » (p. 118). Il propose cinq pistes de recherche « profondément enracinées dans le terreau historique de la ville de Québec et des régions limitrophes » (*ibid.*). La première piste consiste en la présence de militaires, d'abord français, puis britanniques. Les militaires « sont en général plus conservateurs que le reste de la population » (p. 119). La deuxième piste consiste en la présence d'anglophones à Québec. Leur présence et les conditions d'embauche dans l'administration de la colonie ont entraîné « un respect du pouvoir britannique, sinon une anglophilie » (*ibid.*). S'ajoute l'ultramontanisme au XIX^e siècle. Le rôle de l'Église catholique fait également partie des pistes à poursuivre selon Jean-Claude Simard. D'une part, « durant l'histoire du Québec, les autorités ecclésiastiques ont régulièrement collaboré avec l'administration britannique » (p. 126). Puis, devant la menace

américaine, la « reconnaissance officielle du catholicisme va fidéliser l'Église canadienne » (*ibid.*). Malgré la sécularisation croissante, « les autorités religieuses de la croix bleue sont sans doute demeurées les plus conservatrices de la province » (p. 127). La quatrième piste de recherche proposée par Simard concerne l'activité économique en Beauce et les liens avec Québec et avec l'outre-frontière, « un relais entre le nord-est des États-Unis et la grande agglomération de Québec » (p. 129). On peut voir dans la Beauce d'autre part « une extension vers le sud de la mentalité de Québec » (*ibid.*), mais il y a aussi l'individualisme et le dynamisme des Beaucerons. Et puis, l'éducation, cinquième piste. Les idées conservatrices, diffusées pendant plus d'un siècle, « ont évidemment eu un impact durable sur la population et sur les élites de la croix bleue » (p. 132). En quoi ces cinq facteurs se renforcent-ils ou s'influencent-ils mutuellement? Il s'agit justement, selon Jean-Claude Simard dans sa conclusion qu'on peut souhaiter programmatique, d'en « analyser leurs combinaisons sur la longue durée » (p. 133). En somme, il s'agit de voir comment des institutions ont conjointement déterminé la vision du monde de toute une région. Nous relevons ici un particularisme. Le populisme décrit dans l'ouvrage repose sur une personne politiquement forte, cherche le changement et se dresse contre les élites et leurs institutions de domination. Dans le cas de la croix bleue du Saint-Laurent, les élites religieuses, politiques, économiques et intellectuelles semblent au contraire avoir tout bien en main; le peuple suit, ne s'oppose à rien, sauf à ce qui vient d'ailleurs, surtout en ce qui a trait au changement. Aurions-nous affaire à un populisme achevé?

Dans leur conclusion générale à cet ouvrage collectif important, André Mineau et France Giroux posent le populisme comme le symptôme de lacunes à reconnaître et à théoriser, dont, dans l'immédiat, l'actuelle pandémie covidienne et, plus largement, l'état du monde et en particulier de nos voisins immédiats, la circulation et la distribution de la richesse, le droit de regard des citoyennes et des citoyens et les institutions démocratiques elles-mêmes (p. 135). Conclusion que nous ne pouvons que souhaiter programmatique.

ANDRÉ ROCQUE

Collège Montmorency, retraité

Aldo Trucchio, *Les deux langages de la modernité. Jean Starobinski entre littérature et science*, Lausanne, Éditions BHMS, « Bibliothèque d'histoire de la médecine et de la santé », 2021, 242 pages

Éric Gagnon

Volume 49, numéro 1, printemps 2022

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/1090280ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/1090280ar>

[Aller au sommaire du numéro](#)

Éditeur(s)

Société de philosophie du Québec

ISSN

0316-2923 (imprimé)

1492-1391 (numérique)

[Découvrir la revue](#)

Citer ce compte rendu

Gagnon, É. (2022). Compte rendu de [Aldo Trucchio, *Les deux langages de la modernité. Jean Starobinski entre littérature et science*, Lausanne, Éditions BHMS, « Bibliothèque d'histoire de la médecine et de la santé », 2021, 242 pages]. *Philosophiques*, 49(1), 319–322. <https://doi.org/10.7202/1090280ar>

Aldo Trucchio, *Les deux langages de la modernité. Jean Starobinski entre littérature et science*, Lausanne, Éditions BHMS, «Bibliothèque d'histoire de la médecine et de la santé», 2021, 242 pages.

Deux langages se font concurrence en Occident depuis le XVIII^e siècle pour décrire et comprendre l'ensemble des manifestations de l'existence humaine : celui de la science et celui de la littérature. Leurs relations complexes seraient même l'un des traits importants de la modernité, selon l'historien des idées et critique littéraire genevois Jean Starobinski, auteur d'ouvrages importants, dont un très célèbre consacré à Rousseau : *La transparence et l'obstacle*. C'est ce que s'emploie à montrer Aldo Trucchio dans une analyse très fouillée de cette œuvre imposante et foisonnante.

Pour Starobinski, comme le rappelle Trucchio, le langage scientifique se caractérise par le découpage et la fragmentation de l'objet, la quantification et la mesure, son caractère anonyme et dépersonnalisé. S'il traduit une compréhension particulière du monde, il vise aussi une manipulation efficace du réel. Le langage poétique, en revanche, est plus difficile à cerner, ses contours sont plus flous. Il aspire à une saisie plus large de l'expérience, son domaine est celui des qualités sensibles, des sentiments et de la perception spontanée. Il ne quantifie pas et il transmet une voix singulière. Sa visée est davantage de nature expressive. Le langage poétique chez Starobinski inclut la littérature, les arts, un certain discours philosophique et même la psychanalyse, dans la mesure où elle est déchiffrement des signes et mise en récit d'une expérience unique.

Ces deux langages se sont définis et construits très largement en s'opposant l'un à l'autre, soutient Starobinski. Le langage scientifique a cherché à se libérer des préjugés et des illusions de l'expérience sensible. Mais la tendance de la science à occuper progressivement la totalité des manifestations de l'existence humaine a provoqué une réaction des arts et de la littérature, les poussant à investir le domaine de la subjectivité ou de l'intériorité, et ainsi à changer d'orientation ou de vocation à partir du XIX^e siècle. Les relations entre ces deux langages ont pris de multiples formes : tantôt la compétition et la critique dans le compte rendu de l'expérience individuelle, tantôt l'échange de métaphores ou d'images dans la description de la perception ou la recherche d'une théorie englobante de l'expérience humaine. Ce que les travaux de Starobinski mettent principalement en évidence est la manière dont l'importance grandissante de la science dans la connaissance et la maîtrise du monde a eu pour effet — paradoxal au premier abord — d'étendre les « virtualités créatives des langages artistiques » (p. 13). Le langage scientifique en cernant son objet a libéré un très large domaine d'investigation pour les arts et la littérature.

C'est principalement sur la médecine et la psychiatrie, comme le souligne Trucchio, qu'ont porté les travaux de Starobinski touchant la relation entre les deux langages — avec quelques incursions en physique et en chimie

ou encore dans l'*Encyclopédie* de Diderot et d'Alembert. Science et littérature ont rivalisé autour de la maladie pour rendre compte de ses manifestations et de ses causes, jusqu'à la sensibilité du malade. L'étude de la cénesthésie, de la psychosomatique ou des théories des passions est particulièrement révélatrice à cet égard. On peut y voir comment la science s'empare d'une réalité, mais également comment la littérature récupère ce que la médecine laisse de côté, ou encore s'empare du langage médical, mais pour dire autre chose de la vie psychique et somatique. La mélancolie, à laquelle Starobinski a consacré de nombreuses études (réunies dans *L'encre de la mélancolie*, Seuil, 2012), illustre bien comment le langage poétique et le langage scientifique se sont mutuellement nourris, avant de se séparer. Ancienne pathologie reconnue par la médecine, devenue ensuite thème littéraire, elle a suscité une vaste littérature au cours des siècles, à travers laquelle s'est forgée la sensibilité d'un grand nombre d'auteurs et de lecteurs. Sur une période plus courte, le mot « nostalgie » a connu un destin semblable : ce fut d'abord un néologisme scientifique, qui a progressivement été abandonné par la médecine en raison de son caractère imprécis et de son inadéquation à rendre compte des causes et des manifestations d'un trouble ; mais il est ensuite demeuré disponible dans la culture et les arts pour décrire certaines dimensions de l'expérience sur lesquelles la science demeure muette. Les travaux de Starobinski permettent de mieux comprendre comment, à travers le langage, se forment et s'expriment la perception et l'expérience de la maladie, comment le corps est mis en discours et du même coup transformé, comment, enfin, le malade réinvente sa relation avec son environnement, les autres et lui-même.

Le principal apport du livre d'Aldo Trucchio est de montrer comment l'œuvre de Jean Starobinski dessine une « généalogie du présent », dont le débat entre langage scientifique et langage poétique est l'un des axes principaux. C'est au sujet de la formation de la subjectivité moderne que cette œuvre apporte de nombreux éclairages, notamment sur les relations aux masques et la quête d'authenticité, sur la médiation exercée par la science et le rôle nouveau assumé par les arts, sur l'écoute du corps et l'écriture du moi, sur la manière dont l'individu se veut le sujet de sa parole et de ses actes, tout en découvrant les multiples déterminations qui pèsent sur lui. Les analyses de Starobinski pourraient d'ailleurs être mises en parallèle avec les travaux et les thèses de Michel Foucault et de Marcel Gauchet, ou encore de Charles Taylor, mais ce n'est pas l'objet du présent texte.

Comme le montre également bien Aldo Trucchio, en concluant son ouvrage, dans le débat sur les rapports entre langage scientifique et langage poétique, Starobinski n'adopte pas une position de surplomb, il n'est pas entièrement neutre. À la différence de Bachelard, par exemple, qui s'efforçait de maintenir une séparation étanche entre la science et la poésie, le critique et historien suisse s'est plutôt intéressé aux échanges et aux

transferts entre les deux à travers les époques et les disciplines. Plus encore, il a souvent plaidé en faveur de la pluralité des langages, contre la prétention totalisante des savoirs ou des disciplines, et défendu un dialogue critique entre les différents discours, la poésie nous mettant en garde contre les limites et les dérives du discours scientifique (et réciproquement). Starobinski s'est ainsi mis à l'écoute de la science et des poètes pour se préserver de l'irrationalisme comme du positivisme, de la subjectivité repliée sur elle-même comme de la domination de la technique, et ainsi conserver une attitude interrogative, une « incertitude vigilante » (cité p. 196). Les relations entre les deux langages ne doivent pas conduire à une alliance, ni à une exclusion mutuelle, mais au maintien d'un mouvement critique. À l'heure où les « faits alternatifs » (toute affirmation est valable pourvu qu'elle justifie mes choix) rivalisent avec le positivisme le plus naïf (vouloir fonder les décisions uniquement sur la science), il y a une leçon à retenir.

Starobinski participe à sa façon des deux cultures, scientifique et artistique, même s'il n'emploie que le langage de l'analyse critique des œuvres scientifiques, littéraires, plastiques ou musicales. Sa lecture est toujours servie par une plume élégante, mais elle demeure surtout attentive à la beauté des œuvres étudiées, toujours soucieuse de montrer la richesse qu'elles contiennent. En 1970, il écrit : « La compréhension critique ne vise pas à l'assimilation du dissemblable. Elle ne serait pas compréhension si elle ne comprenait pas la différence en tant que différence, et si elle n'étendait pas cette compréhension à elle-même et à sa relation aux œuvres » (cité p. 211). Cette remarque vaut pour la différence entre travaux scientifiques et écrits poétiques, autant que pour l'écart entre deux œuvres littéraires. La critique ne vise ni la totalité ou le regard surplombant, ni l'identification ou la proximité avec l'œuvre. Elle est portée par cette double volonté d'écoute et de distance critique, en variant les rapports à l'objet, en opérant des déplacements ou des rapprochements entre diverses œuvres, afin de maintenir ouverte l'interrogation et avec elle, la communication. « À y regarder de près, écrit Trucchio, pour Starobinski, toute forme d'expression relève d'une tentative de mettre de l'ordre dans l'ineffable mutabilité de la réalité, tandis que le travail de la raison critique est de tracer des chemins dans une infinie accumulation d'expressions » (p. 201). Langage scientifique et langage poétique ne sont pas deux catégories rigoureusement définies et exclusives, dans lesquelles on peut ranger les discours, ni même deux types bien distincts de connaissances. Ils sont plutôt deux pôles d'une relation dialectique, dont les termes « échappent à toute tentative de définition complète et cohérente » (*ibid.*). Leur analyse exige un patient travail de lecture, une grande curiosité, un voyage dans une pluralité d'univers de pensées et de formes. Elle enseigne la mobilité davantage qu'elle n'impose un point de vue.

On ne trouve d'ailleurs pas dans l'œuvre de Starobinski d'exposé systématique rassemblant ses thèses et ses analyses, sauf quelques ébauches

dans des entretiens ou des articles¹. Les études portant sur les deux langages et la « généalogie du présent » sont dispersées dans de nombreux livres et une multitude d'articles, dont une partie a été rassemblée dans deux recueils récents, *La beauté du monde. La littérature et les arts* (Gallimard, 2016) et *Le corps et ses raisons* (Seuil, 2020). Ces études portent sur des auteurs aussi divers que Galien, Montaigne, Diderot, Rousseau, Baudelaire et Hans Selye, sur des œuvres aussi variées que les opéras de Mozart, les peintures de Goya, *Madame Bovary*, un portrait peint par Van Gogh, les écrits de Freud et la poésie de René Char.

Aldo Trucchio parvient néanmoins à dégager les grands axes de l'œuvre. Il le fait d'abord en retraçant le parcours intellectuel de Starobinski : l'expérience marquante du nazisme, la double formation médicale et littéraire, les influences (Merleau-Ponty sur la perception et l'expression, Owsei Temkin en histoire de la médecine, Leo Spitzer en analyse stylistique), et les convergences (Georges Canguilhem, Yves Bonnefoy, Éric Weil). Il réussit ensuite à reconstituer l'unité de la pensée du Genevois par une lecture serrée de ses écrits. Son ouvrage est le fruit d'un travail scrupuleux et systématique. Il intéressera tous ceux qui cherchent à s'orienter dans cette œuvre aux multiples embranchements.

ÉRIC GAGNON

VITAM-Centre de recherche en santé durable

Maurice Merleau-Ponty, *Le Problème de la parole : cours au Collège de France, notes 1953-1954*, Genève, MētisPresses, 2020, 280 pages.

L'« expression » est un des thèmes principaux de la philosophie de Merleau-Ponty. À chaque évocation de ce sujet, le philosophe s'efforce d'en approfondir la conception pour finalement envisager les questions ultimes : *dans quelle mesure l'homme peut-il exprimer ou faire s'exprimer l'être ? Comment la parole philosophique est-elle possible ?* C'est dans ce sens-là que, dans la première moitié des années 1950, il se concentre sur le problème de l'expression et tente de proposer une position plus systématique, intégrant divers aspects de ce problème qui n'étaient traités que de façon dispersée. *Le problème de la parole* est le fruit d'un tel effort.

Dans ce cours, en premier lieu, profitant de la distinction saussurienne entre parole et langue (à savoir celle entre la fonction productrice de sens et le langage déjà institué), Merleau-Ponty poursuit le projet ébauché dans *Le*

1. Notamment « Le langage poétique et le langage scientifique », *Diogène*, n° 100, 1977.

Philosophiques

philosophiques

Maurice Merleau-Ponty, *Le Problème de la parole : cours au Collège de France, notes 1953-1954*, Genève, MétisPresses, 2020, 280 pages

Xinqu Wendy Zhu

Volume 49, numéro 1, printemps 2022

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/1090281ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/1090281ar>

[Aller au sommaire du numéro](#)

Éditeur(s)

Société de philosophie du Québec

ISSN

0316-2923 (imprimé)

1492-1391 (numérique)

[Découvrir la revue](#)

Citer ce compte rendu

Zhu, X. W. (2022). Compte rendu de [Maurice Merleau-Ponty, *Le Problème de la parole : cours au Collège de France, notes 1953-1954*, Genève, MétisPresses, 2020, 280 pages]. *Philosophiques*, 49(1), 322-327.
<https://doi.org/10.7202/1090281ar>

dans des entretiens ou des articles¹. Les études portant sur les deux langages et la « généalogie du présent » sont dispersées dans de nombreux livres et une multitude d'articles, dont une partie a été rassemblée dans deux recueils récents, *La beauté du monde. La littérature et les arts* (Gallimard, 2016) et *Le corps et ses raisons* (Seuil, 2020). Ces études portent sur des auteurs aussi divers que Galien, Montaigne, Diderot, Rousseau, Baudelaire et Hans Selye, sur des œuvres aussi variées que les opéras de Mozart, les peintures de Goya, *Madame Bovary*, un portrait peint par Van Gogh, les écrits de Freud et la poésie de René Char.

Aldo Trucchio parvient néanmoins à dégager les grands axes de l'œuvre. Il le fait d'abord en retraçant le parcours intellectuel de Starobinski : l'expérience marquante du nazisme, la double formation médicale et littéraire, les influences (Merleau-Ponty sur la perception et l'expression, Owsei Temkin en histoire de la médecine, Leo Spitzer en analyse stylistique), et les convergences (Georges Canguilhem, Yves Bonnefoy, Éric Weil). Il réussit ensuite à reconstituer l'unité de la pensée du Genevois par une lecture serrée de ses écrits. Son ouvrage est le fruit d'un travail scrupuleux et systématique. Il intéressera tous ceux qui cherchent à s'orienter dans cette œuvre aux multiples embranchements.

ÉRIC GAGNON

VITAM-Centre de recherche en santé durable

Maurice Merleau-Ponty, *Le Problème de la parole : cours au Collège de France, notes 1953-1954*, Genève, MētisPresses, 2020, 280 pages.

L'« expression » est un des thèmes principaux de la philosophie de Merleau-Ponty. À chaque évocation de ce sujet, le philosophe s'efforce d'en approfondir la conception pour finalement envisager les questions ultimes : *dans quelle mesure l'homme peut-il exprimer ou faire s'exprimer l'être ? Comment la parole philosophique est-elle possible ?* C'est dans ce sens-là que, dans la première moitié des années 1950, il se concentre sur le problème de l'expression et tente de proposer une position plus systématique, intégrant divers aspects de ce problème qui n'étaient traités que de façon dispersée. *Le problème de la parole* est le fruit d'un tel effort.

Dans ce cours, en premier lieu, profitant de la distinction saussurienne entre parole et langue (à savoir celle entre la fonction productrice de sens et le langage déjà institué), Merleau-Ponty poursuit le projet ébauché dans *Le*

1. Notamment « Le langage poétique et le langage scientifique », *Diogène*, n° 100, 1977.

*monde sensible et le monde de l'expression*¹. Il montre comment la parole agit en rendant possible la transfiguration du monde affectif en monde symbolique. La doctrine de Saussure constitue une référence essentielle pour Merleau-Ponty, car, en explicitant la fonction productrice de la parole, elle déborde en effet la discipline linguistique et converge avec sa propre orientation ontologique. Merleau-Ponty approfondit ensuite le concept de « parole » en explorant trois formes de langage dans notre vécu concret : l'acquisition du langage, le cas pathologique de l'aphasie et la littérature proustienne (respectivement comme forme « inchoative », « régressive » et « sublimée » du langage²).

Tout d'abord, examinons de plus près comment Merleau-Ponty prend pour point de départ méthodologique l'idée saussurienne de la « parole » (à savoir la fonction diacritique et productrice de sens). Avant tout, l'accent mis sur la « parole » nous aide à dépasser la conception substantialiste, qui considère le langage principalement dans sa fonction de « *Wortbedeutungen* », c'est-à-dire la correspondance ponctuelle établie entre signifiant et signifié. Le subjectivisme et l'objectivisme sont tous deux tributaires de cette position.

Le subjectivisme se fonde sur l'attitude égocentrique. En croyant que sa propre existence est coextensive à l'être, il prend sa propre langue comme norme universelle³. Par exemple, la métaphysique allemande élabore la philosophie à partir de son habitude linguistique indo-européenne attachée au verbe ; le logicisme identifie les catégories logiques universelles selon les catégories grammaticales indo-européennes. D'autre part, l'objectivisme, y compris la science du langage, considère la langue comme « résultat d'un devenir historique aveugle » et la réduit à de purs faits (p. 52). Cependant, en rupture avec le vécu, les faits sont paradoxalement rendus opaques, ce qui entraînerait alors un recours dogmatique qui conçoit une « perfection objective de la langue » ou des lois externes aux phénomènes pour assurer leur pouvoir porteur du sens (p. 56-57).

Selon Merleau-Ponty, le subjectivisme et l'objectivisme sont des « équivalents du point de vue de la parole », ignorant le sujet parlant (p. 57). Parler, c'est vouloir l'intercompréhension entre moi et autrui, entre ma langue et d'autres langues. « Toute expression est transcendance » (p. 57). Dans le but de mettre en évidence la nature transcendante fondamentale du langage, le philosophe décrit son approche : « idée de la pluralité des langues comme langues à la 1^{re} personne, comme paroles, et par la recherche du

1. Maurice Merleau-Ponty, *Le monde sensible et le monde de l'expression. Cours au Collège de France, notes, 1953*, texte établi et annoté par Emmanuel de Saint Aubert et Stefan Kristensen, Genève, MētisPresses, 2011.

2. Maurice Merleau-Ponty, *Résumés de cours. Collège de France, 1952-1960*, Paris, Gallimard, 1968, p. 41.

3. Maurice Merleau-Ponty, *Le problème de la parole. Cours au collège de France. Notes 1953-1954*, texte établi par Lovisa Andén, Franck Robert et Emmanuel de Saint Aubert, Genève, MētisPresses, 2020, p. 41.

fondement de cette réciprocité» (p. 59). Parler, c'est transcender notre contact muet avec autrui et lui donner du sens.

Merleau-Ponty se met ainsi à élucider la conception saussurienne de la « parole » en tant que fonction diacritique qui fait naître des significations. C'est ce qui, pour le philosophe, consiste en l'apport le plus original de Saussure. Selon Saussure, un son n'est pas significatif par le fait qu'on lui ajoute la signification. Il ne résulte initialement pas d'une association ponctuelle, mais de l'accouplement global de la masse du son et de celle du sens, toutes deux amorphes avant leur union. « Comme sur le lac les var[iations] de pression atmosphérique divisent la surface » (p. 80), ces deux masses en interaction se divisent et deviennent désormais articulées. Les plis ou les écarts sont suscités, rendant possible l'alliance ponctuelle entre les deux masses. De la sorte, des signes significatifs émergent. Dans ce jeu, le « tout » précède ses parties. Chaque élément se reconnaît par sa position relationnelle dans le système. Ainsi, Merleau-Ponty adhère à l'idée de Saussure qu'il n'y a pas d'élément positif dans le langage, mais seulement des « valeurs linguistiques » diacritiques, et qu'un signe est seulement ce que les autres signes *ne* sont *pas* : le rapport son/sens au sein de chaque signe particulier n'est pas interne, mais arbitraire — « Rien en soi ne prédestine le mot “table” à représenter ceci » (p. 87).

L'arbitraire du signe est essentiel pour Merleau-Ponty, car c'est cette flexibilité qui rend possible le renouvellement du langage et engendre l'ouverture du milieu symbolique. Le philosophe y greffe l'idée gestaltiste pour interpréter davantage la fonction du signe langagier : « Le signe≠son auquel s'ajoute un sens, mais son faisant sens comme figure sur fond » (p. 84). De même, chaque système linguistique est une forme structurante qui amène le monde perçu à une certaine articulation. « [À] ce titre champ ouvert, réorganisation des rapports “naturels”, équilibration à l'infini, conditions d'équilibration maniables et modifiables par le sujet » (p. 83). Deux moments dialectiques sont alors conçus : la masse amorphe du sens appelle à se fixer en signes arbitraires, et cet arbitraire rend à son tour le système actuel ouvert aux changements, à d'autres « déformations cohérentes » possibles.

Mais comment le son devient-il significatif dans notre vécu concret ? Merleau-Ponty procède ainsi en second lieu de ce cours à examiner comment la « parole » — le pouvoir expressif — fonctionne pour engager l'individu dans un langage déjà institué avant sa propre vie. Deux scénarios typiques sont à scruter : l'obtention de la puissance expressive (c.-à-d. l'apprentissage linguistique) et la perte de celle-ci (c.-à-d. l'aphasie).

Dans l'apprentissage du langage, le son capture et fixe la signification pour la première fois. L'étude s'intéresse à trois axes en interaction : l'articulation systématique, le rapport à autrui et le rapport au sens (p. 94).

À la lumière de la conception diacritique de Saussure, le philosophe interprète une découverte singulière de Roman Jakobson : au passage du

babillage à la parole proprement dite, l'enfant perd les sons n'appartenant pas à sa langue situationnelle. Cette « déflation » sonore, loin d'être une régression, implique plutôt que l'enfant « commence à s'approprier la variété sonore, à la gouverner selon un "système de contrastes phonématiques" » (p. 93). Il anticipe l'avènement du sens et se prépare à s'intégrer au monde de communication de l'adulte. Comme le souligne Merleau-Ponty, cette ouverture au sens ne résulte pas d'une opération intellectuelle (qui fait alors défaut à l'enfant). Elle émerge par détour, à partir du rapport affectif de l'enfant avec autrui.

Pour éclairer le parallélisme du changement structurel de la situation affective de l'enfant et de son progrès linguistique, Merleau-Ponty se réfère aux exemples fournis par F. Rostand : en attendant la naissance d'une petite sœur deux mois plus tard, l'enfant acquiert le futur ; à la naissance du nourrisson, il établit le « pour que » du subjonctif en dépassant l'attitude égocentrique pour une oblativité allocentrique (p. 98). Merleau-Ponty explique que le rapport à autrui est « un élargissement du rapport exclusif avec la mère » (p. 99). Initialement, l'enfant reste dans l'état narcissique et l'indifférenciation du moi-autrui. Mais éprouvant au niveau perceptif son décalage corporel avec sa mère, il cherche à compenser ce creux et à la rejoindre sur un autre plan — le plan symbolique — en s'intégrant à la chaîne verbale maternelle, en conquérant la « mère parlante » (p. 107), et davantage, en s'instituant dans une assurance persistante de la réciprocité avec autrui en général. « Le langage est par excellence instrument de cette généralisation » (p. 99).

En effet, selon Merleau-Ponty, la parole émerge d'une crise affective et ouvre un nouveau milieu de vie en restructurant la vie affective elle-même. Le creux entre moi et autrui est traité « en quasi ». Le rapport entre l'affectif et la parole est ainsi dialectiquement conçu. La parole « doit toute son énergie » à l'affectif, à « une source [...] distincte de lui, qui l'utilise » (p. 116, note de bas de page), mais, en attendant, la parole transcende par l'accomplissement du monde affectif. Pour cette raison, la fonction dialectique de la parole se décrit systématiquement en termes oxymoriques : rejoindre par détour, réalisation-destruction, déformation cohérente, etc.

Effectivement, le rapport entre la parole et l'affectif s'opère comme figure sur fond. Si cette figure devient désintégrée du fond, on est face au cas de l'aphasie expliquée par Goldstein. L'aphasique, faute de l'attitude catégoriale (« dénomination vraie »), reste dans l'usage automatique du langage (« savoir verbal extérieur »). C'est-à-dire que le sujet, disposant du langage acquis grâce à la puissance diacritique, perd cette puissance ; il ne demeure donc que dans les « *Wortbedeutungen* » comme résultat positif de l'institution. Il a du mal à apprendre de nouveaux mots et même à se rappeler certains mots acquis. En somme, le langage articulé régresse vers l'état amorphe. Parallèlement, sa vie affective se stérilise : manque du besoin de s'exprimer et du rapport avec autrui — dégradation de sa puissance de transcender l'immédiat. Ses instruments expressifs sont figés, sans vitalité originaire

pour réactiver le fond, donc il n'a plus la position intermédiaire dans le jeu de figure-fond, réel-imaginaire et actuel-possible.

Bien entendu, ce cours consacré à la parole cherche à suspendre la strate instituée du langage afin de mettre en relief la puissance expressive fondamentale. Suivant ce fil conducteur, le cours pourrait être conçu comme une opération par degrés, en deux moments progressifs : (a) le cas inchoatif et le cas régressif, se contrastant l'un et l'autre, constituent le premier moment. Ils partagent le titre « La Parole en action » (p. 92), qui implique la passivité de l'engagement du sujet dans le langage institué, la langue quotidienne parlée par tous. Merleau-Ponty souligne ici comment le sujet s'institue pour devenir membre de la communauté parlante et acquiert l'usage « prosaïque » du langage. (b) En opposition, le cas de Proust met en évidence le sujet en action : en maniant les signes institués, l'écrivain met en concordance son expression et son vécu, révèle l'usage « poétique » ou « créateur » du langage par excellence (p. 199), et répond ainsi à l'appel de l'être. L'analyse de Proust constitue le troisième lieu de ce cours.

Lorsque le sujet parle le langage courant accessible à tous, son expression n'est pas encore polarisée par son monde perçu individuel. Un décalage reste à conquérir. Cette tâche ne se remplit pas par une abstraction intellectuelle qui traduirait directement l'expérience en idées, mais par une opération indirecte : en se tournant vers les choses et les autres.

Pour Proust, les choses et les autres ne se donnent jamais pleinement ; leurs apparences visibles s'accompagnent en principe d'un « intérieur » invisible. S'entrouvrant à nous, ils agissent comme traces qui nous permettent d'entrevoir l'être, et ainsi nous appellent à contempler les lacunes, l'absence et l'horizon au-delà des apparences, à savoir le fond en profondeur de la figure. Ainsi, Proust suspend volontairement la perception intellectualisée et retourne à la « vision première » alogique, où la ville n'emploie « pour la petite ville que des termes marins et que des termes urbains pour la mer » (p. 151). Les choses sont ramenées à l'état naissant ; la participation métaphorique entre eux est restituée, mise à la disposition de l'écrivain pour être réarticulée.

La vision est reformée dans le style individuel de l'écrivain, qui fixe cette organisation perceptuelle inédite par l'écriture. De nouvelles possibilités sont ainsi créées au-delà de l'expression conventionnelle. C'est pourquoi Merleau-Ponty souligne avec Proust que l'écrivain tend à se retirer des conversations quotidiennes pour travailler « en fermeture à soi » (p. 172). L'interlocuteur de son écriture n'est pas celui qui s'immerge dans le langage acquis. En imagination, l'écrivain crée son lecteur qui comprendrait sa nouvelle narration à inaugurer : « cette parole originaire réveillée et créant une intersubjectivité à la seconde puissance, ou une surobjectivité » (p. 150).

Une « surobjectivité », car la création est au fond un recommencement du déroulement de l'être qui suscite l'au-delà de lui-même, comme si l'informulé des choses appelait la parole. Proust engage radicalement sa vie en

réponse à l'appel de l'être, comme s'il devenait l'agent de l'expression de la nature encore muette, comme s'il ne faisait que mettre en avant un « livre intérieur » déjà écrit en lui antérieurement (p. 166).

Il y a apparemment platonisme et pansubjectivisme chez Proust lorsqu'il dit « l'art est ce qu'il y a de plus réel », et « l'art premier, la vie seconde » (p. 190). Or, aux yeux de Merleau-Ponty, c'est précisément parce que Proust est bien conscient de la transcendance du monde qu'il se retire de la réalité, « s'ignore comme libre » et tente de reprendre l'être au milieu symbolique (p. 191). Par l'art, il aspire à recréer et à reconquérir le monde qu'il ne peut conquérir en réalité affective. En ce sens, son platonisme est « en quasi », « pseudo-platonisme » (p. 141), sublimation qui guérit les blessures réelles. Pour Merleau-Ponty, Proust vit la « vraie vie » au fond de tout humain, et son écriture tend vers une expression de la vérité (p. 174-175).

Mais on ne peut s'empêcher de demander : comment précisément la parole créatrice, en tant que quasi-idéalisation, nous aiderait-elle à concevoir la parole philosophique qui procède aussi du registre symbolique, mais qui se dit de manière moins individualisée ? Comment comprendre que l'usage poétique du langage, exprimant la vraie vie intérieure de tous, ne soit cependant pas atteint par tous ? Comment concevoir précisément le rapport entre le langage institué et le langage créateur ? Merleau-Ponty se demande alors vers la fin : « Ces significations prosaïques [...] sont-elles d'anciennes significations poétiques ou obliques ? Et inversement, les poétiques seront-elles aussi accessibles ? » (p. 201). Ainsi, le philosophe prévoit le thème du cours à venir, « l'institution », pour éclairer davantage le rapport « circulaire » entre l'individu et l'institution collective, entre culture et nature. Sa recherche se percevra davantage comme ontologisante, dont le germe, pourtant, s'annonce déjà dans ce cours consacré à la parole. Comme l'écrit Frank Robert dans la postface, « Le problème de la parole est [...] bien le problème de l'institution » (p. 263).

XINQU WENDY ZHU

Doctorante en philosophie à l'Université Paris 1 Panthéon-Sorbonne
Institut des sciences juridique et philosophique de la Sorbonne (IS|PS)

Andreas Weber, *Invitation au vivant. Repenser les Lumières à l'âge de l'Anthropocène*, Paris, Seuil, « Anthropocène », 2021, 240 pages.

À la faveur de travaux plus ou moins récents en écologie, en éthologie et en biologie, le vivant émerge comme une catégorie centrale dans les débats contemporains. L'ouvrage d'Andreas Weber peut se saisir comme une tentative de tirer les conséquences philosophiques et politiques d'un tel déplacement dans l'ordre des savoirs. Pour désigner ce projet philosophique, l'auteur a recours au terme d'origine anglophone d'*Enlivenment*, « c'est-à-dire le dépassement et la poursuite de l'*Enlightenment* » (p. 7), à savoir des tradi-

Philosophiques

philosophiques

Andreas Weber, *Invitation au vivant. Repenser les Lumières à l'âge de l'Anthropocène*, Paris, Seuil, « Anthropocène », 2021, 240 pages

Pierre de Jouvancourt

Volume 49, numéro 1, printemps 2022

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/1090282ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/1090282ar>

[Aller au sommaire du numéro](#)

Éditeur(s)

Société de philosophie du Québec

ISSN

0316-2923 (imprimé)

1492-1391 (numérique)

[Découvrir la revue](#)

Citer ce compte rendu

de Jouvancourt, P. (2022). Compte rendu de [Andreas Weber, *Invitation au vivant. Repenser les Lumières à l'âge de l'Anthropocène*, Paris, Seuil, « Anthropocène », 2021, 240 pages]. *Philosophiques*, 49(1), 327–332. <https://doi.org/10.7202/1090282ar>

réponse à l'appel de l'être, comme s'il devenait l'agent de l'expression de la nature encore muette, comme s'il ne faisait que mettre en avant un « livre intérieur » déjà écrit en lui antérieurement (p. 166).

Il y a apparemment platonisme et pansubjectivisme chez Proust lorsqu'il dit « l'art est ce qu'il y a de plus réel », et « l'art premier, la vie seconde » (p. 190). Or, aux yeux de Merleau-Ponty, c'est précisément parce que Proust est bien conscient de la transcendance du monde qu'il se retire de la réalité, « s'ignore comme libre » et tente de reprendre l'être au milieu symbolique (p. 191). Par l'art, il aspire à recréer et à reconquérir le monde qu'il ne peut conquérir en réalité affective. En ce sens, son platonisme est « en quasi », « pseudo-platonisme » (p. 141), sublimation qui guérit les blessures réelles. Pour Merleau-Ponty, Proust vit la « vraie vie » au fond de tout humain, et son écriture tend vers une expression de la vérité (p. 174-175).

Mais on ne peut s'empêcher de demander : comment précisément la parole créatrice, en tant que quasi-idéalisation, nous aiderait-elle à concevoir la parole philosophique qui procède aussi du registre symbolique, mais qui se dit de manière moins individualisée ? Comment comprendre que l'usage poétique du langage, exprimant la vraie vie intérieure de tous, ne soit cependant pas atteint par tous ? Comment concevoir précisément le rapport entre le langage institué et le langage créateur ? Merleau-Ponty se demande alors vers la fin : « Ces significations prosaïques [...] sont-elles d'anciennes significations poétiques ou obliques ? Et inversement, les poétiques seront-elles aussi accessibles ? » (p. 201). Ainsi, le philosophe prévoit le thème du cours à venir, « l'institution », pour éclairer davantage le rapport « circulaire » entre l'individu et l'institution collective, entre culture et nature. Sa recherche se percevra davantage comme ontologisante, dont le germe, pourtant, s'annonce déjà dans ce cours consacré à la parole. Comme l'écrit Frank Robert dans la postface, « Le problème de la parole est [...] bien le problème de l'institution » (p. 263).

XINQU WENDY ZHU

Doctorante en philosophie à l'Université Paris 1 Panthéon-Sorbonne
Institut des sciences juridique et philosophique de la Sorbonne (IS|PS)

Andreas Weber, *Invitation au vivant. Repenser les Lumières à l'âge de l'Anthropocène*, Paris, Seuil, « Anthropocène », 2021, 240 pages.

À la faveur de travaux plus ou moins récents en écologie, en éthologie et en biologie, le vivant émerge comme une catégorie centrale dans les débats contemporains. L'ouvrage d'Andreas Weber peut se saisir comme une tentative de tirer les conséquences philosophiques et politiques d'un tel déplacement dans l'ordre des savoirs. Pour désigner ce projet philosophique, l'auteur a recours au terme d'origine anglophone d'*Enlivenment*, « c'est-à-dire le dépassement et la poursuite de l'*Enlightenment* » (p. 7), à savoir des tradi-

tionnelles Lumières du XVIII^e siècle. Le projet de Weber comporte ainsi deux versants, où il s'agit de prendre acte que la vitalité serait « l'élément de connexion essentiel du réel en train de se faire », elle est « intrinsèque à tous les processus sociaux et biologiques et au cosmos en tant que tout biogéochimique » (p. 13).

Cette ambition est motivée par la situation géohistorique contemporaine qu'il est désormais convenu de nommer « Anthropocène ». C'est avant tout pour Weber le signe d'une « impasse » (p. 27), non seulement crise du vivant lui-même que crise de la sensibilité au vivant. L'Anthropocène serait alors aussi une occasion de saisir à nouveaux frais les relations entre les êtres et les cycles terrestres, selon une perspective que l'auteur qualifie tout au long de l'ouvrage de « poétique » et d'« incarnée ». S'il nous faut, selon Weber, « reconnaître que nous sommes aujourd'hui *de facto* les jardiniers de la Terre », ce jardinage ne correspond pas à un projet de maîtrise, mais à un objectif de promotion — voire d'amélioration — de la vie, condition partagée des vivants et, partant, du monde lui-même (p. 207).

Après un premier chapitre qui introduit les grandes lignes du projet philosophique de l'auteur, le chapitre 2 s'emploie à désactiver les grands récits néodarwiniens et néolibéraux, véritables moules de « la métaphysique profonde de notre temps » (p. 67). La thèse centrale de Weber est que la vie même y est ignorée, niée, dans la mesure où les notions de concurrence et de sélection, opérant dans des modèles physiciens de l'économie, occultent les nombreuses interdépendances, les relations de soutien mutuel et les communs dans le domaine du vivant (p. 70-73). La vie elle-même réfuterait les concepts cardinaux du libéralisme économique : efficacité, croissance, compétition, rareté, etc. (p. 89). Tout cela s'articule à une critique du capitalisme comme processus fondamentalement prédateur de la créativité propre à la vie, y compris des cultures humaines, en réduisant le « don de la vie à une simple richesse monétaire au seul bénéfice d'un seul petit groupe de personnes aux commandes » (p. 83).

Par la suite, Weber entreprend rien de moins que de refonder les principes économiques, politiques, épistémiques et culturels communs. Le chapitre 3 ouvre la voie en introduisant les grandes notions sur lesquelles il échafaude son édifice. L'enjeu est de saisir les conséquences les plus fondamentales du tournant non mécaniste en biologie, en faisant appel à une foule d'apports plus ou moins récents. On peut déceler trois plans sur lesquels Weber opère. Tout d'abord la subjectivité : l'être biologique n'est pas une machine génétique, mais un site d'autopoïèse, c'est-à-dire un être qui possède « un soi incarné » se produisant lui-même et qui, de ce fait, tend nécessairement à développer « des intérêts, un point de vue, et donc, de la subjectivité » (p. 99). Deuxièmement, sur le plan des relations, Weber souligne qu'il n'y a pas de soi sans autre, que toute existence vivante est toujours déjà tributaire d'un réseau de relations qui la dépasse, et que ceci vaut jusqu'à l'échelle de la biosphère (p. 102). Enfin, s'agissant de la refonde

épistémique, Weber envisage de compléter l'objectivité empirique des sciences contemporaines par une « subjectivité empirique » tenant compte des manières dont les êtres vivants instituent des valeurs à partir de leur corps. L'empathie, la moralité, la vulnérabilité sont autant de dimensions qu'il faut, selon l'auteur, réinsérer dans nos manières de connaître et de dire vrai (p. 104).

Weber se défend d'appliquer de nouvelles lois de la nature aux domaines traditionnellement réservés aux humains (principalement l'économie et la culture). Son but est bien plutôt de saisir en quoi le vivant, tel qu'il fonctionne effectivement, appelle à d'autres manières de s'organiser et d'exister. D'où sa critique, dans le chapitre 4, de l'économie comme mode d'organisation foncièrement opposé à la vie, malgré son attachement à un prétendu « état de nature ». Ce dernier correspond bien plus à « un monde prodigue qui ne demande qu'à être plus vivant » : il nous faut nous départir de l'économie pour penser en termes de « fertilité », comme application d'un « art d'être un élément fécond d'un écosystème » (p. 113). Plus précisément, Weber énonce un nouveau critère à l'aune duquel nous pouvons retrouver un lien collectif au vivant : « seul un comportement qui assure la productivité de l'ensemble de l'écosystème sur le long terme et ne perturbe pas sa capacité à se reproduire peut survivre et se développer » (p. 119). Cependant, l'auteur prévient qu'il s'agit d'un « équilibre précaire » qui doit être « négocié à chaque instant » (p. 120).

Weber formule là les principes d'une nouvelle conception de la liberté, non plus comme arrachement, mais comme attachement, qu'il nomme « liberté par la nécessité ». Il y a liberté, car chaque individu interprète de manière créative et singulière ses conditions matérielles, qui, elles, sont imposées par la nécessité des choses (p. 128).

Comment dépasser le modèle du libre marché néodarwinien ? Quels sont les modèles d'organisation qui le permettraient ? Weber mobilise dans le chapitre 5 deux approches qui permettent de répondre à ces questions. En premier lieu, la réelle prise en charge de tout travail reproductif des communautés vivantes, comprenant non seulement les tâches domestiques, mais aussi le travail des forêts, des zones de pêches, du sol, etc. (p. 137). En second lieu, il convient de s'inspirer des communs coexistant déjà avec l'économie majoritairement capitaliste : Weber mobilise ici divers exemples, allant des licences libres aux monnaies locales en passant par le don du sang.

Ce qui importe à l'auteur, c'est de souligner que le souci de la matérialité et de la reproduction des communautés s'allie avec la recherche de « sens existentiel » : il s'agit d'une façon d'agir dans le monde qui se rapporte à l'acte de parage en commun, ou, comme l'auteur le nomme, de « *commoning* » : nous aurions là une voie capable de refonder les liens matériels et symboliques entre les vivants (p. 147-148). Tout cela n'est possible qu'en élargissant considérablement la définition des « besoins » : si, dans l'économie traditionnelle, il s'agit de besoins matériels ou de services, Weber

soutient que nous devons reconnaître comme besoin la plus large part possible des dimensions de l'existence, allant de l'amitié à nos capacités d'opposition ou de coopération, en passant par la paix intérieure, la relation à la nature, l'autonomie, ou encore l'imagination.

Un autre enjeu important est celui de la connaissance. Certes, nous l'avons vu, Weber rappelle certains apports de la biologie contemporaine et essaie de refonder un projet d'émancipation à partir de ces derniers. Mais il s'agit également de se demander, dans le chapitre 6, comment nos manières de savoir peuvent à leur tour participer à ce projet d'émancipation. La proposition de l'auteur ne consiste guère à balayer d'un revers de main la rationalité scientifique en général, mais bien plutôt de compléter l'objectivité traditionnelle, vue comme impersonnelle et froide, par l'expression de notre condition d'êtres incarnés. Le problème du rapport au monde scientifique est, selon l'auteur, d'ignorer notre sensibilité et ainsi de refouler une partie de nous-mêmes engageant ainsi un rapport au monde toxique (p. 164). Or, dans la mesure où, selon l'auteur, le cosmos lui-même est vivant, cette condition partagée par tous les êtres devient « l'intuition la plus profonde de la nature de la réalité » (p. 165).

Weber oppose ainsi à l'objectivité des Lumières, une objectivité « poétique ». Cette dernière tire parti de notre capacité d'exprimer, de communiquer, de ressentir du fait même que nous sommes des êtres incarnés. Mais il ne s'agit pas d'un solipsisme. Certes le point de vue doit être singulier, mais ce dernier doit également être partagé en commun avec d'autres vivants (p. 171). La précaution avec laquelle Weber avance ici doit être soulignée, puisqu'il mentionne bien les dérives possibles d'une telle conception des savoirs. Le critère afin de s'en prémunir se trouve dans l'altérité même : « c'est l'épanouissement de l'autre qui fixe les limites de ce que je peux faire librement ». Ainsi, il ne s'agit jamais seulement de moi, mais de la « fertilité du tout auquel j'appartiens » (p. 185). Cet holisme ne suppose ni nostalgie ni rédemption, mais bien la négociation permanente de différences et de contractions inhérentes à la vie même (p. 184-186).

Pour Weber, il reste encore à concevoir une science capable de rendre compte de « la dimension intérieure des renards et des poissons, des rivières et des forêts, des océans et des rivages » (p. 172). Il y a là un appel explicite à un nouveau romantisme, courant de pensée qui s'était à l'origine attelé à tenir ensemble science et sensible afin de saisir au plus près les phénomènes. Or, selon l'auteur, les sciences contemporaines valident l'hypothèse initiale du romantisme selon laquelle les phénomènes de la vie, des processus et des êtres terrestres tels qu'ils apparaissent, recèlent les principes fondamentaux du cosmos (p. 182).

Pour finir, dans un septième chapitre, Weber tente de capturer ce que serait une culture du vivant à partir du concept de créolisation de Glissant. À rebours d'une écologie politique qui s'appuierait sur l'harmonie des êtres de nature, il s'agit de se placer du point de vue des écarts, des incompatibi-

lités, des contradictions entre les êtres afin de penser une « biopoétique » (p. 195). C'est donc assumer de prendre part au monde à partir de sa finitude et fuir l'espérance d'une utopie, concept duquel Weber se distancie par ailleurs, se réclamant même « anti-utopique » : « La quête de l'*Enlivenment* n'est possible que si nous sommes conscients que nous ne remporterons jamais la "victoire" totale sur des conditions imparfaites, mais améliorables » (p. 199). Face à cette limitation nécessaire de l'existence incarnée, notre culture doit s'engager dans une « bravoure de l'être » (p. 205), intégrant l'intériorité et l'extériorité de l'existence dans un processus collectif qui ne cesse de faire faveur à la vie, comme cette altérité qui nous constitue et dont nous avons un besoin fondamental.

L'ouvrage de Weber part d'une intention louable. En effet, nous devons encore tirer de nombreuses conséquences philosophiques et épistémiques des apports récents en biologie et en écologie, et il s'agit d'un enjeu important de la pensée écologique aujourd'hui. Cependant, qu'on nous permette de souligner trois limites importantes à cet ouvrage. Tout d'abord, sur le plan de sa construction et de son écriture, *Invitation au vivant* comporte de nombreuses redondances et répétitions qui brouillent le développement général. Plutôt qu'une progression argumentée pas à pas, nous sommes confrontées à une série de thèses trop souvent peu argumentées et présentées de manière impressionniste plutôt que solidement construites.

Deuxièmement, le sous-titre de l'ouvrage, « Repenser les lumières à l'âge de l'Anthropocène », est en partie ambigu. En effet, à aucun moment l'auteur ne propose une analyse précise de la manière dont les Lumières ont effectivement été influencées par les savoirs de la vie, à leur époque. À ce titre, il est particulièrement dommageable que les Lumières ne soient pas réellement analysées, mais que certaines thèses soient seulement approximativement discutées afin d'en donner un portrait beaucoup trop monolithique. Par exemple, l'auteur aurait pu faire remarquer qu'au XVIII^e siècle, le renouvellement des savoirs du vivant alimente d'importantes controverses métaphysiques et politiques. On peut penser ici à l'œuvre d'un Diderot ou d'un Maupertuis, qui, précisément, ont tenté de faire valoir une perspective matérialiste à partir des apports les plus récents de leur époque. Mentionnons un autre exemple significatif : Weber critique l'idée d'état de nature comme domaine de l'égoïsme et du conflit généralisé, soulignant qu'il s'agit en réalité d'« une projection des maux dont ils ont été témoins dans leurs propres sociétés très hiérarchisées » (p. 115). Or il s'agit précisément d'une critique que Rousseau adresse à Hobbes dans son *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*. Ainsi, l'ouvrage aurait grandement gagné à analyser plus finement et empiriquement notre héritage philosophique, tracer ses contradictions, pour ensuite analyser plus précisément la manière dont on peut penser l'émancipation à l'aune des nouveaux savoirs du vivant.

Enfin, troisième limitation importante, l'ouvrage reste peut-être trop élastique dans son articulation entre le savoir et l'agir. Comme nous l'avons souligné, Weber a le mérite de ne pas traduire directement des impératifs moraux ou des normes sociales à partir des sciences et de rester assez vigilant sur ce point. Cependant, l'auteur semble défendre la thèse que prendre au sérieux les nouvelles perspectives sur la vie, en insistant beaucoup plus sur la symbiose et la coopération, engendrerait un projet politique émancipateur. Devenant réflexifs quant à la vie, apparaissant enfin sous son véritable jour, nous aurions l'occasion inédite de devenir vertueux. Or, l'histoire des rapports en savoirs et pouvoirs nous rappelle qu'il n'y a là aucune nécessité : des systèmes de domination et d'exploitation peuvent en principe s'appuyer positivement sur ces nouveaux savoirs. Plutôt que de poser l'hypothèse que la tradition libérale aurait simplement niée le vivant, il eut été utile, voire nécessaire, là aussi, d'être beaucoup plus précis. Par exemple, en examinant la généalogie conjointe des savoirs de la vie et du discours économique dominant, et en essayant de montrer comment il peut y avoir un investissement positif des nouveaux savoirs, même en apparence plus sympathiques, par des logiques prédatrices.

Pour finir, l'ouvrage de Weber lance des pistes sans doute intéressantes et parfois stimulantes dans leur principe, mais peine à les articuler avec un contenu historique, scientifique ou conceptuel précis, prenant ainsi le risque de juxtaposer des mots d'ordre sans réelle force de conviction.

PIERRE DE JOUVANCOURT

Université de Paris 1 Panthéon-Sorbonne

Robert Chenavier, *Simone Weil, une Juive antisémite ? Éteindre les polémiques*, Paris, Gallimard, 2021, 226 pages.

Le but de cet ouvrage est de démontrer que l'accusation d'antisémitisme qui vise Simone Weil repose sur des « interprétations biaisées ». L'auteur, suivant l'historienne Renée Poznanski, ne s'attarde pas à la notion d'antisémitisme et préfère parler du « problème juif », interrogeant la « culture » ou le « climat socio-culturel » plutôt que l'« idéologie » (p. 19-20). Si la question semble se poser, c'est que Weil, d'une part, ne se reconnaissait pas comme juive et, d'autre part, était très critique face aux Hébreux et à la religion hébraïque, sans méconnaître que les Juifs de son temps étaient victimes de haine et de discrimination. Morte en 1943, on ignore par ailleurs si elle savait que les Juifs étaient non seulement persécutés, mais également déportés et exterminés dans les camps. Mais voici : sa critique de l'hébraïsme en fait-elle une antisémite ? Car on peut critiquer une religion pour toutes sortes de raisons, ne pas accepter ses dogmes et ses rites, sans pour autant être hostile aux pratiquants de cette religion. Ce sont ces raisons que Robert Chenavier veut présenter, de façon à montrer que le projet de Simone Weil est philoso-

Robert Chenavier, *Simone Weil, une Juive antisémite ? Éteindre les polémiques*, Paris, Gallimard, 2021, 226 pages

Pasquier Lambert

Volume 49, numéro 1, printemps 2022

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/1090283ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/1090283ar>

[Aller au sommaire du numéro](#)

Éditeur(s)

Société de philosophie du Québec

ISSN

0316-2923 (imprimé)

1492-1391 (numérique)

[Découvrir la revue](#)

Citer ce compte rendu

Lambert, P. (2022). Compte rendu de [Robert Chenavier, *Simone Weil, une Juive antisémite ? Éteindre les polémiques*, Paris, Gallimard, 2021, 226 pages]. *Philosophiques*, 49(1), 332–337. <https://doi.org/10.7202/1090283ar>

Enfin, troisième limitation importante, l'ouvrage reste peut-être trop élastique dans son articulation entre le savoir et l'agir. Comme nous l'avons souligné, Weber a le mérite de ne pas traduire directement des impératifs moraux ou des normes sociales à partir des sciences et de rester assez vigilant sur ce point. Cependant, l'auteur semble défendre la thèse que prendre au sérieux les nouvelles perspectives sur la vie, en insistant beaucoup plus sur la symbiose et la coopération, engendrerait un projet politique émancipateur. Devenant réflexifs quant à la vie, apparaissant enfin sous son véritable jour, nous aurions l'occasion inédite de devenir vertueux. Or, l'histoire des rapports en savoirs et pouvoirs nous rappelle qu'il n'y a là aucune nécessité : des systèmes de domination et d'exploitation peuvent en principe s'appuyer positivement sur ces nouveaux savoirs. Plutôt que de poser l'hypothèse que la tradition libérale aurait simplement niée le vivant, il eut été utile, voire nécessaire, là aussi, d'être beaucoup plus précis. Par exemple, en examinant la généalogie conjointe des savoirs de la vie et du discours économique dominant, et en essayant de montrer comment il peut y avoir un investissement positif des nouveaux savoirs, même en apparence plus sympathiques, par des logiques prédatrices.

Pour finir, l'ouvrage de Weber lance des pistes sans doute intéressantes et parfois stimulantes dans leur principe, mais peine à les articuler avec un contenu historique, scientifique ou conceptuel précis, prenant ainsi le risque de juxtaposer des mots d'ordre sans réelle force de conviction.

PIERRE DE JOUVANCOURT

Université de Paris 1 Panthéon-Sorbonne

Robert Chenavier, *Simone Weil, une Juive antisémite ? Éteindre les polémiques*, Paris, Gallimard, 2021, 226 pages.

Le but de cet ouvrage est de démontrer que l'accusation d'antisémitisme qui vise Simone Weil repose sur des « interprétations biaisées ». L'auteur, suivant l'historienne Renée Poznanski, ne s'attarde pas à la notion d'antisémitisme et préfère parler du « problème juif », interrogeant la « culture » ou le « climat socio-culturel » plutôt que l'« idéologie » (p. 19-20). Si la question semble se poser, c'est que Weil, d'une part, ne se reconnaissait pas comme juive et, d'autre part, était très critique face aux Hébreux et à la religion hébraïque, sans méconnaître que les Juifs de son temps étaient victimes de haine et de discrimination. Morte en 1943, on ignore par ailleurs si elle savait que les Juifs étaient non seulement persécutés, mais également déportés et exterminés dans les camps. Mais voici : sa critique de l'hébraïsme en fait-elle une antisémite ? Car on peut critiquer une religion pour toutes sortes de raisons, ne pas accepter ses dogmes et ses rites, sans pour autant être hostile aux pratiquants de cette religion. Ce sont ces raisons que Robert Chenavier veut présenter, de façon à montrer que le projet de Simone Weil est philoso-

pique; il invite ainsi à réfléchir au sens de ce projet plutôt que de polémiquer à propos de textes qui, parce qu'ils sont mal interprétés, alimentent « une haine malsaine et stérile » (p. 216) envers la philosophe. L'ouvrage comprend trois sections: historique, polémique et philosophique. Dans la première, l'auteur examine d'abord comment, durant chacune des périodes de la pensée de Weil, celle-ci se relie à ses conditions politiques et historiques. Dans la seconde, il aborde la polémique autour de l'antisémitisme supposé de Weil. Dans la troisième, enfin, il entre dans « l'interprétation proprement philosophique » (p. 21) des textes de Weil.

Dans la section historique intitulée « Une Juive non judaïsée », l'auteur rappelle que Weil ne connaissait rien de ses origines juives, puisqu'elle fut éduquée dans un milieu libéral et laïc; il s'appuie sur les témoignages de Simone et de son frère André, ainsi que sur ceux rapportés par la biographe et amie de la philosophe, Simone Pétrement. C'est en vertu de cette éducation que Weil dit ne pas se considérer comme juive. Pourquoi le lui reprocherait-on? Il est absurde d'enfermer autrui dans une catégorie telle que la « judéité »: que Simone Weil ne se soit pas reconnue comme juive, c'est son droit le plus strict, remarque l'auteur. Elle dit avoir appris à lire dans Pascal et Racine et se réclame de la tradition chrétienne, française et hellénique. Elle affirme n'être jamais entrée dans une synagogue, n'avoir jamais assisté à une cérémonie juive et être restée dans l'ignorance de ses origines jusqu'à l'âge de onze ans, ce que confirme son frère. La philosophe elle-même précise qu'une religion, tout comme une culture, peut ne pas être transmise, ou peut être reçue puis rejetée, mais ne saurait être héréditaire par essence. Il est donc inconséquent d'accuser Simone Weil, ou n'importe quelle personne ayant eu, dans un passé plus ou moins lointain, des ancêtres juifs, de ne pas assumer le « fait » d'être juif. Pourquoi, en effet, ferait-on une exception pour les descendants de familles juives, les obligeant à se dire juifs alors qu'ils sont émancipés et assimilés?

Ainsi, il est difficile de donner raison à Wladimir Rabi lorsqu'il affirme que « la judéité est, pour Simone Weil, un “fait originel”, voire “l'unique clé qui permette de comprendre la démarche et les thèses qu'elle a développées”, et ce, “dans la mesure même où elle a cherché à échapper à sa judéité” » (cité par l'auteur, p. 96). Un tel jugement ne relève pas d'une interprétation rigoureuse des textes, affirme Robert Chenavier. Ce qui ne signifie pas que la relation conflictuelle de Simone Weil avec la judéité et le judaïsme n'éclaire pas, parfois, des aspects de sa métaphysique religieuse. Il n'en demeure pas moins que tenter de reconstruire sa philosophie à partir de la situation qui était la sienne, c'est-à-dire d'une époque où le rapport à la judaïcité était problématique pour tous, aboutit à « une construction pour le moins instable » (p. 210).

Puis, toujours dans la section « Histoire » de son livre, l'auteur expose les positions politiques et philosophiques de Simone Weil, qui se traduisent, dans les faits, par un refus de tout parti-pris en faveur des Juifs, leur sort ne

semblant pas être différent, pour la philosophe, de celui des autres opprimés dans le monde, des colonisés ou des ouvriers dans les usines, par exemple. Ainsi, bien qu'elle ne se soit jamais montrée solidaire des Juifs, elle n'a jamais manifesté d'hostilité envers eux non plus. Doit-on le lui reprocher, elle qui était si attachée à la liberté et à la justice, et qui a sans cesse affiché sa solidarité avec les défavorisés et les persécutés ? Quelles sont les raisons d'une telle attitude ? L'auteur examine le « climat » de l'époque afin de les faire ressortir. Il compare sa situation à celle, notamment, de Raymond Aron, qui pose le problème à peu près en ces termes : « comment, étant déjudaïsé — ou non judaïsé — pour soi et juif pour les autres, défendre le Juif — ou critiquer le nazisme — sans être suspect de le faire en tant que Juif ? » Autrement dit, étant juif par ascendance, comment intervenir contre l'antisémitisme sans « s'exclure de l'universel », sans paraître en conflit d'intérêts, par sa qualité même de « Juif » ? En s'abstenant de critiquer l'antisémitisme de façon trop ouverte ou ostentatoire, et « en refusant » en quelque sorte « sa judéité », l'auteur demande : « Weil cherche-t-elle à faire la preuve qu'elle ne combat pas le nazisme en tant que Juive ? » Il conclut alors qu'« on peut lui reprocher son impuissance à surmonter cette contradiction », mais que cela ne fait pas d'elle « une Juive antisémite » (p. 34).

Ainsi, son pacifisme extrême, qu'elle se reprochera amèrement plus tard, la pousse à appuyer, durant la guerre d'Espagne, la politique de neutralité du gouvernement français. Weil « est prête à laisser vaincre et exterminer [...] des camarades qui lui sont chers, si cela peut sauver la paix en Europe » (p. 36). De même, face à la menace allemande, elle préconise que la France ou la Tchécoslovaquie concède beaucoup à l'envahisseur pour éviter la guerre. Rien à voir, donc, avec un projet politique concernant les Juifs : sa position ne repose pas sur un antisémitisme, mais sur un pacifisme dont elle reconnaît, après l'invasion de la Tchécoslovaquie par l'Allemagne en 1939, qu'il fut une « erreur criminelle ». Enfin, on voit bien qu'il ne s'agit pas d'excuser la philosophe — qui ne s'est pas abstenue de se critiquer elle-même —, mais de montrer qu'il y a « des conditions historiques qui éclairent ses prises de position » (p. 38).

Dans la section « Polémique », titrée « Variations sur la haine », l'auteur examine ensuite les textes de six polémistes qui considèrent que Simone Weil est antisémite, afin de renverser ce mythe persistant. On y trouve le médecin Marc Kac, qui entend dénoncer les idées de Weil sans rien connaître de sa pensée, l'historien Léon Poliakov, qui cite mal les sources et se trompe dans les dates et les références, l'essayiste George Steiner, qui livre des impressions personnelles sans souci de rigueur académique, et pire encore. L'auteur admet qu'en cédant au désir de rencontrer ces polémistes sur leur terrain, il ne peut échapper au risque de produire un effet miroir et de donner l'impression de polémiquer à son tour au lieu d'argumenter. On pourrait regretter qu'il se soit engagé à les confronter, si ce n'est qu'il rappelle à quel point même des gens cultivés peuvent manquer de profondeur et de nuance

dans leurs jugements, et parfois tout bonnement d'exactitude. Leurs propos varient de la simple superficialité et de la fade incompréhension à la farce involontaire et à la mauvaise foi — voire, il faut le dire, à la bêtise, comme on peut le remarquer dans quelques-unes des affirmations carrément haineuses et délirantes que cite l'auteur, dont celles de l'écrivain controversé Paul Giniewski. Le lecteur en vient aussi à se demander si certains de ces polémistes obsédés par Simone Weil et l'antisémitisme qu'ils lui attribuent ne sont pas eux-mêmes antisémites et, qui plus est, misogynes. En tout cas, tous s'entendent sur un point : elle se savait juive, ne s'acceptait pas comme juive et n'a pas défendu la cause juive ; voilà ce qu'aurait été sa faute, qu'ils ne lui pardonnent pas. Ainsi, ils ne l'accusent pas d'abord d'être antisémite, mais de refuser la condition juive. Il semble, du point de vue du lecteur, que Simone Weil leur fasse mauvaise impression, sans qu'ils puissent expliquer pourquoi ; ils sont conduits de cette impression vague et confuse à une accusation d'antisémitisme dont on ne trouve les fondements nulle part dans les textes, les paroles ou les actes de la philosophe, comme le démontre bien l'auteur. Enfin, l'essentiel a été dit dans la première partie sur le contexte historique qui permet d'expliquer les positions politiques de Weil.

La dernière section, « Philosophie », intitulée « Des contradictions dans la pensée », met en lumière la signification de l'engagement philosophique et spirituel de Simone Weil, de même que le sens des contradictions qui nourrissent sa philosophie. On pourrait résumer celles-ci en observant une tension dans sa pensée entre le spirituel et le politique et, donc, entre les fins et les moyens : d'un côté, elle rêve de l'avènement d'une spiritualité universelle qui infuserait l'ensemble de la société ; de l'autre, elle hésite quant à la façon de faire advenir une telle société, recommandant parfois de laisser le temps agir, parfois aussi d'en forcer l'arrivée grâce à des institutions juridiques et politiques. Or, les Juifs, parmi les minorités nationales, présentent une difficulté, si l'on en croit un rapport de l'Organisation civile et militaire lu et commenté par Simone Weil à la demande des services de la France libre à Londres, car ils forment, aux yeux du rédacteur de ce rapport comme à ceux de Weil, une communauté à part, mal intégrée à la nation française.

Dans plusieurs documents qui n'étaient pas destinés à la publication ou à une large diffusion — lettres et notes personnelles —, elle retrace les origines du totalitarisme dans la mentalité et l'attitude, selon elle, impérialistes et racistes, des Hébreux et des Romains, qui auraient déraciné ou dégradé les autres cultures. Dans *L'Enracinement*, qui décrit le projet de civilisation nouvelle qu'elle conçoit pour la France libre, son aversion pour l'hébraïsme et l'impérialisme romain la conduit à un parallèle réducteur avec l'hitlérisme et tout ce qui correspond pour elle à une idée fausse de la grandeur, nourrie par la recherche de pouvoir et la conquête, laquelle n'est rien d'autre que « l'ersatz de la grandeur ». Elle croit que le judaïsme est une religion dépourvue de spiritualité, fondée sur la notion de race, ce qui fait de la communauté juive une « société à prétention divine » et du judaïsme une

« chose purement sociale » (cité par l'auteur, p. 186). Il faut noter qu'elle dit également de l'Église catholique romaine, envers laquelle elle est parfois extrêmement dure, qu'elle est une « chose sociale », à la différence qu'elle lui accorde de ne pas exclure la possibilité d'une vie spirituelle. Quant aux Juifs, ils ne sauraient s'intégrer à une communauté plus large, autrement dit faire partie de la « civilisation constituée par la spiritualité du travail » qu'elle est en train d'élaborer et dont elle rêve, à moins d'être assimilés. Le « racisme » qu'elle attribue aux Hébreux et aux Romains doit être compris correctement ; or, l'auteur fait ici fausse route (en p. 183) en croyant que la référence de Weil à la race signifie la même chose que l'hérédité, alors qu'elle dit bien qu'on ne peut hériter d'une religion, c'est-à-dire s'y rattacher par essence. C'est d'ailleurs pourquoi elle récusé pour elle-même toute filiation avec le judaïsme. Ce qu'elle entend par « racisme », c'est l'idée d'être le peuple élu, choisi par Dieu, ou d'être, comme les Romains, un peuple à part, sans commune mesure avec les autres nations, par sa puissance, son exclusivité ou sa grandeur. Autrement dit, dès qu'un peuple cultive l'idée qu'il est absolument unique, il exclut nécessairement les autres nations qui sont différentes en matière de culture ou de religion, et s'exclut lui-même de toute appartenance à une autre communauté plus englobante. Un projet de civilisation commune est alors impossible. Qu'en conclure, sinon que Simone Weil, par sa radicalité, s'est introduite dans une voie sans issue immédiate, ne parvenant pas à résoudre la tension entre le spirituel et le politique qui est au cœur de sa pensée ?

L'auteur précise qu'il faut voir dans les analyses de Weil un pur exercice de l'intelligence et non une proposition à agir. Elle est devenue connue sans prévoir sa notoriété posthume. Elle n'a presque rien publié de son vivant à l'exception de quelques articles qui n'ont jamais été incriminés ; en contrepartie, elle n'a jamais complété ses travaux pour la France libre ni le livre qu'elle projetait d'écrire à partir des notes consignées dans ses *Cahiers* — textes qui, tous, demeurent purement exploratoires et qu'elle aurait pu vouloir amender. Enfin, elle n'a jamais dit que les maux de l'humanité, en tout ou en partie, étaient dus à Israël, malgré ce qu'on peut lire en deux passages controversés d'un *Cahier* où elle esquisse une histoire du mal impliquant qu'Israël en serait l'origine (l'auteur en discute p. 131 et p. 196). Tout ce qu'elle dit, c'est que « le salut ne se fera pas *par* les Juifs ; il se fera *sans* les Juifs, ce qui ne signifie pas contre eux » (p. 200). On peut estimer qu'elle ignore à peu près tout « de la tradition et de la vie religieuse des Juifs à travers les siècles » (p. 214) et, donc, que sa vision du judaïsme est erronée, mais on ne peut certainement pas dire qu'elle est antisémite. Car elle « n'a appelé à exterminer personne, n'a contribué à aucun massacre » (p. 110) et n'a jamais approuvé, si peu que ce soit, les mesures prises par l'Allemagne nazie ou par Vichy ; bien au contraire, elle a lutté contre l'antisémitisme en participant à la Résistance, autant par ses actes — en distribuant de faux papiers à des Juifs à Marseille — que dans ses écrits — en analysant la bar-

barie qui pousse des hommes ordinaires à commettre des horreurs. Il est incontestable, cependant, qu'elle est en faveur de l'assimilation des Juifs, position propre à la tradition républicaine, qui a aussi orienté la communauté juive française, laquelle a souhaité l'assimilation et qui, il faut le dire, l'a réussie. Par conséquent, si l'on veut reprocher à Simone Weil d'avoir endossé cette position, « il faut alors incriminer également — comme l'ont fait Wladimir Rabi, Josué Jéhouda et Hannah Arendt — la communauté juive française et toutes les communautés juives assimilées » (p. 215).

On notera pour conclure que cet ouvrage, qui constitue une excellente mise au point, s'adresse aux lecteurs qui, déjà au fait de la pensée de Simone Weil, s'intéressent à cette controverse somme toute assez périphérique sur l'antisémitisme présumé de la philosophe, et qui souhaitent en connaître les tenants et les aboutissants. On peut toutefois considérer comme une lacune le refus de définir explicitement la notion d'antisémitisme, sous le prétexte de s'en tenir au « problème juif ». Aussi, on accordera volontiers à l'auteur que Simone Weil n'est pas en un sens étroit ou radical une antisémite ; mais n'est-elle pas, à tout le moins, une judéophobe qui, avec sa conception simplificatrice du judaïsme, partage bien des préjugés de son époque à l'égard du peuple juif ? Le fait qu'elle ne désapprouve pas les conclusions du rapport de l'Organisation civile et militaire sur une nécessaire assimilation des Juifs de France semble bien le prouver.

PASQUIER LAMBERT

Collège Montmorency

Pascal Engel, *Les vices du savoir — essai d'éthique intellectuelle*,
Marseille, Éditions Agone, 2019, 615 pages.

La problématique de l'éthique de la croyance porte sur ce que nous avons le devoir de croire. Elle met en scène les rapports complexes que peuvent entretenir la raison théorique, qui porte sur les croyances, et la raison pratique, qui porte sur les actions. Il y a des normes épistémiques pour la première et des normes de raison pratique pour les secondes. Associées à ces dernières, et cela peut se faire de différentes manières, se trouvent les normes morales.

Un armateur ne prend pas toutes les précautions possibles pour s'assurer de la vérité de sa croyance selon laquelle les passagers de son bateau se rendront à bon port. Le bateau coule, et il y a des morts. Ou encore, le bateau ne coule pas, et tout va bien pour les passagers. Dans le deuxième cas, peut-on blâmer l'armateur ? Bien sûr, selon la position classique défendue par William Clifford (*The Ethics of Belief*, 1877), car l'armateur n'avait pas le droit d'avoir cette croyance, il a seulement été chanceux. Une personne qui adopte des comportements racistes, parce qu'elle croit à tort à la valeur d'une théorie pseudoscientifique ou religieuse sur la supériorité de certains groupes, doit-elle être blâmée sur le plan épistémique, sur le plan

Philosophiques

philosophiques

Pascal Engel, *Les vices du savoir — essai d'éthique intellectuelle*, Marseille, Éditions Agone, 2019, 615 pages

Pierre Blackburn

Volume 49, numéro 1, printemps 2022

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/1090284ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/1090284ar>

[Aller au sommaire du numéro](#)

Éditeur(s)

Société de philosophie du Québec

ISSN

0316-2923 (imprimé)

1492-1391 (numérique)

[Découvrir la revue](#)

Citer ce compte rendu

Blackburn, P. (2022). Compte rendu de [Pascal Engel, *Les vices du savoir — essai d'éthique intellectuelle*, Marseille, Éditions Agone, 2019, 615 pages]. *Philosophiques*, 49(1), 337–341. <https://doi.org/10.7202/1090284ar>

barie qui pousse des hommes ordinaires à commettre des horreurs. Il est incontestable, cependant, qu'elle est en faveur de l'assimilation des Juifs, position propre à la tradition républicaine, qui a aussi orienté la communauté juive française, laquelle a souhaité l'assimilation et qui, il faut le dire, l'a réussie. Par conséquent, si l'on veut reprocher à Simone Weil d'avoir endossé cette position, « il faut alors incriminer également — comme l'ont fait Wladimir Rabi, Josué Jéhouda et Hannah Arendt — la communauté juive française et toutes les communautés juives assimilées » (p. 215).

On notera pour conclure que cet ouvrage, qui constitue une excellente mise au point, s'adresse aux lecteurs qui, déjà au fait de la pensée de Simone Weil, s'intéressent à cette controverse somme toute assez périphérique sur l'antisémitisme présumé de la philosophe, et qui souhaitent en connaître les tenants et les aboutissants. On peut toutefois considérer comme une lacune le refus de définir explicitement la notion d'antisémitisme, sous le prétexte de s'en tenir au « problème juif ». Aussi, on accordera volontiers à l'auteur que Simone Weil n'est pas en un sens étroit ou radical une antisémite ; mais n'est-elle pas, à tout le moins, une judéophobe qui, avec sa conception simplificatrice du judaïsme, partage bien des préjugés de son époque à l'égard du peuple juif ? Le fait qu'elle ne désapprouve pas les conclusions du rapport de l'Organisation civile et militaire sur une nécessaire assimilation des Juifs de France semble bien le prouver.

PASQUIER LAMBERT

Collège Montmorency

Pascal Engel, *Les vices du savoir — essai d'éthique intellectuelle*,
Marseille, Éditions Agone, 2019, 615 pages.

La problématique de l'éthique de la croyance porte sur ce que nous avons le devoir de croire. Elle met en scène les rapports complexes que peuvent entretenir la raison théorique, qui porte sur les croyances, et la raison pratique, qui porte sur les actions. Il y a des normes épistémiques pour la première et des normes de raison pratique pour les secondes. Associées à ces dernières, et cela peut se faire de différentes manières, se trouvent les normes morales.

Un armateur ne prend pas toutes les précautions possibles pour s'assurer de la vérité de sa croyance selon laquelle les passagers de son bateau se rendront à bon port. Le bateau coule, et il y a des morts. Ou encore, le bateau ne coule pas, et tout va bien pour les passagers. Dans le deuxième cas, peut-on blâmer l'armateur ? Bien sûr, selon la position classique défendue par William Clifford (*The Ethics of Belief*, 1877), car l'armateur n'avait pas le droit d'avoir cette croyance, il a seulement été chanceux. Une personne qui adopte des comportements racistes, parce qu'elle croit à tort à la valeur d'une théorie pseudoscientifique ou religieuse sur la supériorité de certains groupes, doit-elle être blâmée sur le plan épistémique, sur le plan

éthique ou sur les deux plans ? Et dans ce dernier cas, comment articuler les deux blâmes ?

Les relations entre la raison théorique et la raison pratique peuvent aussi s'articuler différemment. Banalement, avoir des croyances justes contribue à poser des actions qui nous permettent mieux d'atteindre nos objectifs : les normes épistémiques constituent un outil pour respecter les normes de raison pratique. Dans l'autre sens, il est naturel d'investir davantage de ressources cognitives sur les questions auxquelles on porte un intérêt : les normes de raison pratique influent donc sur les conduites épistémiques. Finalement, du point de vue de la raison pratique, l'objectif d'avoir des croyances vraies peut être considéré comme un objectif parmi d'autres, avec lesquels il pourrait arriver qu'il soit en concurrence. Il y a ainsi des situations où l'objectif de bien-être de l'individu entre en conflit avec l'objectif de voir les choses comme elles sont vraiment. Lorsque c'est le cas, il peut arriver que l'individu pense ne pas savoir si ceci est vrai ou faux, ou qu'il se dise dans l'impossibilité de le savoir, ou même qu'il pense que c'est faux, mais que comme cela lui fait du bien de penser que c'est vrai, il est correct de le faire.

Le bel ouvrage de Pascal Engel fait le tour de la problématique de l'éthique de la croyance en « ouvrant les portes » de deux manières. Il le fait par l'examen d'un grand nombre de combinaisons possibles relatives aux façons de concevoir les normes épistémiques et à celles de concevoir les normes de la raison pratique. Il examine les conséquences de ces diverses combinaisons sur les questions centrales de l'éthique de la croyance.

Pour illustrer cela, il formule un paradoxe doxastique, qui découle de trois propositions de prime abord vraies, mais qui sont incompatibles entre elles :

- (1) Les croyances ne sont pas sous le contrôle de la volonté ;
- (2) Pas de responsabilité sans contrôle volontaire ;
- (3) Nous sommes responsables de nos croyances.

Les volontaristes, dit Engel, rejettent (1), mais conservent (2) et (3). Les anti-volontaristes, quant à eux, rejettent (3), mais conservent (1) et (2). Suit une présentation des avenues ouvertes par chacune de ces positions et une évaluation de leurs mérites respectifs. Dans ce cas précis, la position retenue par l'auteur sera atténuée. Il ne va pas jusqu'à admettre le volontarisme doxastique, mais il admet que la formation des croyances n'est pas purement passive. Nous avons des obligations et des devoirs par rapport à nos croyances. Il y a des normes, comme en témoignent notamment nos jugements rétrospectifs justifiés selon lesquels nous n'avions pas le droit d'adopter telle croyance. Ils laissent entendre que nous sommes responsables de nos croyances dans une certaine mesure. La question, c'est de savoir dans quelle mesure nous le sommes, comment délimiter l'aire de nos responsabilités, et quelles sont les différentes dimensions cognitives qui la déterminent.

Une autre illustration a trait aux types de relations possibles entre l'épistémologie et l'éthique :

- (a) L'épistémologie et l'éthique sont deux sphères indépendantes ;
- (b) L'épistémologie est un sous-domaine de l'éthique ;
- (c) Il y a empiètement de l'éthique sur l'épistémologie ;
- (d) Il y a une corrélation systématique entre les deux, qui diffère de (b) et de (c).

L'exemple donné par Engel pour illustrer la différence entre (a) et (d) est le cas du raciste. Pour la position évidentialiste classique, « nous ne devons pas croire ou ne pas croire pour des raisons morales [...], mais seulement sur la base de preuves ou de raisons suffisantes. [...] Le raciste n'a pas tort du simple fait d'être raciste, mais parce qu'il adopte cette croyance sans preuves » (p. 40). Et faire cela, c'est soit violer des normes épistémiques, soit violer en plus, comme le dirait William Clifford, des normes morales. Engel en arrive à une position qui se situe à l'intersection de (c) et de (d).

La deuxième manière par laquelle l'auteur « ouvre des portes », c'est en traitant d'une multitude de thèmes connexes associés à l'éthique de la croyance. Des sections sont consacrées à l'éthique de la croyance religieuse, aux vertus intellectuelles, à la « *bullshit* », à la foutaise, à la futilité, à la frivolité, à l'indifférence à la vérité, au snobisme, à la bêtise, à la vanité intellectuelle, aux vices politiques, à la curiosité (à la fois comme vice et comme vertu) et à l'injustice épistémique (dont il reconnaît l'importance tout en ayant des doutes sur son caractère proprement épistémique).

Dans le chapitre consacré aux croyances religieuses, pour ne prendre qu'une de ces sections, l'auteur aborde notamment le déisme rationaliste, le déisme fidéiste, la position néo-wittgensteinienne, la position des tenants de l'exception religieuse ainsi que diverses positions pragmatistes. Sa conclusion, bien raisonnable, est que les critiques de l'évidentialisme (cela nous prend des raisons suffisantes pour croire à quoi que ce soit) ne sont pas fondées. Les déistes rationalistes voient correctement les choses, tout comme leurs opposants fidéistes, car tous deux partagent la prémisse selon laquelle ou bien on a des raisons épistémiquement valables de croire ou bien on n'en a pas du tout. Quant aux néo-pragmatistes, ainsi qu'aux tenants de certaines autres des positions évoquées, leur position est intenable : ils tentent de se faufiler à l'aide de prétendues « bonnes raisons qui ne sont toutefois pas de bonnes raisons sur le plan épistémique » et ils échouent à le faire ou, à tout le moins, changent de registre, comme lorsque certains d'entre eux prennent « croire à X » comme signifiant « faire confiance à X ».

De manière plus générale, l'ouvrage défend une analyse à deux niveaux. *L'éthique première de la croyance* consiste à faire dériver des normes épistémiques de la notion même de croyance. L'éthique *seconde de la croyance* consiste à examiner comment les normes épistémiques (générales) permettent de réguler nos conduites épistémiques. Ces normes régula-

trices des conduites peuvent s'orienter vers les vertus intellectuelles ou vers des stratégies de pensée critique (ou tenir les secondes pour des éléments centraux des premières). L'auteur dirige son attention vers des vertus, plutôt que vers une « pensée critique ».

Parmi les nombreux éléments éclairants utilisés par l'auteur au fil de l'ouvrage, notons la distinction entre les raisons de croire, qui sont par définition épistémiques, et les raisons de vouloir croire, qui relèvent plutôt de la raison pratique. On peut bien avoir des raisons de vouloir croire qu'on va remporter le match (ou la guerre) sans avoir de bonnes raisons de croire qu'on va le ou la gagner. Notons aussi ses réflexions sur l'asymétrie de l'arbitraire du choix. Elle porte sur la suspension du jugement dans le domaine des actions et sur la suspension du jugement dans le domaine des croyances. Pour l'âne de Buridan, qui a également faim et soif, l'action de manger en premier lieu est toute aussi rationnelle que celle de boire d'abord. De la même manière, pour une personne qui manifeste de l'indifférence face à un voyage à Chicoutimi et à un voyage à Rimouski, l'action de choisir une destination plutôt que l'autre ne pose pas de problème. Toutefois, dans le domaine des croyances, on ne peut/doit pas faire la même chose: « si j'ai autant de raisons de croire une chose que son contraire, il est irrationnel de choisir l'une plutôt que l'autre, et l'attitude rationnelle dans ce cas est de suspendre son jugement » (p. 170). Il y a asymétrie: les actions X et Y sont toutes deux admissibles, mais la croyance en C ou en D ne l'est pas.

Dans la conclusion, l'auteur examine trois reproches qui peuvent lui être adressés. Le premier est que, bien qu'il traite des vices intellectuels, il ne formule pas de théorie positive des vertus. Engel l'admet. Le second est de moraliser et le troisième est d'adopter une attitude hautaine à l'égard des vices intellectuels.

Il s'arrête sur la seconde, soulignant que notre époque « est elle-même très moralisatrice, même si curieusement elle semble l'être d'autant moins dans le domaine intellectuel qu'elle l'est dans les autres. Nous ne tolérons pas ceux qui font du mal aux animaux ou qui polluent l'environnement, mais nous laissons les imbéciles et les charlatans occuper nos écrans » (p. 542). Certains — Jacques Bouveresse les qualifie de cyniques épistémiques —, prétendent qu'il n'y a pas vraiment de normes de la pensée, qu'elles ne sont qu'un autre instrument de pouvoir et de domination, et que la vraie question est « à qui profitent les normes morales et les normes intellectuelles? ». D'autres jugent que « bien faire son travail dans le monde de la pensée » n'exige pas de normes explicites. Finalement, d'autres estiment que l'empiètement de l'éthique sur l'épistémique est illégitime.

Pour un enseignant en pensée critique, les réflexions de l'auteur face à ces reproches vont de soi. Reformulées du point de vue de la pensée critique, elles consistent à souligner que nous passons une bonne partie de notre temps à analyser nos propres positions et celles des autres, à nuancer ou à résolument changer d'idée, à nous blâmer d'avoir pensé ceci ou cela. Toutes

ces activités intellectuelles sont légitimes et peuvent être plus ou moins bien faites — « bien faire son travail dans le monde de la pensée ne va pas de soi », — et peut, par exemple, exiger qu'on suive un cours sur l'inférence statistique. Quant à l'empiètement de l'éthique sur l'épistémique, comme le dit l'auteur, l'empiètement peut être légitime dans certains contextes, mais toute norme ne relève pas de la raison pratique ou, encore moins, de la morale. Sur la base de normes épistémiques, nous faisons découler des évaluations positives ou négatives de certains traits de caractère, de certaines attitudes intellectuelles, de certaines façons d'argumenter ou de certaines institutions. C'est tout à fait normal, c'est à cela qu'elles nous servent.

Il s'agit d'un ouvrage riche, passionnant, touffu, d'un niveau avancé, qui est bien au fait des recherches actuelles sur la question.

PIERRE BLACKBURN

Cégep de Sherbrooke, retraité

Liste des livres disponibles pour une recension

Volume 49, numéro 1, printemps 2022

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/1090285ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/1090285ar>

[Aller au sommaire du numéro](#)

Éditeur(s)

Société de philosophie du Québec

ISSN

0316-2923 (imprimé)

1492-1391 (numérique)

[Découvrir la revue](#)

Citer ce document

(2022). Liste des livres disponibles pour une recension. *Philosophiques*, 49(1), 342–344. <https://doi.org/10.7202/1090285ar>

Liste des livres disponibles pour une recension

- Louis Adrien, *Leo Strauss, philosophe politique*, Paris, CNRS éditions, 2019, 351 pages
- Paul Amselk, *De l'art de raconter n'importe quoi en philosophie*, Paris, Dalloz, 2019, 45 pages
- « Au nom du peuple », revue *Liaisons. Recherche partisane transocéanique*, Montréal, Sabotart, 2018, 217 pages
- Michel Bourdeau, Mary Pickering et Warren Schmaus (dir.), *Love, Order, and Progress. The Science, Philosophy, and Politics of Auguste Comte*, Pittsburgh, University of Pittsburgh Press, 2018, 416 pages
- Louis Carré, Guillaume Fagniez, Quentin Landenne (dir.), *Philosophies allemandes de l'histoire*, Argenteuil: le Cercle herméneutique, 289 pages
- Serge Cantin, *La distance et la mémoire. Essai d'interprétation de l'œuvre de Fernand Dumont*, préface de J. Beauchemin, Québec, Presses de l'Université Laval, 2019, 392 pages
- Leila Celis, Dia Dabby, Dominique Leydet, et Vincent Romani (dir.), *Modération ou extrémisme? Regards critiques sur la loi 21*, Québec, Presses de l'Université Laval, 2020, 257 pages
- Jean-Marie Chevalier, *Peirce ou l'invention de l'épistémologie*. Paris: Vrin, 2022, 313 pages
- Yves Couture et Lawrence Olivier (dir.), *Vers Deleuze. Nature, pensée, politique*, Québec, Presses de l'Université Laval, 2018, 376 pages
- Jean-Yves Cornachon, *Libertés en péril*, Paris: L'Harmattan, 2020, 163 pages
- Thomas De Koninck et Jean-François de Raymond, *Beauté oblige. Écologie et dignité*, Québec, Presses de l'Université Laval, 2018, 74 pages
- Daniel Desroches, *La philosophie comme mode de vie*, 2^e éd., Québec, Presses de l'Université Laval, 2019, 465 pages
- François Duchesneau, *Organisme et corps organique de Leibniz à Kant*, Paris, Vrin, 2018, 522 pages
- Pascal Engel, *Les vices du savoir. Essai d'éthique intellectuelle*, Marseille, Agone, 615 pages
- Philippe Eon, *Philosopher, en un mot. Variations sur le sens du mot spécial*. Presses de l'Université Laval: collection DIKÈ, 2017, 171 pages
- Guillaume Fagniez, *Comprendre l'historicité. Heidegger et Dilthey*, Paris, Hermann, 2019, 468 pages
- Julien Fargues, Jean-Baptiste Fournier et Dominique Pradelle (dir.). *Édifier un monde, autour de la notion d'Aufbau chez Carnap et en phénoménologie*. Paris: Sorbonne université presses, 2022, 370 pages
- Didier Franck, *La constitution du temps*, Paris, Librairie philosophique J. Vrin, Collection Bibliothèque des textes philosophiques, 2020, 120 pages
- Joakim Garff, *Kierkegaard's Muse: The Mystery of Regine Olsen*, Princeton and Oxford: Princeton University Press, 2017 (Éd. Originale 2013), 2017, 313 pages
- Simon Gallegos Gabilondo, *Les mondes du voyageur. Une épistémologie de l'exploration (xvi^e - xviii^e siècle)*, Paris, Éditions de la Sorbonne, 2018, 384 pages
- Caroline Gravel, *L'amour virtuel, un amour véritable?*, Québec, Presses de l'Université Laval, 2019, 229 pages
- Jean Grondin, *La beauté de la métaphysique: essai sur les piliers herméneutiques*, Paris, Éditions du Cerf, 2019, 192 pages

- Patrice Guillaud. *La Nation: Pour une définition philosophique*. Paris: Éditions Kimé, 2021, 139 pages
- Antoine Marie Guy d'Oliveira, *Identité, horizon moral, interculturalité*. Charles Taylor *face aux défis (post) modernes de l'humain*, Paris, Éditions du Cerf, 2018, 421 pages
- Husserl, *Normativité et déconstruction: Disgression dans Les leçons sur l'éthique de 1920*. Présenté, traduit et annoté par Marie-Hélène Desmeules et Julien Farges, Paris, Librairie philosophique J. Vrin, Collection Bibliothèque des textes philosophiques, 2020, 201 pages
- Olivier Huot-Beaulieu, *La négativité en litige: Heidegger, Hegel et l'origine de la négation dialectique*. Rennes, Presses universitaires de Rennes, 2017, 332 pages
- Kevin Iselin, *Le droit pénal à la lumière de l'existentialisme sartrien*, Presses de l'Université Laval, collection DIKÉ, 2017, 149 pages
- Marco Jean, *Penser la laïcité avec Habermas. La place et le rôle de la religion dans la démocratie selon Jürgen Habermas*, Québec, Presses de l'Université Laval, 2019, 310 pages
- Jean-François Kervégan, *Explorations allemandes*, Paris, CNRS Éditions, 2019, 462 pages
- Laura Kipnis, *Le sexe polémique: quand la paranoïa s'empare des campus américains*, Montréal, Liber, 2019, 301 pages
- Max Kistler, *L'esprit matériel: réduction et émergence*, Paris, Éditions Ithaque, 2016. 308 pages
- André Lacroix (dir.), *La philosophie pratique: un passage obligé pour penser la société*, Québec, Presses de l'Université Laval, 2020, 252 pages.
- Mogens Laerke, Christian Leduc et David Rabouin (dir.), *Leibniz: lectures et commentaires*, Paris, Librairie philosophique J. Vrin, 2017, 383 pages
- Maurice Lagueux, *Tout en même temps agnostique et croyant*, Montréal, Liber, 2017, 281 pages
- Leibniz, *Discours de métaphysique et Correspondance avec Arnould*, introduction et édition par Christian Leduc, Paris, Librairie philosophique J. Vrin, 2016, 428 pages
- Vincent Legeay, *L'essence plastique. Aptitudes et accommodements chez Spinoza*, Paris, Éditions de la Sorbonne, 2018, 140 pages
- Jerrold Levinson, *L'expérience musicale: appréciation, expression, émotion* (textes réunis, traduits et introduits par Clément Canonne et Pierre Saint-Germier), Librairie philosophique J. Vrin, Collection MusicologieS, 2020, 352 pages
- Gilles Marmasse et Roberta Picardi (dir.), *Ricœur et la pensée allemande. De Kant à Dilthey*, Paris, CNRS Éditions, 2019, 296 pages
- Simon Nadeau, *Le philosophe contrebandier: introduction à l'œuvre de Michel Morin*. Montréal, Éditions Les Herbes Rouges, Collection La vie parallèle, 2017, 261 pages
- Steven Nadler et Ben Nadler, *Heretics! The Wondrous (and Dangerous) Beginnings of Modern Philosophy*, Princeton and Oxford: Princeton University Press, 2017, 184 pages
- Frédéric Nef, *La mort n'existe pas*. Paris, Éditions du Cerf, 2021, 349 pages
- Johann Michel, *La fabrique des sciences sociales. D'Auguste Comte à Michel Foucault*, Paris, Presses universitaires de France, 2018, 206 pages
- Camille Paglia, *Introduction à Personas Sexuelles*, Canada, Presses de l'Université Laval, 2016, 134 pages
- Richard Popkin, *Histoire du scepticisme. De la fin du Moyen-Âge à l'aube du XIX^e siècle*, trad. Benoît Gaultier, Marseille, Agone, 2019, 912 pages

- Dominique Pradelle, *Intuition et idéalités*, Paris, Presses universitaires de France, 2020, 744 pages
- Dominique Pradelle et Julien Farges (dir.), *Husserl : Phénoménologie et fondements des sciences*, Paris, Hermann, 2019, 511 pages
- Dominique Pradelle et Pierre-Jean Renaudie (dir.), *Intentionnalité, sens, antipsychologisme : hommage à Robert Brisart*, Hildesheim, OLMS, 2022, 232 pages
- *Julien Rabachou, *L'individu reconstitué*, Paris, Librairie philosophique J. Vrin, 2017, 246 pages
- Philippe Riviale, *Abolition de la conscience en civilisation marchande, règne de la valeur*, Paris : L'Harmattan, 2017, 336 pages
- Michel Seymour et Jérôme Gosselin-Tapp, *La nation pluraliste : repenser la diversité religieuse au Québec*, Montréal, Presses de l'Université de Montréal, 2018, 293 pages
- Michel Seymour, *Raison, déraison et religion*, Montréal, Éditions Écosociété, 2021, 284 pages
- Georg Simmel, *L'argent dans la culture moderne et autres essais sur l'« économie de la vie (Textes choisis et présentés par Alain Deneault) 2^e édition*, Presses de l'Université Laval, 2018, 195 pages
- Quentin Skinner, *Visions politiques. Sur la méthode*, vol. 1, trad. Christopher Hamel, Genève, Librairie Droz, 2018, 271 pages
- Thomas Skorucak, *Le courage des gouvernés. Michel Foucault et Hannah Arendt*, Paris, CNRS éditions, 2019, 378 pages
- Claude Thérien et Suzanne Foisy (dir.), *Temporalités esthétiques et artistiques*, Rennes, Presses Universitaires de Rennes, 2019, 190 pages
- Antony Vigneault, Yves Couture et Lawrence Olivier (dir.), *Penser sans absolu. Douze essais sur le nihilisme*, Québec, Presses de l'Université Laval, 2020, 300 pages
- Isabelle Aubert, Élodie Djordjevic, Gilles Marmasse (dir.), *La pensée et les normes : Hommage à Jean-François Kervégan*, Paris, Éditions de la Sorbonne, 361 pages
- Michel Boileau, *La vie... Quel mode d'emploi?*, Québec, Crescendo!, 2021, 331 pages
- Franz Brentano, *Essais et conférences. Tome II. La philosophie et ses ramifications*. Paris, Vrin, Collection Textes philosophiques, 2021, 349 pages.
- Aurélien Dijan, *Husserl et l'horizon comme problème. Une contribution à l'histoire de la phénoménologie*. Villeneuve d'Ascq, Septentrion, Collection philosophie, 289 pages.
- Pierre Fasula, *L'homme du possible : Robert Musil et la question de la vie juste*, France, Vrin, Collection du présent, 2021, 186 pages
- Jean-Baptiste Fournier, *Carnap et la question transcendantale*, Paris, Vrin, 2021, 326 pages
- Marco Jean, *La philosophie aujourd'hui : un plaidoyer*, Montréal, Nota Bene, 2021, 170 pages
- Olivier Massin et Kevin Mulligan, *Décrire. La psychologie de Franz Brentano*. Paris, Vrin, 2021, 326 pages
- Francesca Poggiolesi et Pierre Wagner, *Précis de philosophie de la logique et des mathématiques. Vol. 1 : Philosophie de la logique*. Paris, Éditions de la Sorbonne, 2021, 479 pages.
- Massimiliano Traversino Di Cristo, « Sur les épaules des géants » : éthique, théologie, philosophie dans *Divus Thomas*, Anno 122 – 2019 – septembre-décembre, Bologne, 2021, 383 pages