

L'équipe de la revue *Ithaque* tient à remercier les professeur(e)s et doctorant(e)s qui ont accepté de former de manière anonyme son comité de lecture pour le numéro courant.

Nous remercions aussi nos partenaires :

- **L'Association des étudiants de philosophie de l'Université de Montréal (ADÉPUM)**
- **Le Département de philosophie de l'Université de Montréal**
- **La Société de philosophie du Québec (SPQ)**



Revue Ithaque

www.revueithaque.org

Département de philosophie

revue.ithaque@gmail.com

Université de Montréal

ISSN 1703-1001

C.P. 6128, succursale Centre-ville

Montréal, Québec, H3C 3J7

Dépôt légal – Bibliothèque et Archives nationales du Québec (2023)

Dépôt légal – Bibliothèque et Archives Canada (2023)

Ithaque est une revue semestrielle publiée par la Société philosophique Ithaque, sous licence Creative Commons : Attribution – Pas d'utilisation commerciale – Partage à l'identique.



Imprimé par Le Cäius du livre inc. (Montréal).

Ithaque

Revue de philosophie de l'Université de Montréal

Direction

Laurent Lafrenière

Savannah-Lou Cochran-Mavrikakis

Victor Tremblay-Baillargeon

Comité de rédaction

Jules Casset-Tostivint

Arnaud Dufour

Amenan Innocente Kouamé

Nicolas Lacroix

Charles Massicotte

Sophie Marchand

Angela Peraza

Alexandre Petitclerc

Félix Tremblay

Webmestre

Aida Rezaei

Mise en page

Arthur Lacomme

Correction

Jules Casset-Tostivint

Savannah-Lou Cochran-Mavrikakis

Laurent Lafrenière

Angela Peraza

Félix Tremblay

Victor Tremblay-Baillargeon

Table des matières

Recherches et réflexions

- 1** Perception musicale et plaisir esthétique au siècle des Lumières
Thierry Côté
- 25** Injustice testimoniale systématique sans préjugé identitaire : rendre compte des effets de la neuronormativité dans les échanges testimoniaux grâce aux préjugés indirectement identitaires
Adrielle Pelchat-Rochette
- 53** Causes et pérennité du racisme environnemental au prisme du phénomène de la réification de l'environnement
Emilien Naval
- 81** Nature et abolitionnisme chez Henry David Thoreau
Olivier Provencher

Compte rendu

- 111** Compte-rendu de « Épistémologie et psychologie de la foi dans la scolastique : 1250 – 1350 »
Étienne Pronovost

Perception musicale et plaisir esthétique au siècle des Lumières

Thierry Côté*

Résumé

Cet article interroge les fondements théoriques de l'expérience musicale chez quatre penseurs des Lumières : Condillac, Rousseau, Chabanon, et Smith. On dégage d'abord les opérations qui, selon Condillac, permettent au spectateur d'actualiser les imitations visées par le musicien. Ce « régime empiriste de l'écoute » envisage l'expérience musicale dans une dualité entre plaisirs sensibles de pure « jouissance » et plaisirs d'imagination intellectualisés. Rousseau cherche à sortir de ce dualisme, en fondant l'émotion musicale dans une théorie de la communication primitive et dans une anthropologie de la pitié. L'effort de Chabanon pour rompre avec la conception imitative de la musique s'accompagne d'un retour du primat de la « jouissance » et d'une nouvelle forme de sensualisme musical. Adam Smith est le premier philosophe à dégager la musique du schéma mimétique sans renoncer à traiter l'écoute musicale comme une opération proprement intellectuelle.

Introduction

La musique, dont Diderot disait qu'elle était « le plus violent des beaux-arts¹ » et dont Kant écrira encore qu'elle est « plutôt jouissance que culture² », présente une forme d'inquiétante étrangeté pour la pensée esthétique du XVIII^e siècle. D'une part, ses effets ne se

* L'auteur est docteur en philosophie de l'Université de Montréal et enseigne la philosophie au Cégep Gérard-Gratton.

¹ Herbert Dieckmann, Jacques Proust et Jean Varloot, dir., *Œuvres complètes de Denis Diderot* (Paris : Hermann, 1975), IV : 100 (Désormais DPV).

² Emmanuel Kant, *Critique de la faculté de juger* (Paris : Vrin, 1968), 155.

prêtent qu'assez mal à une analyse en termes d'*imitation de la nature* (ce qui n'empêche pas les théories de l'imitation musicale de se multiplier, en partie par une sorte de démon de l'analogie avec les autres arts³). D'autre part, les effets de la musique paraissent reposer plus directement que ceux d'aucun art sur l'excitation sensible des passions, procédant d'une causalité physiologique. Or, la puissance d'affectation d'un corps sur un corps ne permet généralement pas de fonder un *bel art*. En l'absence d'une valeur cognitive et éthique clairement identifiée, la musique risque de ne pas pouvoir se hisser à un rang que, pourtant, on ne songe pas à lui refuser. Une stratégie courante consiste alors à postuler que les effets musicaux procèdent du travail intellectuel de reconnaissance et d'interprétation d'un objet musical situé *au-delà des sons*. En même temps, la faible détermination du signe musical, autrement dit, l'indigence de ses propriétés mimétiques intrinsèques, n'échappe pas aux observateurs et fait l'objet d'études de plus en plus précises⁴. Dans la *Lettre à Mlle de la Chaux*, Diderot formule très clairement le dilemme esthétique qui se pose alors aux théoriciens des effets musicaux :

Comment se fait-il donc que des trois arts imitateurs de la nature celui dont l'expression est la plus arbitraire et la moins précise parle le plus fortement à l'âme ? Serait-ce qu'en montrant moins fortement les objets il laisse plus de carrière à notre imagination, ou qu'ayant besoin de secousses pour être émus la musique est plus propre que la

³ En France, deux textes influents, les *Réflexions critiques sur la poésie et la peinture* de l'abbé Dubos (première édition en 1719) et *Les Beaux-Arts réduits à un même principe* de Charles Batteux (1746), déployaient un effort semblable pour analyser la musique comme imitation de la belle nature. Certains ont pu soutenir que ce type de démarche avait conduit : 1) À négliger la logique propre de la musique fondamentalement non mimétique et 2) À retarder l'accession de la musique instrumentale au statut d'art autonome, voire « absolu » qu'a fini par lui conférer le romantisme allemand. Voir notamment John Neubauer, *The Emancipation of Music from Language: Departure from Mimesis in Eighteenth-Century Aesthetics* (New Haven: Yale University Press, 1986).

⁴ Voir par exemple Pascal Boyé, *L'expression musicale mise au rang des chimères* (Amsterdam : Esprit, 1779).

peinture et la poésie à produire en nous cet effet tumultueux⁵ ?

Est-ce l'indétermination fructueuse du signe musical, ou la puissance matérielle des vibrations acoustiques, qui explique l'empire particulier de la musique sur les auditeurs ? C'est à la fois sur la construction, puis sur la sortie de ce dilemme esthétique, que nous souhaitons nous pencher ici. Conçu comme un parcours à travers plusieurs grandes pensées philosophiques de la musique dans la seconde moitié du XVIII^e siècle (chez Condillac, Rousseau, Chabanon, Smith), cet essai propose d'aborder les questions suivantes : 1) À partir de quel cadre anthropologique ces philosophes comprennent-ils l'aventure perceptive qui se joue dans l'expérience musicale ? 2) Dans quelle mesure la musique occupe-t-elle une place particulière parmi les beaux-arts, précisément par sa manière de *solliciter notre humanité* ? 3) Comment s'élabore progressivement une conception du plaisir esthétique qui caractérise spécifiquement l'expérience musicale, par opposition aux autres expériences esthétiques ? À partir de remarques disséminées dans quelques textes de Condillac⁶, je tâcherai de reconstruire le régime de perception qui, jusqu'à Rousseau, comprend l'expérience musicale dans une opposition duelle entre plaisirs sensibles et plaisirs d'imagination, en distinguant systématiquement deux niveaux : le niveau de l'impression sensible, qui ne suppose que le fonctionnement ordinaire de l'organe de l'ouïe, et celui de des jugements perceptifs proprement dits, qui suppose un certain nombre d'opérations réalisées par l'entendement sur les impressions sonores. Dans un second temps, je montrerai comment Rousseau, cherchant à sortir de ce dualisme entre plaisirs sensibles et plaisirs d'imagination, critique aussi bien les tendances matérialistes de l'esthétique de son temps que l'abus d'effets d'illusion

⁵ DPV, IV : 207.

⁶ On se concentre généralement sur l'opposition entre Rameau et Rousseau. À mon avis, on peut tirer des résultats tout aussi fins et complets si l'on compare l'anthropologie musicale de Rousseau à celle de Condillac – un travail qui n'a jamais été mené à ce jour. Catherine Kintzler, par exemple, néglige les textes de Condillac dans sa somme magistrale : Catherine Kintzler, *Poétique de l'opéra français. De Corneille à Rousseau* (Paris : Minerve, 2006).

dans l'opéra français. Rousseau construit un autre sujet, proprement « éthique », de l'expérience musicale, en soutenant que l'émotion musicale se fonde dans la sensibilité morale et la pitié. J'examinerai ensuite comment Chabanon s'emploie à isoler les opérations de l'esprit qui caractérisent le plaisir proprement musical et, ce faisant, écarte les plaisirs d'imagination, au profit d'une anthropologie sensualiste de l'instinct musical. Enfin, je montrerai que Smith est le premier penseur qui dépasse l'alternative entre plaisir sensible pris aux sons, et plaisir intellectuel pris à l'imitation, en soutenant que l'expérience des grands systèmes sonores que sont les œuvres musicales constitue en elle-même une expérience hautement intellectuelle, bien qu'abstraite.

1. Le régime empiriste de la perception musicale

Dans *Musique et philosophie à l'âge classique*, André Charrak souligne la solidarité entre les théories classiques de l'imitation musicale et une certaine anthropologie philosophique fondée sur la notion de faculté :

Les effets de la musique, imputables à une imitation réussie, correspondent ainsi à un certain usage de nos facultés [...] Ils unifient la pensée de l'auditeur, c'est-à-dire qu'ils occupent toute son attention à l'expression d'une signification simple, colorée d'une affection bien déterminée [...] Il nous faut ici montrer que cet usage des facultés définit au préalable l'imitation, de sorte qu'il s'avère inadéquat de se demander, dans une perspective vraiment classique, si la musique est capable de copier quelque objet⁷.

Cette remarque indique bien que, si l'on veut comprendre ce que le XVIII^e siècle entend par « imitation musicale de la nature », on ne peut se contenter de détailler les propriétés expressives des constituants formels et de dénombrer les objets naturels qui peuvent être représentés par la musique. Il faut aussi dans un second temps circonscrire l'ensemble des facultés que l'expérience musicale met en jeu, par l'action desquelles l'objet de la musique est constitué dans

⁷ André Charrak, *Musique et philosophie à l'âge classique* (Paris : PUF, 1998), 81.

l'expérience sonore, ainsi qu'un ensemble d'actes de la sensibilité qui sont mobilisés dans l'écoute musicale, pour une participation à la fois cognitive et affective au procès de sens. Autrement dit, plutôt que de chercher à savoir s'il est pertinent ou non de soumettre la musique à la catégorie d'*imitation* – démarche qui conduit trop souvent les commentateurs à critiquer rétrospectivement la théorie classique de l'imitation à partir d'approches formalistes ultérieures⁸ – il paraît pertinent de se demander, en suivant l'intuition d'André Charrak, non seulement quel *sujet musical*, mais aussi *quelle expérience type* de la musique est proposée dans les traités esthétiques du XVIII^e siècle.

C'est vers Condillac et vers la théorie sensualiste de la perception qu'on doit se tourner, si l'on veut ressaisir le régime de perception de la musique qui domine en France au milieu du XVIII^e siècle. À la suite de Locke, Condillac estime que l'ensemble des idées formées par l'esprit trouve sa source dans les matériaux élémentaires fournis par les sensations. C'est en réfléchissant sur ces sensations et en les liant les unes aux autres que nous formons des idées dites *complexes*. La distinction entre les idées simples, formées de qualités sensibles indécomposables (par exemple : le doux, le bleu, l'aigu, l'amer, le chaud), et les idées complexes, formées par association entre et réflexion sur ces dernières, structure également le régime empiriste de la perception musicale. D'un côté, la dimension purement sensible de l'expérience musicale, celle qui exclut toute forme de réflexion sur les sensations sonores, s'apparente à une augmentation du sentiment de soi par assimilation du sujet à la sensation :

Lorsque son oreille sera frappée, elle deviendra la sensation qu'elle éprouvera. Elle sera comme l'écho dont Ovide dit : *sonus est qui vivit in illa* ; c'est le son qui vit en elle. Ainsi nous la transformerons, à notre gré, en un bruit, un son, une symphonie : car elle ne soupçonne pas qu'il existe autre chose qu'elle. L'ouïe ne lui donne l'idée d'aucun objet, situé à une certaine distance. La proximité, ou l'éloignement des corps sonores ne produit à son égard

⁸ C'est notamment le cas de John Neubauer.

qu'un son plus fort ou plus faible : elle en sent seulement plus ou moins son existence⁹.

Cette description de l'expérience sonore primitive de la « statue sensible », cet être de fiction imaginé au début du *Traité des sensations* par Condillac, et dont l'esprit serait entièrement vierge d'idées, relève d'une expérience de pensée et ne correspond à aucune expérience musicale réelle. Elle permet néanmoins de distinguer deux niveaux dans l'expérience musicale concrète, celui de la simple *action* (mécanique) *des sons sur l'oreille*, du niveau de perception caractérisée par la *réaction de l'imagination sur le sens* de l'ouïe, souvent favorisé par l'association d'un texte à la musique :

Les sentiments que nous éprouvons (en écoutant la musique instrumentale) naissent uniquement de l'action des sons sur l'oreille. Mais les sentiments de l'âme sont ordinairement si faibles, quand l'imagination ne réagit pas elle-même sur les sens, qu'on ne devrait pas être surpris que notre musique ne produisît pas des effets aussi surprenants que celle des anciens¹⁰.

L'imagination ici n'est pas à comprendre comme la faculté de produire des images mentales, mais comme une opération de l'esprit qui retrace une idée à l'occasion d'une autre idée à laquelle elle est liée (« elle a lieu quand une perception, par la seule force de la liaison que l'attention a mise entre elle et un objet, se retrace à la vue de cet objet¹¹ »). Autrement dit, l'imagination actualise les sensations en tant qu'elles sont des signes d'autres perceptions. C'est elle qui constitue réellement les sons comme des signes, réalisant les idées musicales en tant qu'idées complexes, enveloppant une pluralité de perceptions liées les unes aux autres. Ceci vaut particulièrement pour le spectateur d'opéra, mais également en général pour tout auditeur de musique¹² :

⁹ Étienne Bonnot de Condillac, *Traité des sensations* (Paris : Arthème Fayard, 1984), 55.

¹⁰ Étienne Bonnot de Condillac, *Essai sur l'origine des connaissances humaines* (Paris : Vrin, 2018), 231.

¹¹ Condillac, *Essai*, 90.

¹² Il convient de garder à l'esprit : 1) que l'opéra est le genre musical privilégié au XVIII^e siècle alors que la musique instrumentale est peu

6

les idées musicales sont des idées complexes qui n'enveloppent jamais la perception sonore indépendamment d'un ensemble de jugements qui la rapportent à d'autres idées, à son objet, à sa source, à son contexte.

Les deux objets d'imitation musicale reconnus par la plupart des auteurs à l'époque de Condillac sont : 1) les accents et les modulations de la voix passionnée¹³ simulés par la mélodie, tant instrumentale que vocale, de manière à produire l'impression d'une *langue fictive* ; 2) les bruits réels ou imaginaires produits par les objets inanimés, souvent simulés par des morceaux « symphoniques » (c'est-à-dire instrumentaux). On peut citer deux exemples paradigmatiques de ce type d'imitation, généralement analysés par les commentateurs (comme Dubos et Smith) : la tempête imitée à l'acte IV de l'opéra *Alcyone* de Marin Marais et l'ombre d'Ardan sortant d'un tombeau à l'acte II d'*Amadis* de Lully. Dans chaque cas, l'auditeur contribue, pour son plaisir propre, à l'interprétation active du signe sonore. De tels « plaisirs d'imitation » ne sont donc pas accessibles à un être qui, à l'instar de la statue sensible imaginée dans le *Traité des sensations*, serait réduit à la sensibilité physique :

Il y a dans la musique des plaisirs d'imitation, lorsqu'elle imite le chant des oiseaux, le tonnerre, les tempêtes, nos soupirs, nos plaintes, nos cris de joie ; et que, par sa mesure, elle invite notre corps à prendre les attitudes et les mouvements des différentes passions. Notre statue n'est pas faite pour ces sortes de plaisirs ; parce qu'ils supposent des jugements et des habitudes dont elle n'est point capable. Mais indépendamment de cette imitation, la

considérée sur le plan philosophique, précisément en raison de ses défauts mimétiques ; 2) que le régime d'analyse de la musique instrumentale (comme art d'imitation) et de l'expérience esthétique qu'elle entraîne (figurative et sémiotique) demeure pour l'essentiel calqué sur les réflexes cognitifs mobilisés à l'opéra.

¹³ « Ainsi que le peintre imite les traits et les couleurs de la nature, de même le musicien imite les tons, les accents, les soupirs, les inflexions de voix, enfin tous ces sons, à l'aide desquels la nature même exprime ses sentiments et ses passions » Jean Baptiste Dubos, *Réflexions critiques sur la poésie et la peinture*, 444.

musique transmet au cerveau des impressions qui passent dans tout le corps, et qui y produisent des émotions où notre statue ne peut manquer de trouver du plaisir ou de la peine¹⁴.

L'expérience *cultivée* de la musique, soit celle qui ne se contente pas de jouir du sentiment accru de soi-même à travers les sons, mais se montre capable d'interpréter la musique comme une *imitation*, le son comme un signe, suppose deux prédispositions subjectives : elle suppose d'abord, au-delà des capacités sensibles, la maîtrise des opérations de l'entendement – ce dernier étant défini comme « la collection ou la combinaison des opérations de l'âme¹⁵ ». Elle suppose ensuite un corpus de connaissances et d'idées acquises en comparaison desquelles les impressions musicales prendront sens. Ainsi, il est nécessaire de connaître la prosodie française, pour goûter la mélodie à l'opéra français, tout comme il est nécessaire d'avoir une certaine idée des bruits naturels, pour reconnaître l'imitation d'une tempête. Le processus de *reconnaissance* est lui-même à la source d'un plaisir cultivé qui s'oppose au plaisir inculte de l'impression sonore en s'exerçant sur ce qu'il faut bien appeler des *fictiones sonores*. L'illusion sonore est elle-même vécue comme une jouissance de culture. Le spectateur d'opéra, note Rousseau, « ne cherche qu'à se prêter à des fictions dont il tire tout son plaisir¹⁶ ». Ajoutons que ce jeu des fictions musicales est un jeu à quitte ou double : « dans les moments où la musique ne détruit pas l'illusion, elle fait une impression bien plus grande¹⁷ ». On peut d'ailleurs définir un régime proprement empiriste de la fiction ou de l'illusion musicale, en mobilisant le texte condillacien. Au § 11 de l'*Essai*, Condillac avance la distinction suivante : « Il y a donc trois choses à distinguer dans nos sensations :

¹⁴ Condillac, *Traité*, 57, note 16.

¹⁵ « Apercevoir et avoir conscience, donner son attention, reconnaître, imaginer, se ressouvenir, réfléchir, distinguer ses idées, les abstraire, les comparer, les composer, les décomposer, les analyser, affirmer, nier, juger, raisonner, concevoir : voilà l'entendement ». Condillac, *Essai*, 120-121.

¹⁶ Jean-Jacques Rousseau, « Opéra », *Dictionnaire de musique, Œuvres complètes*, ed. Bernard Gagnebin et Marcel Raymond (Paris : Gallimard, 1959-1995 [désormais OC]), V, 957.

¹⁷ Condillac, *Essai*, 240.

1° La perception que nous en éprouvons. 2° Le rapport que nous en faisons à quelque chose hors de nous. 3° Le jugement que ce que nous rapportons aux choses leur appartient en effet¹⁸ ». L'erreur, ajoute-t-il, est une propriété du jugement d'appartenance et non de la sensation comme telle. Référent l'imitation musicale à la « nature », c'est revendiquer pour le domaine de l'expérience musicale une subversion de l'attitude sceptique empiriste : il s'agit d'admettre d'emblée que les perceptions sonores ont un corrélat objectif (fictif), que les sons dénotent le monde, pour ensuite seulement s'intéresser à la configuration sensible qui prend en charge ce rapport postulé. Dans cette mesure, le sujet classique de l'illusion musicale est une espèce d'antiphilosophie empiriste, dont l'esprit est systématiquement occupé à rapporter les sons et les passions aux réalités poétiques fictives dont ils sont les indices. Toutefois, si l'illusion suppose bien une sorte de suspension du scepticisme, elle n'est pas non plus le résultat artificiel d'un acte purement cognitif : elle a toujours son fondement dans des contiguïtés et des affinités sensibles, au gré desquelles l'imagination peut « réagir », se laisser porter, en vertu du principe de liaison des idées.

2. Rousseau : une anthropologie musicale de la pitié

En dépit d'une certaine continuité thématique apparente (préservation du vocabulaire de l'imitation, privilège accordé à l'opéra), Rousseau présente une conception de l'expérience musicale bien distincte de celle de l'auteur du *Traité des sensations*¹⁹. Quoiqu'il en thématise la hiérarchie, tout indique que Condillac conçoit l'opéra comme un espace où les types de plaisir (sensible et intelligible / harmonique et mélodique) s'articulent et se conjuguent, dans un spectacle total qui consacre l'accord de l'intellectualisme et

¹⁸ Condillac, *Essai*, 76.

¹⁹ L'admiration de Condillac pour Rameau, qui défend une conception matérialiste du plaisir musical, est ici à prendre en compte (par opposition à la rivalité Rousseau / Rameau). Sur les liens entre Condillac et Rameau, voir Thomas Christensen, *Rameau and Musical Thought in the Enlightenment* (Cambridge : Cambridge University Press, 1993).

du sensualisme²⁰ ». Or, pour l'auteur des articles de musique de l'*Encyclopédie*, le principe de l'émotion musicale n'est ni dans l'excitation sensible des fibres de l'oreille, ni dans les opérations de l'entendement sur les sensations qui permettraient la reconnaissance intellectuelle d'un objet imité. La croisade contre ce que Rousseau perçoit comme les conséquences esthétiques du matérialisme²¹ est menée notamment au chapitre XV de l'*Essai sur l'origine des langues* : « Tant qu'on ne voudra considérer les sons que par l'ébranlement qu'ils excitent dans nos nerfs, on n'aura point les vrais principes de la musique et de son pouvoir sur les cœurs », lance-t-il contre Rameau, avant d'ajouter : « Les sons dans la mélodie n'agissent pas seulement sur nous comme sons, mais comme signes de nos affections, de nos sentiments ; c'est ainsi qu'ils excitent en nous les mouvements qu'ils expriment et dont nous y reconnaissons l'image²² ». On pourrait croire à une simple reprise de la distinction condillacienne entre plaisir sensible et plaisir d'imitation. Il n'en est rien, car le concept rousseauiste d'imitation diffère sensiblement du concept condillacien d'imitation musicale, tant du point de vue de la structure que de l'interprétation des signes musicaux. Tout en conservant le vocabulaire de l'« imitation », Rousseau « rompt avec le modèle de la représentation, qui suppose la médiation d'une idée entre le représentant et le représenté, au profit d'un modèle plus proche de celui de l'expression, qui suppose une continuité entre l'exprimant et l'exprimé²³ ». La musique est moins la réplique sonore d'une idée ou d'un modèle que l'expression quasi-transparente du sentiment intérieur. Le privilège de la musique sur les autres arts réside dans son

²⁰ Nous reprenons ici l'expression employée par Catherine Kintzler au sujet de l'esthétique classique de l'opéra français. Voir Catherine Kintzler, *Jean-Philippe Rameau. Splendeur et naufrage de l'esthétique du plaisir à l'âge classique* (Paris : Minerve, 1988), 13.

²¹ « Dans ce siècle où l'on s'efforce de matérialiser toutes les opérations de l'âme et d'ôter toute moralité aux sentiments humains, je suis trompé si la nouvelle philosophie ne devient aussi funeste au bon goût qu'à la vertu » (OC, V : 419). Ce thème est particulièrement développé par Catherine Kintzler, qui interprète la pensée musicale de Rousseau une « contre-esthétique de l'immatérialité ». Voir Catherine Kintzler, *Poétique de l'opéra français. De Corneille à Ronsseau* (Paris : Minerve, 2006), 360 et sq.

²² OC, V : 417.

²³ Violane Anger, *Sonate, que me veux-tu ?* (Lyon : ENS éditions, 2016), 43.

rapport immédiat avec les sentiments et l'intériorité subjective, dont elle constitue l'expression et le témoignage directs pour autrui. La mélodie *signifie* l'intériorité psychique (= les « mouvements ») selon au moins deux modes : 1) Selon le mode *iconique* (comme semblent en témoigner les passages qui la comparent au dessin : « la mélodie fait précisément dans la musique ce que fait le dessin dans la peinture²⁴ ») 2) Selon le mode *indexical*, comme une manifestation externe de la puissance causale de l'émotion d'autrui (ce dont témoignent les passages de l'*Essai* sur les rapports entre musique et *pitié* : « sitôt que des signes vocaux frappent votre oreille, ils vous *annoncent* un être semblable à vous [...] et l'on ne peut entendre ni chant ni symphonie sans se dire à l'instant : un autre être sensible est ici²⁵ » ? Du point de vue de l'éthique et de l'esthétique rousseauiste de la pitié, le langage musical immédiat des accents et des tons est incomparablement plus puissant, car plus proche de la langue primitive passionnée, que le discours théâtral articulé, lui-même dérivé et abstrait par rapport à la passion qu'il exprime. Ce dernier n'est capable de susciter qu'une identification médiate du spectateur avec les sentiments du personnage, tandis que la musique est créditée de tous les effets moraux déficients dans l'expérience théâtrale ou picturale (« l'une intéresse plus que l'autre précisément parce qu'elle rapproche plus l'homme de l'homme²⁶ »). Surtout, les « effets moraux » de la mélodie ne se comprennent pas sans postuler l'activation d'une disposition primitive chez l'auditeur : la pitié²⁷. Autrement dit, la musique est, par essence, mélodique et mimétique, mais l'imitation mélodique des

²⁴ OC, V : 413.

²⁵ OC, V : 421.

²⁶ OC, V : 421.

²⁷ La pitié est, avec l'amour de soi, l'une des deux passions primitives que Rousseau prête à l'homme naturel. C'est également une des notions centrales de l'esthétique classique héritée d'Aristote (c'est par la terreur et la pitié qu'opère la *catharsis*, ou purgation des passions). « La pitié est un sentiment naturel, qui, modérant dans chaque individu l'activité de l'amour de soi-même, concourt à la conservation mutuelle de toute l'espèce. C'est elle qui nous porte sans réflexion au secours de ceux que nous voyons souffrir ; c'est elle qui, dans l'état de nature, tient lieu de lois, de mœurs, et de vertu, avec cet avantage que nul n'est tenté de désobéir à sa douce voix ». Elle « nous inspire une répugnance naturelle à voir périr ou souffrir tout être sensible et principalement nos semblables » (Jean-Jacques Rousseau, OC, III : 126).

mouvements du cœur ne fait pas l'objet d'une interprétation par comparaison et réflexion ; l'interprétation de la mélodie comme signe de passion est une opération préréflexive²⁸ liée à une disposition humaine fondamentale. Pour Condillac, l'imagination du spectateur a la charge explicite de suppléer l'écart entre l'imitation sonore et son modèle (le chant et la déclamation naturelle, les sons instrumentaux et les bruits naturels) moyennant la conservation de proportions élémentaires ; autrement dit, c'est la réflexion qui fait fonctionner le son comme signe, et réalise la fiction sonore. Il n'y a alors pas de différence foncière entre le signe musical et le signe linguistique, et la musique est, essentiellement, un théâtre. Pour Rousseau, au contraire, le travail de la réflexion n'est qu'un supplément inessentiel et caduque en musique. Il fait de l'opéra français un genre ambigu²⁹, fondé sur une série de conventions qui ont fini par assécher la puissance naturelle du chant. La conception rousseauiste de l'imitation musicale est donc tributaire d'une anthropologie philosophique tout à fait distincte de celle de Condillac : elle active en priorité des facultés distinctes, et suppose la construction philosophique d'un autre sujet.

3. Une anthropologie de l'instinct musical : Chabanon

A l'opposé de la démarche rousseauiste, on trouve celle d'auteurs comme Pascal Boyé et M. P. G. de Chabanon qui, au nom d'une certaine forme de sensualisme, critiquent la notion d'imitation musicale et proposent ce qu'on pourrait appeler une *anthropologie de l'instinct musical*. À partir des années 1770, le persiflage contre la théorie de l'imitation et contre la musique imitative devient fréquent en France et en Angleterre. On raille non seulement le ridicule d'une musique qui sacrifie la logique intrinsèque de son développement au profit d'une peinture servile des bruits naturels et d'un assujettissement délétère au texte poétique, mais également l'attitude d'un spectateur scrupuleux et naïf, soucieux d'identifier toujours ce

²⁸ Sur la question de savoir si la pitié suppose ou précède la réflexion, voir Charles Porset, « L'inquiétante étrangeté de l'Essai sur l'origine des langues », dans *Studies on Voltaire and the Eighteenth Century* (CLIV, 1776) : 1715-1758, Oxford, Voltaire Foundation, 1976.

²⁹ Voir l'article *Opéra* du *Dictionnaire de musique* ; Jean-Jacques Rousseau, OC, V : 953.

dont la musique est l'image, parce qu'il est incapable de la goûter en elle-même. Ainsi, dans *L'expression musicale mise au rang des chimères*, opuscule paru en 1779, Pascal Boyé raille la doctrine de l'imitation musicale des paroles et soutient que le plaisir musical est une affaire de pure sensation :

L'objet de la musique est de nous plaire physiquement, sans que l'esprit se mette en peine de lui chercher d'inutiles comparaisons. On doit la regarder absolument comme un plaisir des sens et non de l'intelligence. Tant qu'on s'efforcera d'attribuer à un principe moral la cause des impressions qu'elle nous fait éprouver, on ne fera que s'égarer dans un labyrinthe d'extravagances : en vain y cherchera-t-on la musique, elle se dérobera sans cesse aux efforts de notre raison ; mais quand on conviendra qu'un concert est pour l'ouïe, ce qu'un festin est pour le goût, ce que les parfums sont pour l'odorat, et ce qu'un feu d'artifice est pour les yeux ; alors on pourra se flatter d'adopter le système de la vérité, et par conséquent le seul qui convienne au principe des sensations musicales³⁰.

Ce type d'intervention est caractéristique de l'impuissance des auteurs français des années 1770-80 à pousser la critique de l'imitation au-delà d'une célébration des effets matériels de la musique. C'est également ce qui se passe chez Chabanon, à qui l'on peut néanmoins reconnaître plusieurs mérites. Le titre de son premier ouvrage (*Observations sur la musique, et principalement sur la métaphysique de cet art* (1779)) manifestait déjà la volonté d'aborder la musique du point de vue de son essence ; celui de son maître livre, *De la musique considérée en elle-même et dans ses rapports avec les autres arts* (1785), « un ouvrage de philosophie fait à l'occasion de la musique³¹ », dira l'auteur, annonce également le projet exprimé en préface, celui de réduire la musique à son « squelette », autrement dit, d'éliminer toutes les idées accessoires

³⁰ Pascal Boyé, *L'expression musicale mise au rang des chimères* (Amsterdam : Esprit, 1779), 23-24.

³¹ Michel Paul Guy de Chabanon, *De la musique considérée en elle-même et dans ses rapports avec la parole, les langues, la poésie et le théâtre* (Genève : Slatkine Reprints, 1967), 7.

qui lui sont généralement associées³². Dans un geste radical, Chabanon soustrait l'univers des sons musicaux au régime de la signification linguistique et pose que la musique ne déploie pas essentiellement une logique sémantique : elle ne s'adresse qu'à la sensation : « La musique est l'art des sons. Un son musical ne porte avec soi aucune signification ; il ne dit rien à l'esprit, il n'existe que pour l'oreille³³ ». L'erreur des théoriciens, de Dubos à Rousseau, est d'avoir pris certains traits accessoires de la musique pour ses caractéristiques essentielles, certaines possibilités offertes par la musique (ainsi l'imitation) pour sa fonction essentielle ou la condition de son succès. C'est ensuite d'avoir tenu certaines opérations de l'esprit (notamment toutes les opérations de comparaisons intellectuelles entre les sons et leur modèle naturel) pour principes du plaisir musical, alors qu'elles ne définissent pas les agréments essentiels et fondamentaux de la musique, qui relèvent de l'instinct et des sens. De même que l'imitation de la nature n'est pas le fait des propriétés intrinsèques des ressources musicales, mais plutôt un résultat *a posteriori*, relativement arbitraire, un *effet d'imitation dans l'expérience totale de l'opéra ou de la musique*, de même l'imagination et la réflexion ne peuvent pas être considérées comme les facultés maîtresses dans l'expérience musicale. Chabanon souhaite écarter l'erreur « métaphysique » de l'imitation en vue de finalités pratiques : il s'agit d'émanciper la musique du dogme imitatif, considéré comme un obstacle au déploiement autonome de la musique. Toutefois, l'entreprise essentiellement soustractive de Chabanon ne conduit pas à reformuler les principes anthropologiques du plaisir musical en des termes nouveaux et riches, puisqu'il s'agit au fond d'assumer une forme de sensualisme hédoniste et de revendiquer sans ambages une esthétique de la jouissance fondée sur un « instinct musical » universel :

La musique est pour l'ouïe, ce que sont pour chacun de nos sens, les objets qui les affectent agréablement. Pourquoi donc ne voulez-vous pas que l'oreille ait, ainsi

³² Chabanon, *De la musique*, 2.

³³ Chabanon, *De la musique*, 26.

que la vue et l'odorat, ses jouissances immédiates, ses sensations voluptueuses³⁴ ?

Cette réaffirmation du sensualisme témoigne bien de l'impasse dans laquelle se trouve plongée l'esthétique musicale en France dans les années 1780 : ou bien l'on enferme l'auditeur dans une forme de passivité sensible et l'on réduit l'expérience musicale à l'ordre de l'agrément physiologique, ou bien l'on encense des effets proprement *mimétiques* de la musique, ce qui conduit à négliger la logique propre des formes sonores, en ne les traitant que comme supports d'une activité représentative plus fondamentale (en assujettissant, autrement dit, la sémiotique musicale à la sémiotique linguistique ou picturale, et en refusant à la musique instrumentale le statut d'expérience proprement esthétique, sous prétexte qu'elle « ne parle que par pures sensations sans concept³⁵ »).

4. Smith et la notion de système : une sortie esthétique de l'impasse

Le problème qui se pose à l'esthétique musicale dans les années 1780 est donc le suivant : comment rendre compte de l'expérience musicale comme d'une expérience hautement cultivée et raffinée, capable de mobiliser les facultés supérieures du sujet, sans pour autant traiter les configurations sonores comme de simples supports pour une activité d'imagination qui ignore les lois internes de l'objet musical ? Il s'agit au fond de définir les modalités d'une appréhension intellectuelle du sonore comme tel. Un premier pas est franchi avec Kant, dans la mesure où ce dernier dégage pour la musique la notion de *forme* : ce qui compte, c'est l'agencement sonore, qui s'apparente à un jeu sur la forme, et non pas les idées prétendument exprimées par le musicien. Toutefois, il est frappant de constater que pour Kant, le fait d'entériner le caractère abstrait de la musique revient *de facto* à lui attribuer une valeur moindre sur l'échelle de la culture³⁶. Car

³⁴ Chabanon, *De la musique*, 50.

³⁵ Emmanuel Kant, *Critique*, 155.

³⁶ « La musique, pour Kant, n'est donc pas seulement le langage des affects mais également le langage de l'indicible. C'est même l'ensemble « structuré » de cette « indicible plénitude de pensées » qui fait le thème (Thema)

précisément, la musique « ne fait que jouer avec les sensations », contrairement à la poésie qui met en œuvre un jeu avec les concepts eux-mêmes. La classification des beaux-arts établie au paragraphe 53 de la *Critique de la faculté de juger* pose en effet la supériorité des arts figuratifs, dans la mesure où le libre jeu de sensations mis en œuvre par ces derniers est toujours « approprié à l'entendement³⁷ » :

En effet, bien que la musique ne parle que par pures sensations sans concept et par conséquent ne laisse point, comme la poésie, quelque chose à la réflexion, elle émeut cependant l'âme d'une manière plus diverse et, quoique passagèrement, plus intime ; il est vrai toutefois qu'elle est plutôt jouissance que culture (le jeu de pensée qu'elle suscite par ailleurs n'est que l'effet d'une association pour ainsi dire mécanique) et jugée selon la raison elle possède moins de valeur que n'importe quel autre des beaux-arts³⁸.

La musique éveille des idées esthétiques, mais ces idées ne concernent pas l'accord sensation/concept, seulement la forme des sensations. Pour Kant aussi, l'expérience musicale est une expérience partiellement tronquée, une forme de contemplation coupée du travail de l'entendement. Elle ne peut donc intervenir comme témoignage de l'accord final des facultés entre elles. Nous ne souhaitons pas entrer en détail dans l'esthétique musicale kantienne, mais seulement noter que la classification kantienne de la musique dans le système des beaux-arts demeure tributaire d'une hiérarchie des facultés sensibles où l'ouïe, mal articulée à l'entendement, occupe une position secondaire. Par contraste Adam Smith semble être le premier penseur qui adopte un principe de hiérarchisation et de classification des beaux-arts susceptible d'accorder à la musique une place privilégiée. Pour l'auteur de la *Richesse des Nations* et de la *Théorie des*

constituant l'affect dominant dans un morceau de musique. L'autre versant de la médaille est évidemment que, puisque le « contenu » de la musique est l'indicible des affects, elle n'aura aucune valeur sur l'échelle culturelle ». Herman Parret, « Kant sur la musique », *Revue philosophique de Louvain*, Quatrième série 95, n° 1 (1997) : 25.

³⁷ Emmanuel Kant, *Critique*, 156.

³⁸ Emmanuel Kant, *Critique*, 155 (nous soulignons).

sentiments moraux, moins connu pour ses essais esthétiques, les produits de l'art sont des dispositifs qui « portent pour ainsi dire avec eux leur propre explication³⁹ » et dont nous prenons plaisir à élucider le fonctionnement. Les beaux-arts ne sont pas classés en fonction de leur capacité mimétique ou de leur affinité plus ou moins grande avec l'élément du concept, mais en fonction de l'autonomie relative du médium par rapport à l'objet représenté. Dans le cas des arts d'imitation (la sculpture et la peinture sont les deux arts considérés par Smith), leur valeur provient de « notre émerveillement de voir qu'un objet d'une certaine sorte en représente si bien un autre d'une sorte toute différente⁴⁰ ». Elle est donc fonction de l'« écart entre l'objet qui imite et l'objet imité⁴¹ ». Ainsi, la représentation picturale d'une figure complexe en trois dimensions, comme un drapé ou une chevelure, sur une toile en deux dimensions, possède-t-elle une plus grande valeur que la représentation du même objet en trois dimensions, par le sculpteur. Ce principe sanctionne la difficulté vaincue, mais surtout l'autonomie relative du dispositif esthétique par rapport à l'objet représenté : la peinture ajoute ses beautés propres à l'objet, le soumet à sa logique bidimensionnelle, tandis que la sculpture est pour l'essentiel astreinte à la reproduction d'une configuration plastique empruntée à l'objet tridimensionnel. Au fond, moins l'art est formellement soumis aux contraintes plastiques d'un objet externe, plus il prend de valeur *en tant qu'art*. Or, avec la musique, le principe passe à la limite, puisque la disparité entre les sons et les passions est non seulement très grande, mais elle est la plus grande qu'on puisse trouver entre un médium artistique et son référent objectif⁴². Il en découle : 1) Que la musique ne tire pas sa valeur de l'imitation bien que ses *effets d'imitation* apparaissent tout à fait extraordinaires à celui qui les aperçoit 2) Que la musique instrumentale se trouve projetée au sommet de la hiérarchie des

³⁹ Adam Smith, *L'imitation dans les arts et autres textes* (Paris : Vrin, 1997), 52.

⁴⁰ Adam Smith, *L'imitation*, 52.

⁴¹ Adam Smith, *L'imitation*, 50.

⁴² « Il n'y a pas, dans la nature, deux choses plus parfaitement disparates que les sons et les sentiments ; et aucun homme n'a le pouvoir d'arranger les uns d'une façon susceptible de leur conférer une quelconque ressemblance avec les autres ». Adam Smith, *L'imitation*, 70.

beaux-arts, dans la mesure où elle est affranchie des contraintes externes de l'objet représenté⁴³.

4.1. *Prestige des effets d'imitation en musique*

Contrairement aux autres médiums artistiques (les formes solides pour la sculpture, les couleurs et les formes planes pour la peinture), les sons n'ont aucune propriété figurative qui les rendrait capables de *suggérer* par eux-mêmes l'objet imité : « Sans l'aide de quelque autre art qui explique et interprète son sens, elle serait presque toujours inintelligible⁴⁴ », précise Adam Smith. Il n'y a donc pas d'imitation musicale proprement dite⁴⁵, mais seulement des effets d'imitation :

– Dans la musique dramatique, le son *devient* le signe de l'objet indiqué par le poème ou l'action scénique (le geste, la danse). Le signifiant musical est saturé *a posteriori* par la signification poétique ou scénographique.

– Dans la musique instrumentale, le son *devient* l'image de la passion qu'il a préalablement excitée chez le spectateur. La structure sonore déclenche en lui une disposition affective, dont il lui prête en retour la forme, de sorte qu'elle lui renvoie une image de ses propres affects⁴⁶.

⁴³ Le contenu, ou l'objet de la musique instrumentale, est un contenu purement interne : « Le motif d'une composition de musique instrumentale appartient à cette composition : le motif d'un poème ou d'un tableau n'en fait pas partie » ; ou encore : « la mélodie et l'harmonie de la musique instrumentale ne suggèrent clairement et distinctement rien qui soit différent de cette mélodie et de cette harmonie » Adam Smith, *L'imitation*, 78.

⁴⁴ Adam Smith, *L'imitation*, 66.

⁴⁵ Smith admet que la musique vocale est imitative, mais nous ne considérons ici que la musique instrumentale.

⁴⁶ Contrairement à Rousseau, qui est directement visé, Smith distingue les émotions dramatiques, qui sont sympathiques (elles supposent la représentation du semblable) des émotions musicales, qui sont « originales » et non mimétiques. « Quel qu'il soit, le sentiment que nous fait éprouver la musique instrumentale est original, et non sympathique : c'est notre propre gaieté, calme ou mélancolie, et non la disposition de quelqu'un d'autre, qui se réfléchit en nous ». Adam Smith, *L'imitation*, 68-69.

4.2. *L'autonomie du système sonore*

Mais Smith ne se contente pas, comme Chabanon, d'écarter les résidus irrationnels de l'ancienne théorie de l'imitation musicale. Il renverse le stigmate qui pèse encore chez Kant sur la musique instrumentale, en faisant de son caractère abstrait une force. La musique instrumentale est le seul art qui possède une beauté « propre », indépendante de toute imitation. Son caractère abstrait la libère des contraintes astreignantes de la représentation⁴⁷. Affranchie du monde objectif, elle ne tire sa valeur que de ses moyens propres : l'harmonie, le rythme et les sons⁴⁸. C'est l'agencement des sons en une configuration sensible rationnelle et complète – et qui plus est prévisible en vertu de la structuration tonale, du rythme et des formules répétitives de la pièce – qui produit du plaisir. La notion pertinente pour penser le plaisir musical n'est donc pas celle de représentation, mais plutôt celle de *système* :

Un concert de musique instrumentale [...] peut, sans suggérer aucun autre objet par l'imitation ou de quelque autre manière, occuper et pour ainsi dire emplir complètement la capacité de l'esprit, de telle sorte qu'il ne reste aucune partie de son attention libre de penser à autre chose. Dans la contemplation de cette variété considérable de sons agréables et mélodieux, arrangés et ordonnés dans leur coïncidence et dans leur succession dans un *système* aussi complet que régulier, l'esprit jouit en réalité non seulement d'un très grand plaisir sensuel, mais aussi d'un plaisir intellectuel fort élevé, peu différent de celui qui découle de la contemplation d'un grand système dans n'importe quelle autre science [...] La signification (de ce

⁴⁷ « Pourquoi faudrait-il embarrasser la mélodie ou l'harmonie ou gêner son mouvement et sa mesure en s'efforçant à une imitation que, sans l'accompagnement d'un autre art qui explique et interprète son sens, personne n'est susceptible de comprendre ? ». Adam Smith, *L'imitation*, 75.

⁴⁸ « La musique instrumentale [a une valeur intrinsèque et elle] peut produire des effets très considérables sans aucune imitation ». Adam Smith, *L'imitation*, 75-76.

genre de musique) peut être dite complète en elle-même, et ne requérir aucune interprétation⁴⁹.

On voit que Smith sort du dualisme qui distribue les effets musicaux entre, d'un côté, le simple plaisir des sens dans l'agencement harmonieux des sons et, de l'autre, le plaisir sérieux, intellectuel pris à l'imitation. Les structures sonores sont érigées en un objet digne de l'attention intellectuelle, qui porte alors sur des rapports intrinsèques à l'objet et non plus sur le rapport de l'objet à un référent quelconque. Cette contemplation du système présuppose l'usage de facultés comme la « mémoire » et la « faculté de prévision » :

Le plaisir de la musique [...] est égal, à chaque instant durant l'exécution, aux effets de tout ce dont nous pouvons nous souvenir et de tout ce que nous pouvons prévoir ; et lorsque le morceau se termine, à la somme et la combinaison des différentes parties de la composition⁵⁰.

L'étude philosophique de la musique instrumentale amène plus généralement Smith à renverser le rapport entre la valeur d'un art et sa capacité mimétique, et à concevoir le plaisir esthétique hors du cadre de l'imitation⁵¹.

Conclusion

La dignité philosophique et l'autonomie sémantique de la musique instrumentale ont fait l'objet d'une lente conquête théorique. De ce point de vue, la philosophie a été largement à la traîne de la pratique musicale réelle. Songeons par exemple qu'au moment où Kant publie

⁴⁹ Adam Smith, *L'imitation*, 77.

⁵⁰ Adam Smith, *L'imitation*, 77.

⁵¹ Le cas de Smith confirme l'intuition de Béatrice Durand-Sendrail qui se demande « si la théorie de la musique n'a pas joué un rôle de catalyseur dans l'évolution de la théorie esthétique » dans la mesure où « l'impossibilité de la faire entrer dans un cadre auquel elle ne pouvait pas se plier a obligé la théorie esthétique à concevoir un cadre différent dans lequel la spécificité de la musique ne serait plus brimée ». Béatrice Durand-Sendrail, *La musique de Diderot. Essai sur le hiéroglyphe musical* (Paris : Kimé, 1994), 178.

ses remarques partiellement suspicieuses sur la musique instrumentale dans la *Critique de la faculté de juger* (1790), Mozart a déjà composé l'ensemble de ses symphonies. Le cadre conceptuel de la *mimesis* a sans doute freiné le processus de reconnaissance de la musique instrumentale comme art à part entière. Il n'en demeure pas moins qu'une attitude courante qui consiste à reléguer les théories mimétiques de la musique dans une préhistoire irrationnelle de la théorie musicale manque son objet. Nous avons plutôt tâché de montrer comment l'imitation musicale prescrivait un certain régime de l'écoute, défini, chez les auteurs du XVIII^e siècle par l'activation de facultés spécifiques. On sait le rôle qu'a pu avoir la musique dans les pratiques d'invocation magique, et les pouvoir de suggestion que lui prêtent de nombreuses sociétés humaines anciennes ou contemporaines⁵². On connaît par ailleurs la thèse de Lévi-Strauss, qui a pu soutenir que la musique avait progressivement pris la place du mythe, dans les sociétés où la pensée scientifique tendait à réduire son importance⁵³. Le beau paradoxe de la pensée musicale des Lumières est peut-être d'avoir cherché à expliquer la puissance suggestive ou mythique de la musique dans les termes mêmes d'une philosophie rationaliste de la connaissance. En appelant à suspendre le travail associatif de l'imagination, qui conduit à interpréter la musique comme signe d'une réalité extra-musicale, au profit d'une attention rigoureuse à ce que Hanslick nommera les « formes sonores en mouvement⁵⁴ », le formalisme du XIX^e siècle fera entrer la musique dans l'ère de son désenchantement. Ce faisant, il aura le mérite d'obliger le spectateur à s'intéresser aux configurations sonores pour elles-mêmes et à se méfier d'une tendance à projeter sur le matériau musical des significations extrinsèques (notamment les sentiments et les images qu'elle suscite). Le régime mimétique de la perception musicale n'en conserve pas moins toute sa pertinence pour appréhender, entre autres, la musique à programme, les nouvelles pratiques de projection sonore ou encore la musique de films.

⁵² Voir à ce sujet Jules Combarieu, *La musique et la magie* (Paris : Picard, 1909).

⁵³ « Est-ce que dans notre société, la musique n'a pas pris en quelque sorte, le relais de la fonction mythique alors que vis-à-vis du mythe dans les sociétés sans écriture, sa fonction est plus modeste ? ». Claude Lévi-Strauss, *L'homme nu*. Mythologiques IV (Paris : Plon, 1971), 79.

⁵⁴ Eduard Hanslick, *Du beau dans la musique*, 49.

Bibliographie

- Alembert, Jean Le Rond d'Éléments de musique. Paris : Plan-de-la-tour, Éditions d'Aujourd'hui, 1984.
- Anger, Violaine. *Le sens de la musique*. Paris : Rue d'Ulm, 2005.
- Anger, Violaine. *Sonate, que me veux-tu ?*. Lyon : ENS éditions, 2016.
- Bailhache, Pierre. « La musique, une pratique cachée de l'arithmétique ». Dans *Studia Leibniziana, Actes du colloque L'actualité de Leibniz : les deux labyrinthes*. Cerisy, 15-22 juin 1995.
- Boyé, Pascal. *L'expression musicale mise au rang des chimères*. Amsterdam : Esprit, 1779.
- Chabanon, Michel. *De la musique considérée en elle-même et dans ses rapports avec la parole, les langues, la poésie et le théâtre*. Rééd. Genève : Slatkine Reprints, 1967.
- Charrak, André. *Musique et philosophie à l'âge classique*. Paris : PUF, 1998.
- Charrak, André. *Raison et perception. Fonder l'harmonie au XVIII^e siècle*. Paris : Vrin, 2001.
- Charrak, André. « Rousseau et la musique : passivité et activité dans l'agrément ». *Archives de Philosophie* 64, n° 2 (2001) : 325-342.
- Christensen, Thomas. *Rameau and Musical Thought in the Enlightenment*. Cambridge : Cambridge University Press, 1993.
- Combarieu, Jules. *La musique et la magie*. Paris : Picard, 1909.
- Condillac, Étienne Bonnot de. *Traité des sensations. Augmenté de l'extrait raisonnée du Traité des sensations*. Œuvres de Condillac. Paris : Arthème Fayard, 1984.
- Condillac, Étienne Bonnot de. *Essai sur l'origine des connaissances humaines*. Paris : Vrin, 2018.
- De Buzon, Frédéric. « Diderot, la perception des rapports : la musique prise entre réalisme et empirisme ». *Cahiers de philosophie de l'Université de Caen* 51 (2014).
- Dieckmann, Herbert, Proust, Jacques et Varloot, Jean dir. *Œuvres complètes de Denis Diderot IV*. Paris : Hermann, 1975.
- Dubos, Jean-Baptiste, *Réflexions critiques sur la poésie et la peinture*. Paris : Pierre-Jean Mariette, 1740.
- Durand-Sendrail, Béatrice. *La Musique de Diderot. Essai sur le hiéroglyphe musical*. Paris : Kimé, 1994.
- Goehr, Lydia. *The Imaginary Museum of Musical Works: An Essay in the Philosophy of Music*. Oxford : Clarendon Press, 1992.

- Hanslick, Eduard. *Du beau dans la musique. Essai de réforme de l'esthétique musicale*. Traduit par Charles Bannelier. Phénix Editions : Ivry-sur-Seine, 2005.
- Kant, Emmanuel. *Critique de la faculté de juger*. Traduit par Alexis Philonenko. Paris : Vrin, 1968.
- Kintzler, Catherine. *Jean-Philippe Rameau. Splendeur et naufrage de l'esthétique du plaisir à l'âge classique*. Paris : Minerve, 1988.
- Kintzler, Catherine. *Poétique de l'opéra français. De Corneille à Rousseau*. Paris : Minerve, 2006.
- Lévi-Strauss, Claude. *L'homme nu*. Mythologiques IV. Paris : Plon, 1971.
- Neubauer, John. *The Emancipation of Music from Language: Departure from Mimesis in Eighteenth-Century Aesthetics*. New Haven : Yale University Press. 1986.
- Parret, Herman. « Kant sur la musique ». *Revue philosophique de Louvain*. Quatrième série 95, n° 1 (1997).
- Porset, Charles. « L'inquiétante étrangeté de l'Essai sur l'origine des langues ». Dans *Studies on Voltaire and the Eighteenth Century*. CLIV (1776) : 1715-1758, Oxford, Voltaire Foundation, 1976.
- Rousseau, Jean-Jacques. *Œuvres complètes*. Édité par Bernard Gagnebin et Marcel Raymond. Bibliothèque de la Pléiade. Paris : Gallimard, 1959-1995.
- Smith, Adam. *L'imitation dans les arts et autres textes*. Paris : Vrin, 1997.
- Young, James O. « Was There a 'Great Divide' in Music ? ». *International Review of the Aesthetics and Sociology of Music* 46, n° 2 (2015) : 233-244.

Injustice testimoniale systématique sans préjugé identitaire : rendre compte des effets de la neuronormativité dans les échanges testimoniaux grâce aux préjugés indirectement identitaires

Adrielle Pelchat-Rochette*

Résumé

Le modèle réductionniste d'épistémologie du témoignage distinguant l'injustice testimoniale de la malchance épistémique proposé par Miranda Fricker permet difficilement de rendre compte d'injustices testimoniales systématiques subies par des locuteur·rice·s autistes (ou dont l'identité sociale est moins visible que le genre et la race). Cet écueil est présenté en revenant sur les grandes lignes du projet de Fricker et à l'aide d'exemples pour insister sur l'intérêt de rendre compte de telles injustices. Une solution est ensuite proposée, en introduisant une nouvelle catégorie de préjugés, les indirectement identitaires. De cette manière, un différent type d'injustices testimoniales vécues notamment par les personnes autistes est intelligible au sein du cadre conceptuel de Fricker. Enfin, est articulée la compatibilité entre le modèle frickerien modifié (pour y inclure les effets des préjugés

* L'autrice est candidate à la maîtrise à l'Université Laval. Une première version de cet article a été écrite dans le cadre du séminaire PHI-7005, « La connaissance située : des injustices aux vertus épistémiques », donné par Catherine Rioux, et a été présentée lors de la cinquième édition du *Symposium de philosophie féministe*. Les travaux de l'autrice sont en partie financés par le Conseil de recherches en sciences humaines et par le Fonds de recherche du Québec – Société et Culture.

qui affectent les sujets épistémiques en vertu de leur non-appartenance à une identité sociale prévalente) et la visée normative de la justice épistémique.

En définissant les injustices testimoniales dans *Epistemic Injustice : Power and the Ethics of Knowing*, Fricker mobilise l'exemple proposé par Mackie d'un locuteur sincère fort gêné dont les manifestations comportementales idiosyncrasiques de timidité sont interprétées comme des indices d'insincérité. Cet exemple est introduit afin de distinguer les cas de malchance épistémique des cas d'injustice épistémique. L'allocutaire¹, rejetant ce témoignage puisqu'elle perçoit son locuteur comme insincère, est considérée comme innocente, épistémiquement et éthiquement, pour son erreur épistémique. Cette innocence lui est reconnue bien que l'erreur cause un désavantage au locuteur : s'il s'agit effectivement d'un échange testimonial dysfonctionnel, Fricker juge que l'erreur est due à la malchance épistémique, et non un cas d'injustice. L'évaluation de l'allocutaire reposant sur un stéréotype de sincérité empiriquement fiable qui n'implique pas de préjugé identitaire péjoratif envers le locuteur, il n'est pas pour elle question d'injustice. Or une telle perspective obscurcit des injustices testimoniales systématiques subies par certain·e·s locuteur·rice·s autistes dont la crédibilité est sous-évaluée par des allocutaires allistes (ou influencé·e·s par des heuristiques allistiques) ; le fait que soient considérés ce stéréotype de sincérité comme fiable et ce dysfonctionnement épistémique comme détaché des enjeux de justice sociale pointe vers un angle mort dans la pensée de Fricker.

Pour aborder et tenter d'échapper à cet angle mort, je débute par préciser l'écueil que j'entrevois à partir de cet exemple. Je dégage ensuite les notions et concepts importants du cadre frickerien pour

¹ Suivant la réflexion de Yi Li, à la place des termes « speaker » et « hearer », j'emploierai dans l'argumentation et les citations « knower » et « epistemic agent » pour référer respectivement à la personne qui partage son savoir (le·a locuteur·rice) et la personne qui évalue la crédibilité du témoignage (l'allocutaire) afin d'éviter de reconduire des biais capacitistes par l'entremise du langage. Yi Li. « Testimonial Injustice without Prejudice : Considering Cases of Cognitive or Psychological Impairment », *Journal of Social Philosophy* 47, n° 4 (2016) : 457-469.

Injustice testimoniale systématique sans préjugé identitaire :
rendre compte des effets de la neuronormativité
dans les échanges testimoniaux grâce aux préjugés indirectement identitaires

comprendre – et ensuite résoudre – ce problème. Les raisons pour lesquelles des locuteur·rice·s autistes peuvent être, similairement aux locuteur·rice·s dont le genre et/ou la race sont marginalisé·e·s, victimes d'injustice testimoniale de manière systématique, récurrente, persistante et liée au pouvoir social sont par la suite davantage détaillées. Je propose enfin une tentative de conciliation entre le modèle frickerien d'injustice testimoniale et les injustices testimoniales qui, par la mobilisation de préjugés et de stéréotypes indirectement liés à des groupes sociaux marginalisés moins « visiblement² » identifiables, affectent disproportionnément certains groupes sociaux. Pour ce faire, j'introduis une nouvelle catégorie de préjugés sociaux : les préjugés *indirectement* identitaires. Contrairement aux préjugés (directement) identitaires qui affectent les membres d'une identité sociale en vertu de leur appartenance à cette identité, les préjugés *indirectement* identitaires affectent des sujets épistémiques en vertu de leur non-appartenance à une identité sociale prévalente.

1. Le locuteur gêné – cas de malchance épistémique ?

Pour préciser comment les injustices testimoniales contiennent une sorte de poison éthique les rendant imputables à un tort [*wrongful*] et dommageables [*harmful*]³, Fricker avance que la culpabilité éthique accompagnant la sous-évaluation d'un·e agent·e épistémique dans son jugement d'attribution de crédibilité d'un·e autre agent·e réside dans le préjugé [*prejudice*]⁴. Autrement dit, c'est le poison éthique pouvant être présent dans le préjugé qui contamine éthiquement le jugement d'attribution de crédibilité de l'allocutaire et qui résulte en une sous-évaluation éthiquement coupable de la crédibilité de sa·on locuteur·rice en dévaluant sa sincérité et/ou sa compétence. Pour clarifier l'idée d'injustice testimoniale, elle distingue les erreurs

² Le fait que les exemples mobilisés par Fricker et que la manière par laquelle elle explique les stéréotypes se rattachent beaucoup au sens de la vue est un angle mort qui sera mentionné dans les sections suivantes.

³ Miranda Fricker, *Epistemic Injustice : Power and the Ethics of Knowing* (Oxford : Oxford University Press, 2007), 151.

⁴ Fricker, *Epistemic Injustice*, 22.

innocentes de jugement et la culpabilité ; c'est pour montrer que le tort éthique repose bel et bien dans le préjugé que Fricker présente l'exemple (E₁) du locuteur gêné (L₁). Bien qu'il soit sincère, L₁ évite le contact visuel, a un regard de travers [*askance*] et a une prosodie inhabituelle laissant croire qu'il invente son histoire en la racontant⁵. Selon Fricker, l'allocutaire (A₁) est justifiée d'estimer L₁ insincère, puisque son jugement repose sur un stéréotype empiriquement fiable de l'insincérité (S_{insincérité}) ; aussi, Fricker défend que A₁ n'est pas blâmable pour le tort qui découle de son jugement, qu'il s'agit d'une erreur innocente de sa part, que ce n'est pas sa faute si L₁ a subi un tort dans ses facultés épistémiques⁶. L₁ ne subirait donc pas d'injustice testimoniale : puisqu'il est l'exception à une règle fiable d'interprétation du comportement (S_{insincérité}) stipulant que les personnes qui agissent ainsi sont insincères, il serait simplement victime d'une malchance épistémique due à son comportement, à sa timidité.

Or, ce comportement rappelle ceux de certaines personnes autistes. Le DSM V-TR⁷ identifie le critère suivant pour le diagnostic de l'autisme :

[d]eficits in nonverbal communicative behaviors used for social interaction, ranging, for example, from poorly integrated verbal and nonverbal communication ; to abnormalities in eye contact and body language or deficits in understanding and use of gestures ; to a total lack of facial expressions and nonverbal communication⁸.

⁵ Fricker, 41.

⁶ Fricker, 42.

⁷ Je note que le DSM V-TR est souvent critiqué par les personnes autistes puisqu'il utilise des formulations qui réduisent l'autisme à un trouble à pallier et l'articule en termes pathologisants de « déficits » plutôt que comme une manifestation de la neurodiversité. Les critères diagnostiques qu'il propose permettent toutefois d'identifier les similarités entre le comportement de L₁ et ceux assez répandus chez les personnes autistes.

⁸ American Psychiatric Association, *Diagnostic and Statistical Manual of Mental Disorders, 5th Edition text revised* (DSM V-TR) (Washington : American Psychiatric Association, 2022), F84.0.

Injustice testimoniale systématique sans préjugé identitaire :
rendre compte des effets de la neuronormativité
dans les échanges testimoniaux grâce aux préjugés indirectement identitaires

Ces comportements non verbaux peuvent également prendre les formes suivantes : « absent, reduced, or atypical use of eye contact (relative to cultural norms), gestures, facial expressions, body orientation, or speech intonation [...] »⁹. Un problème se dessine : les personnes autistes manifestent disproportionnément ces traits comportementaux considérés comme des indices fiables d'insincérité. Aussi, les personnes autistes qui les manifestent¹⁰ risquent d'être trop souvent, voire *systématiquement*, jugées à tort comme insincères et/ou incompetentes, comme indignes de confiance, et d'être sujettes à d'autres formes d'injustices interconnectées en vertu de $S_{\text{insincérité}}$ et de leur identité autistique. Plus encore, il semble que ce déficit de crédibilité soit interconnecté à des formes d'oppressions rencontrées par ces personnes dans d'autres sphères de leur activité sociale. Que nécessite une épistémologie du témoignage pour rendre compte de ces injustices testimoniales systématiques n'impliquant pas de préjugé identitaire ? Le modèle de Fricker le permet-il ?

2. Le modèle de Fricker

Fricker présente dans *Epistemic Injustice : Power and the Ethics of Knowing* une réflexion regardant les enjeux éthiques et épistémologiques liés aux relations de pouvoir social inégales entre agent·e·s épistémiques ; elle s'intéresse à certains cas de dysfonctionnement dans les rapports de confiance et d'échange entre interlocuteur·rice·s. Fricker conçoit le pouvoir social comme un phénomène de capacité de contrôle social¹¹. Il implique une forme de coordination pratique entre les agent·e·s sociaux·ales afin d'être opérant. Fricker introduit un sous-ensemble discursif ou imaginaire de ce pouvoir social sous le nom de « pouvoir identitaire » [*identity power*] ;

⁹ American Psychiatric Association, F84.0.

¹⁰ Les injustices testimoniales visant les personnes autistes ici discutées sont subies seulement par les personnes autistes qui, par moment, présentent en vertu de leur profil neurocognitif un comportement similaire à L_1 . Il est cependant impossible d'associer toutes les personnes autistes à un groupe social monolithique systématiquement associé à l'insincérité. J'y reviendrai.

¹¹ Fricker, *Epistemic Injustice*, 13.

en plus de requérir une coordination pratique, le pouvoir identitaire nécessite une coordination sociale *imaginative*. Il entre en jeu lorsque le pouvoir social s'opère au niveau des conceptions identitaires partagées dans un groupe social.

Les injustices épistémiques, qui causent un tort aux agent·e·s épistémique·s envers leur capacité de sujet connaissant, peuvent être comprises sur ces bases. En étudiant ce type d'injustices, Fricker aspire à la justice sociale et s'intéresse à l'aspect éthique de la circulation de la connaissance. Le cas central d'injustice testimoniale qui la préoccupe a lieu lorsque des *préjugés* font en sorte qu'un·e allocutaire accorde un niveau de crédibilité plus faible qu'il ne le devrait aux dires d'un·e locuteur·rice. Fricker définit les préjugés comme des « judgements [...] which display some (typically, epistemically culpable) resistance to counter-evidence owing to some affective investment on the part of the subject¹² ». L'injustice testimoniale que caractérise Fricker est ainsi précisément un tort qui affecte à la baisse le niveau du jugement d'attribution de crédibilité à un·e locuteur·rice dû à un préjugé péjoratif. Sa réflexion s'articule principalement autour d'injustices testimoniales *systématiques*, qui découlent donc de préjugés péjoratifs eux aussi systématiques, pour leurs liens avec la justice sociale. Fricker reconnaît d'autres formes d'injustices testimoniales, comme les circonstanciellles [*incidental*] qui ont une portée et des effets très localisés, mais qui ne présentent pas selon elle un intérêt marqué pour la justice sociale précisément étant donné leur caractère accidentel et localisé. En effet, les injustices testimoniales systématiques sont liées à d'autres formes d'injustices parce que le préjugé qui les cause suit les agent·e·s à travers multiples dimensions de l'activité sociale. Par exemple, une injustice testimoniale causée par un préjugé raciste est liée aux autres torts que subit l'agent·e racisé·e dans les domaines légal, économique et politique. Ces préjugés qui suivent ainsi les agent·e·s dans les différentes sphères de leur vie et de l'activité sociale sont des préjugés *identitaires*, c'est-à-dire qu'ils se rattachent à l'identité sociale de ces agent·e·s et qu'ils sont une manifestation du pouvoir identitaire. Aussi, le type d'injustices qui intéresse particulièrement Fricker peut être ainsi caractérisé : « The [knower] sustains [a systematic]

¹² Fricker, 35.

Injustice testimoniale systématique sans préjugé identitaire :
rendre compte des effets de la neuronormativité
dans les échanges testimoniaux grâce aux préjugés indirectement identitaires

testimonial injustice if and only if she receives a credibility deficit owing to identity prejudice in the [epistemic agent]¹³ ».

2.1. Adhésion au témoignage : importance des raisons positives

La position par rapport à l'épistémologie du témoignage qui se dégage du modèle présenté par Fricker en est une qui marque l'importance de la *perception* qu'a l'allocutaire de ses locuteur·rice·s (notamment pour évaluer la fiabilité et le niveau de crédibilité à accorder à ces dernier·ère·s). Il s'agit d'un modèle qui implique que l'allocutaire *juge* à partir de ses capacités perceptuelles le niveau de crédibilité à accorder à un·e locuteur·rice ; qui implique que la perception de celle ou de celui-ci comme sincère et compétent·e *motive* et *justifie* rationnellement l'acceptation de son témoignage pour l'allocutaire¹⁴ ; qui implique qu'il soit possible pour l'allocutaire de développer une *sensibilité* testimoniale¹⁵.

Cette position épistémologique qui supporte la compréhension des injustices testimoniales s'éloigne ainsi d'une posture de confiance par défaut¹⁶ et rappelle une perspective *réductionniste*, selon laquelle l'allocutaire accorde sa confiance sur la base de critères¹⁷. Pour les réductionnistes, souvent considéré·e·s comme les héritier·ère·s des travaux de Hume sur le témoignage, il est possible de comprendre l'adhésion d'un·e allocutaire au témoignage comme composée de raisons positives ; pour les réductionnistes de type dit *local*, chaque témoignage doit s'accompagner de suffisamment de raisons (non testimoniales) positives pour qu'un·e allocutaire puisse y adhérer¹⁸. C'est aussi le cas selon Fricker. L'adhésion à un témoignage est donc réduite à *autre chose* (c'est-à-dire à ces preuves positives) qu'à un simple

¹³ Fricker, 28.

¹⁴ Fricker, 77.

¹⁵ Fricker, 81 ; Miranda Fricker, « Replies to Alcoff, Goldberg, and Hookway on Epistemic Injustice » *Episteme* 7, n° 2 (2010), 174.

¹⁶ Fricker, *Epistemic Injustice*, 66 ; Fricker, « Replies », 173.

¹⁷ Jennifer Lackey, « Introduction », dans *The Epistemology of Testimony*, dir. Jennifer Lackey, Ernest Sosa (Oxford : Clarendon, 2010), 5-6.

¹⁸ Lackey, 5.

assentiment au témoignage qui reposerait sur son statut de témoignage¹⁹. Je trace ce rapprochement bien que Fricker n'envisage pas le débat entre les différentes positions de l'épistémologie du témoignage en ces termes²⁰. Les enjeux au cœur de sa démarche concernent plutôt le contraste entre les positions dites « inférentialiste » et « non-inférentialiste », et elle a consciemment choisi de ne pas mobiliser la catégorie « réductionniste » pour présenter sa perspective²¹. Cependant, le problème que je considère ici concerne le fait que, pour Fricker, il y ait des indices qui poussent l'attribution ou la non-attribution de confiance. Il y a selon elle des raisons positives pouvant justifier et motiver l'acceptation d'un témoignage spécifique (et des raisons positives pouvant justifier une réévaluation de notre jugement portant sur la crédibilité de ce témoignage à l'aune des rapports de pouvoir sociaux). Puisque les stéréotypes empiriquement fiables constituent pour elle de telles raisons, il faut interroger s'il est possible de rendre compte des tensions épistémiques que pose l'inclusion des réalités de la neurodiversité dans ce cadre réflexif tout en conservant la convenance de ces raisons positives pour la réception d'un témoignage.

2.2. Erreur et malchance épistémiques : (dys)fonctionnement

C'est ce cadre conceptuel qui permet à Fricker de défendre une conception d'erreur et de malchance épistémiques telle qu'elle le fait, comme des cas de dysfonctionnement dans l'attribution de la crédibilité à un·e locuteur·rice ne découlant pas du poison éthique du préjugé. Supposons un contexte d'échange où un locuteur témoigne de manière sincère et compétente d'une connaissance à une allocutaire. Faute de raison positive suffisante pour accepter son témoignage, ou encore avec une perception péjorative de ce témoignage découlant d'une croyance ne dépendant pas d'un préjugé, l'allocutaire peut ne pas commettre d'injustice épistémique et faire l'erreur de sous-évaluer la crédibilité du locuteur : « So long as her false belief is itself ethically and epistemically non-culpable [...], there

¹⁹ Lackey, 5.

²⁰ Fricker, « Replies », 169.

²¹ Fricker, 170.

Injustice testimoniale systématique sans préjugé identitaire :
rendre compte des effets de la neuronormativité
dans les échanges testimoniaux grâce aux préjugés indirectement identitaires

will be nothing culpable in her misjudgment of his credibility. It is simply an unlucky epistemic mistake²² ». Cela peut prendre la forme d'un doute à propos de la compétence d'un locuteur sur la base d'une fausse croyance éthiquement et épistémiquement innocente concernant, par exemple, son expertise dans le domaine sur lequel il se prononce²³. Fricker mentionne l'exemple d'un locuteur, chercheur en éthique médicale ; son allocutaire éthicienne est persuadée qu'il est médecin, puisqu'elle sait qu'il travaille dans les sciences médicales. Lorsqu'il se prononce sur le fictionnalisme moral, celle-ci lui accorde moins de crédibilité que si elle avait su qu'il était lui aussi éthicien²⁴ : elle commet ainsi une erreur dans son évaluation de la crédibilité de ce témoignage, et cette erreur n'est pas éthiquement ou épistémiquement blâmable. Il est à noter que Fricker comprend qu'on puisse vouloir qualifier ces inexactitudes dans le jugement de l'allocutaire de très faibles (voire d'ombres d') injustices²⁵. Elle opte cependant de ne pas employer le terme « injustice » pour désigner ces erreurs innocentes qualifiées de malchanceuses, car puisqu'aucun tort éthique n'entre en jeu, elles ne constituent pas pour elle de véritables injustices. Ces erreurs épistémiques innocentes mettent en jeu d'une certaine façon la notion de *malchance* épistémique. C'est ainsi que Fricker conçoit que L₁ est victime de malchance.

La malchance épistémique peut s'opérer d'une autre façon. Selon Fricker, parfois les circonstances font exceptionnellement en sorte qu'une erreur ne puisse pas être à l'origine d'un blâme concernant l'allocutaire²⁶. Cela concerne aussi les erreurs effectivement épistémiquement et éthiquement coupables, puisque reposant sur un préjugé qui introduit le *poison éthique* dans l'évaluation de l'allocutaire du jugement de sa/on locuteur/rice. Cela peut être dû à un contexte social où les ressources herméneutiques disponibles sont insuffisantes pour interpréter correctement la situation ou encore à un contexte social où sont absentes ou trop difficiles à obtenir les preuves

²² Fricker, *Epistemic Injustice*, 21.

²³ Fricker, 21.

²⁴ Fricker, 22.

²⁵ Fricker, 22.

²⁶ Fricker, 23.

empiriques permettant de démentir un préjugé identitaire poussant l'allocutaire à assimiler un trait d'insincérité ou d'incompétence à un groupe social.

Je maintiens qu'il est nécessaire de développer une autre compréhension que celle de la malchance épistémique pour traiter des dysfonctionnements au niveau de l'échange testimonial auxquels font face des locuteur·rice·s autistes agissant de manière similaire à L₁, et ce, afin de pouvoir rendre compte du tort éthique qu'ils subissent. Conceptualiser la forme d'injustice testimoniale subie par ces locuteur·rice·s ouvre la voie à des pistes de réflexion nécessaires afin d'endiguer ces torts épistémiques éthiques et pour envisager la justice épistémique.

2.3. (In)visibilité : angles morts et conséquences

Les exemples d'injustice épistémique mobilisés par Fricker dépeignent des membres de groupes sociaux qui sont visiblement associé·e·s à ces groupes (par exemple, le genre et la race²⁷) et qui sont victimes de torts au niveau de leur faculté de connaître en vertu de préjugés qui concernent ces identités sociales. En accordant dans son modèle un rôle central à l'imagination sociale, aux stéréotypes conçus tels que fonctionnant comme des « images²⁸ », et à ces groupes sociaux visibles, Fricker semble prioriser un certain sous-groupe de cas d'opérations de pouvoir social dans sa conceptualisation des injustices épistémiques. Les marginalisations invisibles, ou moins facilement représentables sous la forme d'image,

²⁷ Je souligne que l'identité de genre ou raciale d'une personne peut n'être ni systématiquement ni catégoriquement décelée par la présentation visuelle de cette personne : plusieurs entretiennent des rapports avec la race et/ou le genre qui ne correspondent pas aux conceptions présentes dans l'imagination sociale. Or les exemples sur lesquels s'appuient les travaux de Fricker ne mobilisent pas, ne laissent pas place à, cette ambiguïté. La présente réflexion aidera peut-être à ouvrir la voie à une compréhension des enjeux épistémiques et éthiques concernant les interlocuteur·rice·s dont les rapports aux identités sociales sont plus complexes ou encore dont les appartenances à leurs groupes sociaux sont moins évidentes à envisager pour l'imagination sociale.

²⁸ Fricker, 37.

Injustice testimoniale systématique sans préjugé identitaire :
rendre compte des effets de la neuronormativité
dans les échanges testimoniaux grâce aux préjugés indirectement identitaires

ne sont pas les cas qui la préoccupent. Cela pourrait expliquer le manque d'attention qu'elle accorde aux situations d'injustices testimoniales causées par le capacitisme, une forme de pouvoir social qui marginalise et affecte pourtant maint·e·s agent·e·s épistémiques. Or même lorsqu'elle aborde des exemples où le handicap est visible chez le·a locuteur·rice, elle n'inclut dans les facteurs qui affectent la réception du témoignage et la crédibilité accordée ni la perception des allocutaires du handicap ni les manques de ressources herméneutiques causés et maintenus par le capacitisme dans l'évaluation des injustices épistémiques. Par exemple, Fricker ne mentionne pas comment la perception qu'a le jury du handicap de Tom Robinson²⁹ puisse affecter le jugement judiciaire, alors même qu'il s'agit d'un élément pouvant contribuer à expliquer pourquoi le sentiment de sympathie et de pitié que Tom éprouve envers Mayella Ewell est inintelligible aux yeux du jury³⁰.

Si l'œuvre de Fricker sur les injustices testimoniales permet de nommer et de se pencher sur maints cas quotidiens d'injustices, plusieurs théoricien·ne·s dans le champ des *disability studies* soulèvent effectivement que ses travaux, comme la plupart de ceux en épistémologie sociale, n'abordent pas de front, voire contribuent à invisibiliser, les enjeux mettant en jeu les handicaps et les déficiences [*impairment*]. Dans « Knowing disability, differently », Tremain soulève ce manque conceptuel et identifie des conséquences découlant des manières mêmes dont sont articulés les notions et les arguments de l'épistémologie sociale qui contribuent à reconduire des torts capacitistes. Elle y récusé la notion de malchance épistémique que mobilise Fricker pour considérer certains désavantages herméneutiques, particulièrement ceux liés à une condition ne pouvant être diagnostiquée³¹. De manière similaire, je propose aussi de critiquer la notion de la malchance épistémique de Fricker, cette

²⁹ Fricker, 23.

³⁰ Shelley Tremain, « Knowing disability, differently », dans *Handbook on Epistemic Injustice*, dir. José Medina, Gaile Pohlhaus Jr., Ian James Kidd (Oxford : Routledge, 2017), 179.

³¹ Cela correspond au deuxième mode d'opération de malchance épistémique mentionné.

fois à l'aune des torts que recèlent des jugements de crédibilité lors d'échanges testimoniaux. Carel et Kidd, pour leur part, utilisent le cadre conceptuel de Fricker pour traiter des cas d'injustice épistémique liés aux handicaps et aux déficiences lorsque les témoignages des agent·e·s concerné·e·s sur leur·s expérience·s ne sont pas pris en compte³² ; agréant avec eux qu'il s'agit bien d'injustices épistémiques dans de tels cas, je défends toutefois que des injustices testimoniales envers des agent·e·s autistes peuvent se produire dans des contextes où leur identité n'est pas reconnue par l'allocutaire et pour des témoignages qui ne concernent pas leur expérience autistique.

Aussi, bien que Fricker n'offre pas un modèle permettant de rendre compte de la particularité des injustices testimoniales liées à l'association entre un comportement et un stéréotype subies par certaines personnes autistes, elle offre tout de même certaines clés de compréhension. Je les mobiliserai ainsi que certaines réflexions de Li, qui pour sa part défend que se produisent des cas d'injustice testimoniale ne mettant pas en jeu des préjugés identitaires³³.

3. Source d'*injustice* : $S_{\text{insincérité}}$, association de comportements autistiques à l'insincérité

Li propose un cas où Alice, témoin d'un crime, a un diagnostic d'autisme. En relatant les faits, elle évite le contact visuel et fait des mouvements répétitifs ; cela pousse ses allocutaires, qui ne connaissent pas son appartenance à un groupe social marginalisé par le capacitisme, à juger qu'elle ment. De même, il est facile d'imaginer une variation à $E_1 : E_1'$. Dans E_1' , une allocutaire (A_1') accorde un déficit de confiance à un locuteur (L_1') sur la base de son comportement. Le comportement de L_1' est exactement le même que celui de L_1 , et A_1' sous-évalue la crédibilité du témoignage de L_1' sur la base de $S_{\text{insincérité}}$, c'est-à-dire le même stéréotype qu'a utilisé comme heuristique A_1 pour rejeter le témoignage de L_1 . A_1' juge que le

³² Havi Carel et Ian James Kidd, « Epistemic Injustice in Healthcare : A Philosophical Analysis », *Medicine, Health Care and Philosophy* 17 (2014) : 530-40.

³³ Li, « Testimonial Injustice without Prejudice ».

Injustice testimoniale systématique sans préjugé identitaire :
rendre compte des effets de la neuronormativité
dans les échanges testimoniaux grâce aux préjugés indirectement identitaires

comportement atypique de L_1' est un indice qu'il est d'une manière ou d'une autre insincère. La seule différence entre E_1 et E_1' , c'est que le comportement de L_1' n'est pas influencé par sa timidité, mais bien par sa neurodivergence, puisque L_1' est autiste.

E_1' met en évidence qu'une association se trace dans l'imagination sociale, par $S_{\text{insincérité}}$, entre l'insincérité et les personnes autistes. Cette association s'opère par le biais des comportements répandus chez les personnes autistes et les désavantage injustement par rapport à leurs pair·e·s allistes. Elle diffère pourtant de celles présentées dans les travaux de Fricker, qui prennent la forme de stéréotypes menant à effectuer des généralisations à propos de groupes sociaux. Autrement dit, dans les cas dépeints par Fricker, les membres de ces groupes sociaux (par exemple, les femmes) sont directement associé·e·s de manière répandue avec au moins un attribut particulier (par exemple, l'attribut d'irrationalité), et ce, du fait de leur appartenance à ce groupe. Or, ce n'est pas en vertu de l'association de l'identité ou du groupe social « personnes autistes » avec ces comportements perçus comme trahissant une insincérité que A_1' vient à discréditer le témoignage de L_1' dans E_1' ou des situations similaires³⁴, mais en vertu du lien partagé dans l'imagination collective entre l'insincérité et les traits comportementaux de E_1' . Li défend donc que l'exemple d'Alice est bien un cas d'injustice testimoniale qui ne met pas en jeu de préjugé identitaire. Comme le formule Li, « Alice is disbelieved not because of the reporter's generalized distrust of autistic or disabled people, but because her social presentation in this particular situation

³⁴ Je note toutefois que cela se produit et qu'il est possible de traiter de ces cas grâce au cadre de Fricker. Amandine Catala, Luc Faucher et Pierre Poirier, « Autism, epistemic injustice, and epistemic disablement : a relational account of epistemic agency », *Synthese* 199 (2021) : 9018-9022. Des allocutaires peuvent accorder un déficit de crédibilité à un·e locuteur·rice sur la base de préjugés associant à l'incompétence ou à l'insincérité certaines identités sociales liées aux handicaps, diagnostics ou profils neurocognitifs non conformes aux normes sociales. Ces préjugés identitaires sont bien des exemples de préjugés (neuro)capacitistes, mais ce ne sont pas eux qui entrent en jeu dans E_1' ou pour Alice.

involves attributes typically associated with dishonesty³⁵ ». Et *S_{insincérité}*, soit l'association de ces traits comportementaux à l'insincérité, est reconnu par Fricker comme un stéréotype fiable n'entraînant pas d'injustice, même lorsqu'il est mobilisé à tort. Plus encore, un stéréotype tel que *S_{insincérité}* peut dévaluer de manière persistante le niveau de crédibilité accordé aux personnes autistes qui présentent (souvent) ces comportements. À partir des outils conceptuels développés par Fricker, de tels cas évidents d'injustice épistémique testimoniale doivent être interprétés :

(i) ou bien comme des erreurs épistémiques innocentes, puisque la mobilisation de *S_{insincérité}*, soi-disant empiriquement fiable, dans le jugement ne constitue pas une faute épistémique ni éthique de la part de l'allocutaire ;

(ii) ou bien comme des cas de malchance épistémique, puisqu'il serait inapproprié de blâmer les allocutaires de se fier sur des préjugés éthiquement ou épistémiquement mauvais étant donné le contexte social actuel ;

(iii) ou bien comme des cas circonstanciels d'injustice testimoniale, ce qui ne permet pas de rendre compte de l'importance de ces injustices dans le cadre général de la justice sociale.

Or je soutiens avec les philosophes du handicap qu'il faut pouvoir rendre compte de l'*injustice*, et non de la *malchance*, subie par les locuteur·rice·s comme L₁' et Alice, et ce, dans le but de remédier à ces problèmes de *justice sociale*.

Les injustices subies par les agent·e·s autistes ne s'expliquent pas toutes par les préjugés identitaires, comme nous le montrent E₁' et l'exemple d'Alice. L'autisme n'est pas une identité sociale avant tout *visuelle* ou *visible* ; s'il s'agit bien d'une identité sociale et non seulement d'un diagnostic, cette identité s'exprime parfois par des comportements, par des manières d'aborder l'environnement et d'aller à la rencontre du monde, par des traits partagés, etc. Autrement dit, l'identité sociale autistique repose entre autres sur des expériences partagées qui ont comme un air de famille ; elle est donc moins facilement discernable que d'autres. De plus, les conceptions de l'autisme dans l'imagination collective ne sont pas représentatives de la riche diversité des expériences autistiques et, à cause de

³⁵ Li, « Testimonial Injustice without Prejudice », 461.

Injustice testimoniale systématique sans préjugé identitaire :
rendre compte des effets de la neuronormativité
dans les échanges testimoniaux grâce aux préjugés indirectement identitaires

préconceptions, ne permettent pas d'inclure toutes les personnes autistes dans une même représentation imaginaire d'un groupe social cohérent « les personnes autistes » ; cette idée de groupe social « cohérent » serait d'ailleurs trompeuse. Les personnes autistes ne forment pas un groupe monolithique ; l'intersection des oppressions, la disparité dans l'obtention de diagnostics entre les différents groupes sociaux et les cas de camouflage social sont tous autant d'exemples qui viennent effriter la possibilité d'une conception trop homogène de l'autisme.

Malgré les écueils qui se dressent contre la délimitation d'une identité autistique *homogène*, les personnes autistes font partie d'un groupe social qui est marginalisé et qui rencontre maintes difficultés causées par des formes de pouvoir social, soient le capacitisme et les normes neurotypiques. Il s'agit d'une identité s'accompagnant de torts interconnectés qui suivent ses membres dans toutes les sphères de leur vie³⁶. Tel que les exemples et explications ci-haut le montrent, certain·e·s agent·e·s dont le comportement manifeste l'autisme voient leurs témoignages rejetés en vertu d'une association trop rapide entre ce comportement et l'insincérité : ces injustices testimoniales peuvent notamment faire en sorte que des agent·e·s autistes ne soient pas

³⁶ Notamment au niveau de la possibilité même de la vie avec les avortements sélectifs ou les infanticides, et ce, jusque dans des enjeux comme les taux disproportionnés de suicide chez les personnes autistes ou l'accès limité à des milieux d'éducation et d'emploi. Wei-Ju Chen *et al.*, « Autism Spectrum Disorders : Prenatal Genetic Testing and Abortion Decision-Making among Taiwanese Mothers of Affected Children. », *International journal of environmental research and public health* 17, n° 2 (2020) : 476-489 ; Benoite Aubé *et al.*, « Public Stigma of Autism Spectrum Disorder at School : Implicit Attitudes Matter », *Journal of Autism and Developmental Disorders*, 51 (2021) : 1584-1597 ; Institut national de santé publique du Québec. « Surveillance du trouble du spectre de l'autisme au Québec », *Bureau d'information et d'études en santé des populations* (2017) ; Mark T. Palermo, « Preventing Filicide in Families With Autistic Children », *International Journal of Offender Therapy and Comparative Criminology*, 47 n° 1 (2003) : 47-57 ; Jennifer Sarrett, « Interviews, Disclosures, and Misperceptions : Autistic Adults' Perspectives on Employment Related Challenges », *Disability Studies Quarterly*, 37 n° 2 (2017), <https://doi.org/10.18061/dsq.v37i2.5524>.

cru·e·s lors d'enquêtes policières, que la crédibilité conférée par leur·s expertise·s soit indument questionnée, que des employeur·se·s ne considèrent pas leur candidature suite à une entrevue, qu'un jugement rendu par un jury soit négativement influencé, que leurs voix ne soient pas prises en compte. Il y a donc une récurrence, une persistance et une systématité dans les injustices testimoniales subies par les personnes autistes, qui complexifient l'affirmation de Fricker selon laquelle : « The main type (the only type ?) of prejudice that tracks people in this way is prejudice relating to social identity³⁷ ». Le poison éthique découlant d'un préjugé identitaire n'est pas présent dans un jugement d'attribution de crédibilité qui repose sur S_{insincérité} ; j'ai toutefois tenté de montrer que de tels stéréotypes affectent disproportionnément les agent·e·s faisant partie de groupes sociaux marginalisés particuliers.

4. Conciliation : stéréotypes et préjugés neuronormatifs, et la notion de préjugé *indirectement* identitaire

Je prétends pourtant que, par l'introduction d'une notion de préjugé *indirectement* identitaire, il est pertinent et possible d'aménager la théorie de Fricker afin de dénouer ce problème et de faire place aux injustices testimoniales systématiques sans préjugé identitaire. Une telle conciliation est pertinente afin d'exploiter la richesse des travaux frickeriens : s'il est possible de se distancier du cadre qu'offre Fricker pour traiter de ces injustices, il me semble toutefois encore adéquat de s'interroger sur l'éclairage que peuvent leur apporter ses outils. Plus encore, demeurer près du cadre développé par Fricker permet de s'intéresser à ces injustices d'une manière complémentaire à certains travaux récents en justice méta-épistémique. Par exemple, Schramme adopte un point de vue structurel pour défendre l'inclusion *a priori* des personnes qui ont un esprit minoritaire [*people with minority minds*], habituellement exclues de la délibération publique du fait de préconceptions concernant les capacités et incapacités liées aux maladies et handicaps mentaux³⁸. Or, le problème motivant ma

³⁷ Fricker, *Epistemic Injustice*, 27.

³⁸ Thomas Schramme, « Capable deliberators : towards inclusion of minority minds in discourse practices », *Critical Review of International Social and Political Philosophy*, (Hiver 2021) : 1-24.

Injustice testimoniale systématique sans préjugé identitaire :
rendre compte des effets de la neuronormativité
dans les échanges testimoniaux grâce aux préjugés indirectement identitaires

réflexion présente, bien que près des enjeux dont traite Schramme, est autre : je m'intéresse à un processus qui entraîne des jugements de sous-évaluation de la crédibilité dans des échanges particuliers. Plus précisément, ce processus auquel je m'attarde cause des injustices sans même que l'allocutaire, ou plus largement la société, n'ait à mobiliser la raison (critiquée à juste titre par Schramme) selon laquelle les personnes qui ont un esprit minoritaire ne sont pas compétentes. C'est parce qu'ils sont perçus comme des agents épistémiques insincères, et non parce qu'ils sont d'emblée exclus des échanges, que les individus concernés par ma réflexion vivent des injustices. Par ailleurs, Catala remet en question la norme logocentrique de l'agentivité épistémique, ce qui encourage une plus grande inclusivité et le dégagement de nouveaux types d'injustices épistémiques³⁹. En me concentrant ici uniquement sur le savoir de type propositionnel (cela, sans toutefois prétendre qu'il s'agit du seul type de savoir), j'expose qu'il est possible de rendre plus nuancée la discussion de Fricker sur les injustices épistémiques testimoniales à l'aune d'une expérience autiste. Ce que je propose consiste simplement en une analyse restreinte et détaillée d'un autre type d'injustice épistémique qui peut être commis et reconnu, et ce, même dans un cadre où l'agentivité épistémique n'est considérée que par rapport au savoir propositionnel. Les agents qui subissent les injustices dont il est ici question sont souvent acceptés par leurs allocutaires comme des agents épistémiques, et il est accepté qu'il soit possible de leur causer tort vis-à-vis de leur capacité de connaître.

Il sied enfin de présenter l'adaptation possible du modèle de Fricker à ces cas d'injustices. La manière dont s'articule *S_{insincérité}*, en associant l'attribut d'insincérité aux personnes au comportement similaire à *L₁*, à *L₁'* et à Alice, présuppose une compréhension normative du comportement social. Cette dernière est elle-même soutenue par la neuronormativité, c'est-à-dire par une compréhension allistique et neurotypique du monde qui suppose comme agents

³⁹ Amandine Catala, « Metaepistemic injustice and intellectual disability : A pluralist account of epistemic agency », *Ethical Theory and Moral Practice*, 23 n° 5 (2020) 755-776.

sociaux·ales des agent·e·s neurotypiques qui évoluent de manière conforme à certaines attentes parmi d'autres agent·e·s neurotypiques. Dans les mots de Catala, Faucher et Poirier :

Neuronormativity refers to the prevalent, neurotypical set of assumptions, norms, and practices that construes neurotypicality as the sole acceptable or superior mode of cognition, and that stigmatizes attitudes, behaviors, or actions that reflect neuroatypical modes of cognition as deviant or inferior. Neuronormative assumptions, norms, and practices uphold standards regarding, for example, (what is neurotypically considered) appropriate eye contact, facial expressions, prosody, conversational flow, processing, and responsiveness – all of which can be difficult for autistic individuals to understand, sense, or apply, due to neurocognitive differences⁴⁰.

Les attentes, normes et stéréotypes développés dans les contextes sociaux neuronormatifs ne sont donc pas inclusifs des agent·e·s neurodivergent·e·s et contribuent à leur exclusion tout en demeurant imperceptibles aux agent·e·s neurotypiques. Un parallèle fort judicieux est proposé entre le concept d'ignorance blanche développé par Mills⁴¹ et l'ignorance neurotypique [*neurotypical ignorance*]⁴² qui cause cette indiscernabilité des privilèges neurotypiques pour les agent·e·s neurotypiques. Aussi, dans la formation du stéréotype soi-disant empiriquement fiable de sincérité jouent des biais et des préjugés neuronormatifs. L'image de la personne sincère dans l'imagination sociale s'avère donc nuisible aux personnes autistes, notamment en s'immisçant comme heuristique dans les jugements d'attribution de crédibilité. Le poison éthique dans les cas d'injustice testimoniale tels qu'E₁' et l'exemple d'Alice réside ainsi dans la neuronormativité et peut être reconduit par S_{insincérité} de manière

⁴⁰ Catala, Faucher et Poirier, « Autism, epistemic injustice, and epistemic disablement », 9016.

⁴¹ Charles Mills, « White ignorance », dans *Black Rights/White Wrongs : The Critique of Racial Liberalism* (Oxford : Oxford University Press, 2017), 49-71.

⁴² Catala, Faucher et Poirier, « Autism, epistemic injustice, and epistemic disablement », 9016.

Injustice testimoniale systématique sans préjugé identitaire :
rendre compte des effets de la neuronormativité
dans les échanges testimoniaux grâce aux préjugés indirectement identitaires

imperceptible grâce à l'ignorance neurotypique. Ce poison éthique affecte le jugement de la même manière que pour les injustices testimoniales systématiques qui entraînent un déficit de crédibilité causé par un préjugé identitaire péjoratif, c'est-à-dire en s'introduisant via un stéréotype⁴³.

S_{insincérité} implique des préjugés qui, sans être identitaires au sens frickerien, le sont au moins indirectement puisqu'ils proviennent de la neuronormativité et qu'ils causent des torts aux agent·e·s neurodivergent·e·s en vertu de leur non-appartenance à l'identité sociale neurotypique. De plus, comme les stéréotypes aident à percevoir non doxastiquement la confiance épistémique à accorder aux locuteur·rice·s selon l'approche réductionniste de Fricker, le stéréotype ne requiert pas de croyance de la part de l'agent·e épistémique pour être mobilisé : il peut agir de manières très insidieuses dans le jugement de l'allocutaire sans alerter la vigilance de celui-ci. Si Fricker affirme que les préjugés identitaires faussent la perception de l'allocutaire, et cela, souvent à l'insu de l'allocutaire, j'ajoute que des préjugés *indirectement* identitaires la faussent.

Ces préjugés, qui ne concernent pas *positivement* une identité sociale ou un groupe social, affectent plutôt de manière *négative* les agent·e·s marginalisé·e·s en tant qu'ils *n'appartiennent pas* au groupe social dont l'identité est valorisée et reconnue. « Positif » et « négatif » sont ici employés pour contraster les fonctionnements des préjugés (directement) identitaires, affectant les membres d'une identité sociale en vertu de leur appartenance à cette identité, de ceux *indirectement* identitaires, qui affectent les membres d'une identité sociale en vertu de leur non-appartenance à une identité sociale qui lui est contraire. Autrement dit, les personnes neurodivergentes sont négativement affectées par la neuronormativité lorsque des heuristiques comme S_{insincérité} sont sollicitées : ce n'est pas en tant qu'elles sont neurodivergentes qu'elles subissent un tort, puisque ce qui leur cause un tort n'est ni la perception qu'a l'allocutaire de leur·s neurodivergence·s ni l'association de traits dans l'imagination collective aux neurodivergences. C'est plutôt en tant qu'elles ne

⁴³ Fricker, *Epistemic Injustice*, 30.

répondent pas aux attentes et aux exigences neuronormatives établies à partir d'une perspective neurotypique (valorisée au détriment d'autres perspectives) que ces personnes subissent des injustices.

Il est bien ici question de préjugés. Les jugements concernant la sincérité des personnes qui maintiennent un contact visuel, qui adoptent une prosodie neurotypique et qui expriment leurs émotions d'une manière conforme aux codes neuronormatifs manifestent effectivement une résistance aux preuves contraires (pouvant être comprise comme motivée par l'aisance que fournissent les heuristiques neuronormatives dans les échanges épistémiques). D'un côté, il y a les personnes sincères qui n'agissent pas selon ces normes sociales comportementales. Considérons celle du contact visuel. Plusieurs exemples de personnes allistes sincères qui ne maintiennent pas, et parfois qui ne peuvent pas maintenir, le contact visuel se rencontrent chaque jour. Pensons aux enfants, qui parfois ne savent maintenir un contact visuel prolongé ; aux personnes anxieuses ; aux personnes extrêmement gênées ; à certaines personnes aveugles et non voyantes ; à des contextes sociaux et culturels où, notamment, le regard dans les yeux n'est pas valorisé comme il l'est dans maints pays dits occidentaux ; aux personnes présentant d'autres neurodivergences ; etc. D'un autre côté, plusieurs menteur·se·s et acteur·rice·s peuvent adopter le comportement attendu d'une personne sincère tout en faisant preuve d'insincérité. Aussi, ces jugements sur la sincérité et l'insincérité qui se montrent rébarbatifs à de nombreuses preuves contraires démontrent une certaine résistance. Celle-ci repose sur une vision du monde neuronormative qui implique affectivement l'agent·e. $S_{\text{insincérité}}$, reposant sur des préjugés *indirectement* identitaires, semble par ailleurs bien moins fiable que ne le laisse croire la formulation de Fricker ; s'accrocher à un tel stéréotype, fondé sur des jugements résistants aux preuves, ne peut-il pas être considéré comme épistémiquement blâmable ?

On pourrait ici rétorquer qu'entre en jeu le deuxième mode d'opération de la malchance épistémique, qu'on ne pourrait tenir rigueur d'un·e agent·e épistémique utilisant ces heuristiques puisqu'il vit dans une société neuronormative telle que la nôtre. Il ne s'agirait donc pas d'une injustice testimoniale, puisqu'il s'avère que les agent·e·s qui mobilisent $S_{\text{insincérité}}$ et causent des torts à des agent·e·s épistémiques comme L_1' le font par malchance épistémique

Injustice testimoniale systématique sans préjugé identitaire :
rendre compte des effets de la neuronormativité
dans les échanges testimoniaux grâce aux préjugés indirectement identitaires

circonstancielle. Or, suivant Tremain, j'aurais tendance à réduire cette malchance épistémique à un cas d'injustice herméneutique⁴⁴. En effet, les conditions sociales d'arrière-plan menant à des injustices herméneutiques sont présentes dans ce contexte, comme il a été mentionné en abordant la notion de neuronormativité.

Il est donc possible de rendre compte des similitudes entre les injustices testimoniales subies par L₁', par Alice et par un grand nombre de locuteur·rice·s autistes et les injustices testimoniales dues à un préjugé identitaire dépeintes par Fricker. Pour ce faire, il s'agit simplement d'ouvrir son cadre conceptuel à un autre type de préjugés, qui manifestent à leur manière l'impact du pouvoir social identitaire sur certaines identités sociales. La notion de préjugé *indirectement* identitaire ne s'oppose pas à ce qu'avance Fricker ; elle laissait même une ouverture à des types de préjugés qui pourraient opérer similairement aux préjugés identitaires, comme en témoigne sa formulation : « The main type (the only type ?) of prejudice that tracks people in this way is prejudice relating to social identity⁴⁵ ». Les préjugés *indirectement* identitaires sont une autre manifestation du pouvoir social qui suit les agent·e·s épistémiques et sont très similaires aux préjugés identitaires, puisqu'ils opèrent dans l'imagination sociale, qu'ils exigent la coordination pratique et imaginative des agent·e·s épistémiques et qu'ils sont liés aux identités sociales. Proposer le concept de préjugé *indirectement* identitaire n'engage qu'à une nouvelle distinction entre deux types de préjugés liés à l'identité sociale des agent·e·s épistémiques. Désormais, il conviendrait de considérer les préjugés (directement) identitaires, c'est-à-dire ceux abordés par Fricker, *et* ceux qui affectent les agent·e·s en vertu de leur non-appartenance à une identité sociale. Aussi, il suffirait d'ajouter les passages en italique lorsque Fricker affirme :

I shall argue that identity power, *or a kind of social power*, is an integral part of the mechanism of testimonial exchange, because of the need for [epistemic agents] to use social stereotypes as heuristics in their spontaneous assessments

⁴⁴ Tremain, « Knowing disability, differently », 177.

⁴⁵ Fricker, *Epistemic Injustice*, 27.

of their interlocutor's credibility. This use of stereotypes may be entirely proper, or it may be misleading, depending on the stereotype. Notably, if the stereotype embodies a prejudice that works *either directly or indirectly* against the [knower]'s *identity*, then two things follow : there is an epistemic dysfunction in the exchange – the [epistemic agent] makes an unduly deflated judgement of the [knower]'s credibility, perhaps missing out on knowledge as a result ; and the [epistemic agent] does something ethically bad – the [knower] is wrongfully undermined in her capacity as a knower⁴⁶.

Introduire au cadre de Fricker la catégorie de préjugés *indirectement* identitaires permet de rendre compte des cas d'injustices testimoniales subis par nombreuses personnes autistes ; cela permet aussi de conceptualiser d'autres manières insidieuses par lesquelles les stéréotypes peuvent receler des préjugés épistémiquement et/ou éthiquement blâmables (qui peuvent ensuite infiltrer les jugements d'attribution de crédibilité d'autres groupes sociaux de locuteur·rice·s chez les allocutaires sans même qu'ils n'aient à croire la validité de ces stéréotypes).

Si j'ai pris comme exemples les situations similaires de E₁' et celle vécue par Alice pour introduire et défendre la pertinence du concept de préjugés *indirectement* identitaires à l'aune de la justice sociale et de la neuronormativité, d'autres cas pourraient être ainsi traités. En effet, posons E₂, où une locutrice (L₂) qui ne s'exprime pas par un discours neuronormé (par exemple, par l'écholalie) ou par d'autres moyens que ses cordes vocales (par exemple, par des mouvements, par écrit ou par des appareils de communication) subit une sous-évaluation de la crédibilité de son témoignage par un allocutaire (A₂). Ce dernier estime la fiabilité d'un témoignage à l'aune de standards neuronormatifs. A₂ mobilise alors dans son jugement comme heuristique un stéréotype de compétence et de rationalité selon lequel une locutrice compétente s'exprimerait à voix haute et dont le témoignage s'articule en accord avec la syntaxe et d'autres normes orales. Un·e locuteur·rice comme L₂ peut ainsi subir une injustice testimoniale systématique, et ce, encore une fois en vertu d'un préjugé

⁴⁶ Fricker, 16-17.

Injustice testimoniale systématique sans préjugé identitaire :
rendre compte des effets de la neuronormativité
dans les échanges testimoniaux grâce aux préjugés indirectement identitaires

indirectement identitaire alimenté par la neuronormativité et le capacitisme qui le·a frappe en tant qu'il n'est pas neurotypique, et non directement en vertu de son identité autistique.

5. Conséquences sur l'épistémologie du témoignage et la possibilité de viser la justice épistémique

La distinction entre préjugés (directement) identitaires et préjugés *indirectement* identitaires permet ainsi de saisir comment $S_{\text{insincérité}}$ reconduit des normes oppressives, puisqu'il est fondé dans une perspective neuronormative. $S_{\text{insincérité}}$ peut alors servir de cheval de Troie dans le jugement de A_1' , des enquêteur·rice·s et de A_2 et entraîner des injustices testimoniales systématiques. Une telle distinction permet effectivement de rendre compte descriptivement de nouvelles catégories d'injustices testimoniales systématiques. Or, comment est-ce que cette nouvelle possibilité de description des effets éthiques des stéréotypes dans l'attribution de croyance informe-t-il une épistémologie normative du témoignage qui vise l'idéal de la justice épistémique ? Il est d'une part évident, notamment grâce aux travaux de Fricker, que des systèmes d'oppression comme le cishétéropatriarcat, le racisme, le capacitisme et la neuronormativité informent nos pratiques épistémiques et peuvent causer des injustices épistémiques. Il est d'autre part nécessaire de combattre les manières insidieuses par lesquelles les injustices épistémiques sont la norme plutôt que l'exception⁴⁷. Or, est-ce qu'ajouter le concept de préjugé *indirectement* identitaire vient trop compliquer la donne pour la justice épistémique ? Rappelons que le modèle de Fricker est un modèle qui a de grandes ressemblances aux modèles réductionnistes ; est-ce qu'un tel modèle est vraiment apte à viser la justice épistémique ?

Il pouvait déjà être difficile, notamment en raison du lien entre injustices herméneutiques et injustices testimoniales, d'identifier les stéréotypes et les heuristiques qui recèlent de préjugés blâmables (et, plus encore, de déterminer comment les identifier !). Avec l'ajout des préjugés *indirectement* identitaires au cadre conceptuel de Fricker, même des stéréotypes qui paraissent fiables et neutres, puisque

⁴⁷ Fricker, citant Judith Shklar, 39.

seulement non directement liés à des identités, peuvent camoufler des biais oppressifs et reconduire des injustices. Comment est-il alors possible d'évaluer la fiabilité des heuristiques mobilisées ? S'il n'est plus suffisant d'identifier les préjugés directement liés à certaines identités, qu'il faut désormais saisir comment les structures oppressives constituent des raccourcis et des biais qui affectent *indirectement* (par la négative) les membres des groupes sociaux marginalisés, devrions-nous adopter un modèle d'épistémologie du témoignage qui ne serait pas réductionniste ?

La légitimité des raisons positives et négatives qui justifient et motivent l'acceptation ou le rejet d'un témoignage semble beaucoup plus ardue à établir dans un contexte où prévaut une méta-insensibilité telle que décrite par Medina (soit une insensibilité, autant cognitive qu'affective, à l'insensibilité) : les agent·e·s épistémiques ne reconnaissent pas leurs angles morts⁴⁸. Or, reconnaître une dimension relationnelle à l'agentivité épistémique telle que défendue par Catala, Faucher et Poirier et développer la vertu de friction épistémique présentée par Medina nous permet encore de proposer la solution de Fricker. Il demeure possible d'être attentif·ve·s aux dissonances entre d'une part les perceptions et d'autre part les croyances : « [...] the possibility of dissonance between the two forms of cognitive commitment is a crucial epistemic and ethical resource for those who aim to reduce prejudice in their judgements of credibility⁴⁹ ». Fricker nomme ainsi l'espoir que, d'un côté, les croyances fondées arrivent à corriger les perceptions faussées par les préjugés et, d'un autre côté, que les croyances préjudiciables soient corrigées par des perceptions et expériences qui les contredisent. Ce mécanisme de correction peut aussi s'appliquer aux préjugés *indirectement* identitaires, bien qu'il nécessite une plus grande sensibilité testimoniale de la part des allocutaires. Il ne semble donc pas forcément résider d'incohérence entre un modèle à tendance réductionniste tel que présenté par Fricker et la visée de la justice épistémique à l'aune de la notion de préjugé *indirectement* identitaire.

⁴⁸ José Medina, *The Epistemology of Resistance : Gender and Racial Oppression, Epistemic Injustice, and Resistant Imaginations* (New York : Oxford University Press, 2013), 75.

⁴⁹ Fricker, *Epistemic Injustice*, 41.

Conclusion

J'ai débuté cet article en présentant ce qui me semble être un angle mort dans le modèle développé par Fricker : il paraît rencontrer une difficulté s'il ne peut pas rendre compte des enjeux liés à la justice sociale et de la portée systématique des torts épistémiques que mettent en lumière E_1' et le cas d'Alice. Revenir sur les grandes lignes du projet de Fricker m'a permis d'ensuite préciser les raisons pour lesquelles E_1' et le cas d'Alice semblent problématiques dans le cadre conceptuel de Fricker. J'ai ensuite avancé une solution en distinguant les préjugés (directement) identitaires et les préjugés *indirectement* identitaires. Cette distinction permet de rendre compte de la manière par laquelle la neuronormativité informe les heuristiques et fausse les évaluations de crédibilité que font les allocutaires de certain·e·s locuteur·rice·s, et ce, sans qu'il ne soit nécessaire de connaître l'identité sociale de ceux-ci ni que les stéréotypes qui causent du tort mettent explicitement en jeu leur identité sociale. Enfin, j'ai tenté d'esquisser la compatibilité entre cette description du phénomène, qui se base sur une approche à tendance réductionniste, et la visée normative de la justice épistémique.

S'il était question dans le cadre de cet article de défendre que certain·e·s agent·e·s épistémiques autistes vivent systématiquement des injustices épistémiques de type testimonial (telles que décrites par Fricker) en vertu de la perception chez l'allocutaire de certains de leurs comportements non neuronormatifs, cette étude ne permet pas d'inclure toutes les personnes autistes vivant quotidiennement des injustices épistémiques de nature·s différente·s. Il serait pertinent de situer cette réflexion par rapport à la nouvelle taxonomie d'injustices épistémiques proposée par Catala⁵⁰ pour en relever les recoupements et les échos possibles ainsi que pour établir un portrait plus complet des injustices épistémiques vécues par les agent·e·s autistes. Les travaux de Catala, en ouvrant à une conception du savoir qui n'est pas axée sur celui de type propositionnel, permettent de rendre compte

⁵⁰ Catala, « Metaepistemic injustice and intellectual disability », 768-773.

de torts vécus par les individus qui ne répondent pas aux normes logocentriques : c'est le cas de nombreuses personnes autistes.

Bibliographie

- American Psychiatric Association. *Diagnostic and Statistical Manual of Mental Disorders, 5th Edition text revised*. (DSM V-TR). Washington : American Psychiatric Association, 2022.
- Aubé, Benoite, Alice Follenfant, Sébastien Goudeau et Cyrielle Derguy. « Public Stigma of Autism Spectrum Disorder at School : Implicit Attitudes Matter ». *Journal of Autism and Developmental Disorders* 51, n°5 (2021) : 1584-1597.
- Carel, Havi et Ian James Kidd. « Epistemic Injustice in Healthcare : A Philosophical Analysis ». *Medicine, Health Care and Philosophy* 17, n°4 (2014) : 529-540.
- Catala, Amandine. « Metaepistemic injustice and intellectual disability : A pluralist account of epistemic agency ». *Ethical Theory and Moral Practice* 23, n° 5 (2020) : 755-776.
- Catala, Amandine, Luc Faucher et Pierre Poirier. « Autism, epistemic injustice, and epistemic disablement : a relational account of epistemic agency ». *Synthese* 199 (2021) : 9013-9039.
- Chen, Wei-Ju, Shixi Zhao, Tse-Yang Huang, Oi-Man Kwok et Lei-Shih Chen, « Autism Spectrum Disorders : Prenatal Genetic Testing and Abortion Decision-Making among Taiwanese Mothers of Affected Children ». *International Journal of Environmental Research and Public Health* 17, n° 2 (2020) : 476-489.
- Fricker, Miranda. *Epistemic Injustice : Power and the Ethics of Knowing*. Oxford : Oxford University Press, 2007.
- Fricker, Miranda. « Replies to Alcott, Goldberg, and Hookway on Epistemic Injustice ». *Episteme* 7, n° 2 (2010) : 164-178.
- Hume, David. « Of Miracles ». Dans *An Enquiry Concerning Human Understanding*. Édition révisée. Peterborough : Broadview Press, 2011.
- Institut national de santé publique du Québec. « Surveillance du trouble du spectre de l'autisme au Québec ». Québec : *Bureau d'information et d'études en santé des populations*, 2017.

Injustice testimoniale systématique sans préjugé identitaire :
rendre compte des effets de la neuronormativité
dans les échanges testimoniaux grâce aux préjugés indirectement identitaires

- Lackey, Jennifer. « Introduction ». Dans *The Epistemology of Testimony*, sous la direction de Jennifer Lackey et Ernest Sosa, 1-22. Oxford : Clarendon, 2010.
- Li, Yi. « Testimonial Injustice without Prejudice : Considering Cases of Cognitive or Psychological Impairment ». *Journal of Social Philosophy* 47, n° 4 (2016) : 457-469.
- Medina, José. *The Epistemology of Resistance : Gender and Racial Oppression, Epistemic Injustice, and Resistant Imaginations*. New York : Oxford University Press, 2013.
- Mills, Charles. « White ignorance ». Dans *Black Rights/White Wrongs : The Critique of Racial Liberalism*, 49-71. Oxford : Oxford University Press, 2017.
- Palermo, Mark T. « Preventing Filicide in Families With Autistic Children ». *International Journal of Offender Therapy and Comparative Criminology* 47, n° 1 (2003) : 47-57.
- Reynolds, Joel Michael et Kevin Timpe. « Disability and Social Epistemology ». Dans *The Oxford Handbook of Social Epistemology*, sous la direction de Jennifer Lackey et Aidan McGlynn. Oxford : Oxford University Press, 2024.
- Sarrett, Jennifer. « Interviews, Disclosures, and Misperceptions : Autistic Adults' Perspectives on Employment Related Challenges ». *Disability Studies Quarterly* 37, n° 2 (2017). <https://doi.org/10.18061/dsq.v37i2.5524>.
- Schramme, Thomas. « Capable deliberators : towards inclusion of minority minds in discourse practices ». *Critical Review of International Social and Political Philosophy* (Hiver 2021) : 1-24. <https://doi.org/10.1080/13698230.2021.2020550>.
- Tremain, Shelley. « Knowing disability, differently ». Dans *Handbook on Epistemic Injustice*, sous la direction de José Medina, Gaile Pohlhaus Jr., Ian James Kidd, 175-184. Oxford : Routledge, 2017.

Causes et pérennité du racisme environnemental au prisme du phénomène de la réification de l'environnement

Emilien Naval*

Résumé

D'où vient la difficulté des démocraties libérales à résorber les inégalités de distribution des risques environnementaux qui affectent davantage les personnes racisées ? Dit autrement, d'où vient leur incapacité à contrer le racisme environnemental ? En mobilisant la notion de réification, cet article cherche à analyser les causes de la perpétuation de cette forme particulière de racisme dans nos sociétés. Après avoir défini ce concept et celui de racisme environnemental, nous explorons deux possibles explications s'appuyant sur des conceptions différentes du processus de « réification de l'environnement ». La première est inspirée de Steven Vogel et György Lukács et la seconde de Simon Hailwood et Axel Honneth. Plutôt que de proposer une thèse forte, ce travail souhaite ouvrir un nouvel angle de recherche sur les racines conceptuelles d'un problème aux conséquences politiques, économiques et sociales qui maintient certaines populations dans des situations de plus grande précarité matérielle et morale.

Introduction

La dimension raciale de la vulnérabilité face aux risques environnementaux, qu'ils soient des catastrophes naturelles, un manque d'accès à certaines ressources ou l'exposition à certaines pollutions, a été étudiée par la littérature en sciences sociales et

* L'auteur est étudiant à la maîtrise en philosophie à l'Université de Montréal.

conceptualisée sous le nom de « racisme environnemental ». Même si des décennies d'activisme ont su attirer l'attention sur cet enjeu aux différents niveaux institutionnels des démocraties libérales, l'efficacité des réponses apportées reste mitigée¹. Celles-ci semblent souffrir d'une compréhension tronquée du problème qu'elles cherchent à traiter. Plusieurs critiques ont dès lors interrogé le cadre libéral-démocrate de la justice environnementale, celui de la protection des libertés, de la représentativité politique et de l'idéologie libérale des pays occidentaux, au sein duquel les solutions ont été développées². En effet, dans ce paradigme l'individu rationnel, qu'on tient implicitement pour masculin et blanc³, est considéré comme l'unité politique fondamentale. Mais dans les faits, cette approche tend à réduire les causes du racisme environnemental à des actes individuels et intentionnels de discrimination à l'égard des personnes racisées⁴. Ainsi, les solutions cherchent à assurer plus de représentativité dans les organes de décision et à punir par la voie légale des acteurs individuels. Par exemple, une entreprise qui déverserait délibérément ses déchets toxiques à proximité d'un quartier avec une forte population de personnes racisées. Dans l'ensemble, on ne saurait saisir pleinement toutes les dimensions du racisme environnemental à partir d'un dualisme humain-nature qui distingue les individus de leur

¹ Laura Pulido, « Geographies of Race and Ethnicity II: Environmental Racism, Racial Capitalism and State-Sanctioned Violence », *Progress in Human Geography* 41, n° 4 (1 août 2017) : 524, <https://doi.org/10.1177/0309132516646495>; Robert D. Bullard *et al.*, « Toxic Wastes and Race at Twenty: 1987-2007 », 2007.

² Malini Ranganathan, « Thinking with Flint: Racial liberalism and the roots of an American water tragedy », *Capitalism Nature Socialism* 27, n° 3 (2016) : 17-33; Tyler McCreary et Richard Milligan, « The Limits of Liberal Recognition: Racial Capitalism, Settler Colonialism, and Environmental Governance in Vancouver and Atlanta », *Antipode* 53, n° 3 (2021) : 724-44, <https://doi.org/10.1111/anti.12465>.

³ Carole Pateman, *The sexual contract* (Stanford [Calif.] : Stanford University Press, 1988), <http://catalogue.bnf.fr/ark:/12148/cb374091176>; Charles W. Mills, *The Racial Contract*, Cornell University Press, 1997.

⁴ Ranganathan, « Thinking with Flint: Racial liberalism and the roots of an American water tragedy », 6; Christopher Boerner et Thomas Lambert, « Environmental injustice », *Public Interest*, n° 118 (1995) : 61.

environnement⁵, ou encore en concevant la race comme une variable explicative essentialisante qui renvoie et amalgame les personnes racisées à une forme de nature, le tout détaché du politique, du social et de l'économique. Autrement, on court le risque de reproduire à notre insu cette forme de racisme.

L'approche plus cohérente, soutenue par la littérature critique, prend en compte les dynamiques plus larges à l'œuvre dans la production de situations de racisme environnemental : les actions, les pratiques produites et reproduites involontairement par des institutions politiques, les interactions sociales, environnementales et économiques façonnées historiquement par le racisme – en particulier dans les anciens États et empires esclavagistes et coloniaux⁶. Autrement dit, il existe un décalage entre les formes concrètes du racisme environnemental et sa représentation et son traitement. Cette interprétation du racisme environnemental témoigne plus généralement d'une conception figée de l'environnement et de la race dans l'Occident contemporain. Le concept marxiste de réification offre une explication à la rigidification des processus sociaux. Selon nous, l'approche libérale-démocrate de la justice environnementale s'inscrit dans un tel processus lorsqu'elle tente d'appréhender le phénomène du racisme environnemental. Celui-ci apparaît alors sous la forme d'une articulation réifiée des rapports entre races, espaces et ressources naturelles.

Cet article montre en quoi le concept de réification de l'environnement peut nous permettre d'expliquer les limites et angles morts de cette conception du racisme environnemental. Nous montrerons l'importance et la fécondité du concept de *réification de l'environnement* pour l'étude du racisme environnemental. Le choix d'un tel enjeu provient d'abord d'une insatisfaction par rapport au cadre libéral-démocrate, lequel, au mieux, est impuissant face au racisme environnemental et, au pire, perpétue le problème à résoudre. Il

⁵ Val Plumwood, « Has democracy failed ecology? An Ecofeminist perspective », *Environmental Politics* 4, n° 4 (1 décembre 1995) : 134-68, <https://doi.org/10.1080/09644019508414231>.

⁶ David Pellow, « Environmental racism: Inequality in a toxic world », *The Blackwell companion to social inequalities*, 2005, 150 ; David Pellow, *What Is Critical Environmental Justice?* (John Wiley & Sons, 2017).

provient ensuite d'un angle mort dans le développement qu'a connu la théorie critique environnementale au cours des vingt dernières années. Bien qu'elle ait pris de l'ampleur, la littérature ne propose aucune véritable explication des causes et de la pérennité du racisme environnemental. Enfin, nous estimons qu'une meilleure compréhension des enjeux épistémologiques et conceptuels qui entraînent ces discriminations peut nous aider à les dépasser socialement et politiquement.

Notre analyse sera guidée, d'un côté, par la définition du racisme environnemental d'Ariela Tubert qui le caractérise comme (1) une distribution racialement différenciée des risques et des bénéfices environnementaux (2) causée en partie par l'histoire du racisme. Cette définition se veut suffisamment large pour inclure les apports des approches critiques⁷. De l'autre, nous nous appuyons sur le concept marxiste de réification, défini comme le phénomène par lequel, dans les sociétés capitalistes, sous le règne de la domination de la marchandise et de l'équivalence marchande, les idées, les propriétés des objets, les sujets et les relations sociales nous apparaissent comme des « choses » naturellement données et échangeables, effaçant la dimension sociale derrière ceux-ci⁸. L'analyse de ces notions débouchera sur la comparaison de deux lectures de la réification de l'environnement : celle de Steven Vogel qui conçoit l'environnement comme une réalité sociale et historique réifiée, construite par un capitalisme racial et donc indissociable du racisme environnemental; puis celle de Simon Hailwood, faisant écho à Axel Honneth, et qui considère la réification de l'environnement comme la non-reconnaissance du rôle des humains dans la construction d'une partie

⁷ Ariela Tubert, « Environmental racism: A causal and historical account », *Journal of Social Philosophy*, 26 mars 2021, 3, <https://doi.org/10.1111/josp.12407>.

⁸ Titus Stahl, « Georg [György] Lukács », dans *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, éd. par Edward N. Zalta, Spring 2018 (Metaphysics Research Lab, Stanford University, 2018), <https://plato.stanford.edu/archives/spr2018/entries/lukacs/> ; Ian Buchanan, « Reification », dans *A Dictionary of Critical Theory* (Oxford University Press, 2018), <https://www.oxfordreference.com/view/10.1093/acref/9780198794790.001.0001/acref-9780198794790-e-594>.

de l'environnement, et de leurs relations avec celle-ci. Il s'agit d'évaluer ces lectures, de déterminer la plus satisfaisante pour expliquer l'interprétation incomplète du racisme environnemental, et plus largement pour guider les réflexions futures sur le sujet.

1. Racisme environnemental

La notion de racisme environnemental a évolué ces quarante dernières années. L'expression est pour la première fois employée par le directeur de la *United Church of Christ's Commission on Racial Justice*, Benjamin Chavis. Selon lui et d'autres comme Boerner et Lambert, le racisme environnemental est une forme de discrimination raciale délibérée par laquelle les communautés de personnes racisées sont ciblées par les décisions politiques et les lois de régulation environnementale qui tendent à les surexposer aux déchets toxiques et aux polluants⁹. Pour Chavis ce type de discrimination raciale comprend également l'exclusion – notamment aux postes clefs – des personnes racisées dans les mouvements environnementaux, les comités de prise de décision, les commissions et des instances régulatrices^{10 11}. Cette grille d'analyse libérale-démocrate exclut cependant des dimensions entières du monde social qui contribuent au racisme environnemental, en plus d'ignorer la façon dont le racisme forge les espaces et l'environnement¹². En effet, la notion de ciblage délibéré implique nécessairement une *intention* de nuire à ces communautés. Dans de nombreux contextes, les communautés non blanches se retrouvent malgré tout exposées aux risques, sans pour

⁹ Boerner et Lambert, « Environmental injustice ».

¹⁰ Cette mise à l'écart des personnes racisées est réputée avoir pour effet de moins – voire de ne pas du tout – prendre en compte certains enjeux auxquels ces gens font face. Leur absence dans les délibérations et les prises de décisions peut avoir pour effet de renforcer certaines situations de racisme environnemental. Mais notre article vise à nuancer les bénéfices de ce type de représentativité dans les solutions apportées.

¹¹ Benjamin F. Chavis, « Forward », in *Confronting Environmental Racism*, Westview Press (Boulder, 1993), 3.

¹² Laura Pulido, « Rethinking Environmental Racism: White Privilege and Urban Development in Southern California », dans *Environment* (Routledge, 2008), 386.

autant qu'il y ait une intention de cibler ces publics, dans la chaîne de décisions qui ont mené à ces situations. C'est ce dont témoignent effectivement les travaux empiriques : par exemple sur la surexposition systématique au plomb dans les logements occupés par des personnes migrantes venues du continent africain dans certaines villes de France, ou encore à la proximité des quartiers afro et latino-américains des grands axes autoroutiers aux États-Unis¹³. C'est pourquoi les approches critiques s'appuyant notamment sur les concepts de *racial formation* et de *racial projects*¹⁴, défendent une description plus exhaustive du phénomène. En 2000, Bullard propose une définition qui pourrait s'y conformer. Il accorde un caractère raciste à toutes situations issues de processus de décision ou à tous schémas distributifs qui feraient porter un fardeau inégal aux personnes racisées ; indépendamment de la volonté délibérée de nuire¹⁵. De la même manière, Pulido considère davantage le racisme comme le fruit d'une interaction constante entre race et espace¹⁶, dessinée et redessinée de façon dynamique par des relations entre des structures institutionnelles, l'idéologie et les forces environnementales¹⁷.

¹³ Razmig Keucheyan, *La nature est un champ de bataille*, Poche/Sciences humaines et sociales (Paris : La Découverte, 2018), 50, <https://www.cairn.info/la-nature-est-un-champ-de-bataille--9782348036286-p-19.htm>; Bekah Mandell, « Racial Reification and Global Warming: A Truly Inconvenient Truth », *Boston College Third World Law Journal* 28, n° 2 (1 avril 2008) : 322.

¹⁴ Pellow, « Environmental racism: Inequality in a toxic world », 148 ; Michael Omi et Howard Winant, « Racial Formation », dans *The New Social Theory Reader*, 2e éd. (Routledge, 2008).

¹⁵ Robert D. Bullard, *Dumping in Dixie: Race, Class, and Environmental Quality*, 3e éd. (New York : Routledge, 2019), <https://doi.org/10.4324/9780429495274>.

¹⁶ Laura Pulido, Steve Sidawi, et Robert O. Vos, « An Archaeology of Environmental Racism in Los Angeles », *Urban Geography* 17, n° 5 (1 juillet 1996) : 419-39, <https://doi.org/10.2747/0272-3638.17.5.419>.

¹⁷ Perlita R. Dicochea, « Discourses of Race & Racism Within Environmental Justice Studies: An Eco-Racial Intervention », *Ethnicity and Race in a Changing World* 3, n° 2 (1 avril 2012) : 25, <https://doi.org/10.7227/ERCT.3.2.2>.

Pour nous référer au racisme environnemental, nous utiliserons la définition de la philosophe Ariela Tubert, proposée dans *Environmental racism : A causal and historical account*. Bien qu'elle paraisse restrictive, cette définition a l'avantage d'inclure de manière concise les caractéristiques essentielles du racisme environnemental. Ariela Tubert propose de le définir comme l'ensemble des situations dans lesquelles (1) les risques et les bénéfices environnementaux sont distribués selon une catégorisation raciale de la population; (2) une distribution qui trouve ses causes en partie dans l'histoire du racisme. Cette dernière dimension a son importance : qu'il y ait une intention consciente ou non de porter préjudice, si un moment de la chaîne causale menant à une distribution injuste entretient un lien avec un passé raciste et que de manière contrefactuelle, la situation aurait été différente sans ce passé, alors on peut parler de racisme environnemental. Cette définition inclut toutes les manifestations possibles du racisme : «whether racism is best understood as an ideology, a motivation, or a combination of attitudes, or whether it is a form of disrespect or bad faith, or whether it is structural, institutional, interpersonal, or something else¹⁸». Elle a l'avantage d'évacuer l'individualisation des actes racistes et d'intégrer les apports critiques du caractère multidimensionnel, structurel, dynamique du racisme environnemental¹⁹. Tubert souligne l'indissociabilité du racisme environnemental et de la structure économique, sociale et politique actuelle, car pour elle, sans effort pour transformer cette distribution inégale, celle-ci peut se poursuivre par elle-même : en l'absence d'efforts pour la dépasser, la distribution se maintient en dépit du changement des institutions et des personnes qui l'animent et y participent. Un dépassement du racisme environnemental nécessiterait un effort appuyé pour rééquilibrer la balance de la distribution des bénéfices et fardeaux environnementaux²⁰.

¹⁸ Tubert, « Environmental racism », 4.

¹⁹ Pellow, « Environmental racism: Inequality in a toxic world » ; Pulido, « Rethinking Environmental Racism ».

²⁰ Tubert, « Environmental racism », 9.

2. Le concept de réification

Nos hypothèses reposent sur deux acceptions différentes du concept de réification, l'une lukácsienne et l'autre honnethienne. À l'origine introduit par Marx dans *Les fondements de la critique de l'économie politique* et dans *Le capital*, il qualifie la réification comme un processus qui tend à transformer le travail en chose ou à le faire apparaître comme tel. L'idée est ensuite reprise en 1923 dans *Histoire et conscience de classe* du philosophe et théoricien de la littérature György Lukács, lequel transforme ce qui n'était que de simples remarques chez Marx, en une théorie de la réification²¹. Pour Marx, la réification est le fruit de la domination du marché et de l'échange marchand qui domine la vie des gens en attribuant un prix à leur force de travail et en les condamnant au chômage et à la pauvreté en temps de crise économique²². Lukács reprend ces idées en élargissant le processus de réification à l'ensemble de la vie sociale. Selon lui, la réification est une transformation des qualités humaines intangibles comme la pensée, les valeurs et les idées en objets dont on peut disposer ou que l'on peut posséder²³. Ces propriétés deviennent ainsi indépendantes, non relationnelles et quantifiables, et donc détachées de tout sens subjectif²⁴ : elles deviennent *semblables-à-des-choses*²⁵. Le processus de réification affecte quatre dimensions des relations sociales : les attributs socialement créés des objets, les relations entre les personnes, les relations des personnes à elles-mêmes, et les relations entre les personnes et le reste de la société²⁶. La dimension sociale derrière ceux-ci est oblitérée et les choses apparaissent comme fixes et

²¹ Gérard Duménil, Michael Löwy, et Emmanuel Renault, *Les 100 mots du marxisme*, Presses Universitaires de France, Que sais-je ? (Paris, 2009), 100-101, <http://www.cairn.info/les-100-mots-du-marxisme--9782130572336.htm>.

²² Alex Callinicos, « Lukács, Georg (1885-1971) », 1998, <https://doi.org/10.4324/9780415249126-DD077-1>.

²³ Buchanan, « Reification ».

²⁴ Georg Lukács, « Reification and the Consciousness of the Proletariat », in *Karl Marx* (Routledge, 2012), 90.

²⁵ Stahl, « Georg [György] Lukács ».

²⁶ Stahl.

immuables, donnant ainsi l'impression aux individus que toute possibilité de changement est impossible²⁷.

L'idée de réification fera ensuite son chemin chez les penseurs de la théorie critique. Pour Theodor Adorno, « toute réification est un oubli²⁸ ». Chez lui, elle est d'abord à penser comme le fait de systématiquement se fixer sur certains résultats ou aspects d'un objet en oubliant les processus sociaux qui sont à l'œuvre en arrière-plan. Comme dans une synecdoque, réifier c'est prendre la partie pour le tout. Puis avec Horkheimer dans *La dialectique de la raison*, cette façon de concevoir la réification s'élargit. Ils avancent que les sociétés rationalisées cherchant à dominer la nature le font au prix d'une autodestruction. Le processus de réification s'ancre dans une conception *auto préservatrice* de la vie. Dans les sociétés capitalistes, la maîtrise croissante de la nature par la technique et les sciences désenchantent la nature, lui ôte toute forme de vie et la rend inerte, contrôlable, adaptable et échangeable, niant tout lien de dépendance des humains à leur environnement naturel. Mais alors, cette autopréservation se fait au prix de la suppression et de la domination de ce qu'elle est censée préserver, c'est-à-dire la vie en elle-même²⁹. Finalement, la société s'autodétruit en se sacrifiant sur l'autel de la raison dans sa quête irrépressible de maîtrise à la fois de la nature, mais aussi du monde social³⁰. Plus tard, Jürgen Habermas reformule la réification en la déliant de la rationalisation en tant que telle. Il voit le processus comme une conséquence de la colonisation, par le

²⁷ Stahl ; Buchanan, « Reification ».

²⁸ Theodor W. Adorno et Walter Benjamin, *The Complete Correspondence, 1928-1940* (Harvard University Press, 1999), 321.

²⁹ Alastair Morgan, « The 'Living Entity': Reification and Forgetting », *European Journal of Social Theory* 17, n° 4 (1 novembre 2014) : 380, <https://doi.org/10.1177/1368431014536092>.

³⁰ Harriet Johnson, « The Reification of Nature: Reading Adorno in a Warming World », *Constellations* 26, n° 2 (2019) : 320, <https://doi.org/10.1111/1467-8675.12380> ; Max Horkheimer, Theodor W. Adorno, et Gunzelin Noeri, *Dialectic of Enlightenment* (Stanford University Press, 2002).

complexe monétaire-bureaucratique, des sphères où normalement règne la communication langagière³¹.

Récemment, Axel Honneth, appartenant à la troisième génération de l'école de Francfort a proposé une reformulation du concept. Celui-ci détache la réification de son lien unique avec le marché. Il s'oppose à une réification qui désignerait l'ensemble de la vie sociale capitaliste. Il préfère le réinterpréter à partir de son concept de reconnaissance³². En effet, Honneth considère que la théorie de Lukács souffre d'une forme d'économisme et remet donc en cause l'idée que «the universalization of commodity exchange brought about by capitalism is the sole cause for these phenomena of reification³³». Selon lui, le processus de réification est le résultat d'un oubli de reconnaissance. Au cours de notre vie, nous passons par des formes de socialisation où nous apprenons à intérioriser des normes de reconnaissance spécifiques à notre culture. Ces principes institutionnalisent les façons que nous avons de nous reconnaître les uns et les autres, et forment une culture morale propre à une époque du développement social. Selon le degré d'enracinement de ces normes, celles-ci en viennent à constituer une « seconde nature » propre à une société donnée³⁴; ce qui permet en ce sens à Honneth de dire que la reconnaissance précède la connaissance³⁵. Réifier devient alors le non-respect, l'annulation des règles institutionnalisées de reconnaissance élémentaire qui nous font percevoir autrui comme un *alter ego*. Cette abolition peut être le fruit d'un « oubli » au sens courant du terme, ou encore d'une « désactivation » de la reconnaissance élémentaire. Bien qu'il ne soit pas forcément satisfait de sa réponse, Honneth estime que l'apprentissage de la *désactivation*

³¹ Frédéric Vandenberghe, «La notion de réification. Réification sociale et chosification méthodologique», *L'Homme et la société* 103, n° 1 (1992) : 86, <https://doi.org/10.3406/homso.1992.2615>.

³² Marco Angella, «Axel Honneth, Reification, and “Nature”», *Radical Philosophy Review* 22, n° 1 (4 avril 2019) : 1, <https://doi.org/10.5840/radphilrev2018122791>.

³³ Axel Honneth, *Reification: A New Look at an Old Idea* (Oxford University Press, 2008), 75.

³⁴ Axel Honneth et Stéphane Haber, «Réification, connaissance, reconnaissance : quelques malentendus», *Esprit*, n° 7 (2008) : 103.

³⁵ Honneth, *Reification*, 40.

peut se produire par la participation « de façon durable à une forme hautement unilatérale de pratique qui oblige à faire abstraction des propriétés qui distinguent “qualitativement” les personnes humaines³⁶ ». Cet oubli devient à son tour lui aussi une seconde nature.

3. L'environnement réifié

3.1. Avec Steven Vogel

Venons-en à présent à l'idée de réification de l'environnement. Nous nous appuyons à cette fin sur deux modèles ayant récemment émergé en théorie critique de l'environnement : celui de Steven Vogel et celui de Simon Hailwood. Vogel identifie la nature à une catégorie sociale et politique, plutôt que purement physique et biologique. L'environnementalisme postnaturel qu'il défend conçoit l'environnement comme une coconstruction des humains en collaboration avec les non-humains. Ainsi, il s'attache à une compréhension lukácsienne de la réification³⁷. Nous réifions l'environnement quand nous confondons l'environnement avec la « nature » comprise comme entité immaculée, exempte de tout contact avec l'humanité. En ce sens, nous oublions ou nions les aspects sociaux derrière les processus d'aménagement et de transformation de l'environnement et/ou nous voyons les effets des pratiques humaines comme des conséquences de lois physiques et naturelles immuables³⁸. Cela se produit également dans des cas où l'environnement en question est pourtant manifestement « humain » – comme peut l'être une ville par exemple. Ce processus est rendu possible par un ordre social capitaliste où l'ensemble de nos relations aux autres, à notre environnement et à nous-mêmes est

³⁶ Honneth et Haber, « Réification, connaissance, reconnaissance », 104.

³⁷ Steven Vogel, « For and Against Nature », *Rethinking Marxism* 11, n° 4 (1999) : 102 ; Georg Lukács, *History and Class Consciousness: Studies in Marxist Dialectics* (MIT Press, 1972).

³⁸ Teea Kortetmäki, « The Reification of Non-Human Nature », *Environmental Values* 28, n° 4 (1 août 2019) : 8-9, <https://doi.org/10.3197/096327119X15576762300730>.

déterminé par la marchandisation généralisée, la rationalisation croissante, les transactions individuelles. Sous le régime de la réification, nous avons bâti un environnement, de plus en plus nocif, et ce, presque de manière inconsciente, parce que nous avons été dans l'incapacité de voir l'aspect coconstruit du monde. L'avènement de ce qu'on appelle l'anthropocène³⁹ – l'espèce humaine comme constituant une véritable force tellurique – se loge donc en partie dans l'effacement, par le processus de réification, du politique comme moyen de décider et d'orienter collectivement nos pratiques de coconstruction⁴⁰. Pour Vogel, changer notre comportement face au dérèglement climatique doit passer par la prise de conscience de ses dimensions sociales et politiques dissimulées par les rapports marchands interindividuels. L'enrayer, c'est donc faire entrer l'environnement dans le politique⁴¹.

3.2. Avec Simon Hailwood

La réflexion de Simon Hailwood a des points communs avec celle de Vogel, notamment sur sa conception de l'environnement, bien que sa position soit plus nuancée. Chez lui, le mot nature a trois sens : le « monde naturel » c'est-à-dire la nature dans un sens englobant; la « nature non humaine », à savoir la nature dans sa partie qui n'a pas été manipulée ou interprétée par les humains⁴²; « l'environnement

³⁹ Ce terme est sujet à débat. Christophe Bonneuil et Jean-Baptiste Fressoz, *L'Événement Anthropocène : La Terre, l'histoire et nous* (Paris : Le Seuil, 2013). D'autres chercheurs et chercheuses lui préfèrent celui de capitalocène. Jason W. Moore, «The Capitalocene, Part I: on the nature and origins of our ecological crisis», *The Journal of peasant studies* 44, n° 3 (2017) : 594-630. Ou encore de plantationocène. Donna Haraway, «Anthropocene, capitalocene, plantationocene, chthulucene: Making kin», *Environmental humanities* 6, n° 1 (2015) : 159-65. Pour souligner les spécificités historiques et sociales du phénomène de transformation environnementale que nous sommes en train de vivre.

⁴⁰ Steven Vogel, « "Nature" and the (Built) Environment », dans *The Oxford Handbook of Environmental Political Theory*, 2016, 157.

⁴¹ Vogel, 158.

⁴² Simon Hailwood, *Alienation and Nature in Environmental Philosophy* (Cambridge University Press, 2015), 16.

humanisé » ou *landscape*, soit le monde naturel dans sa partie modifiée, interprétée et appropriée par les humains⁴³. Ce dernier sens se rapproche de l'idée d'environnement post-naturel. Cependant, pour Hailwood, le constructivisme social de Vogel est excessif et prête le flanc aux interprétations qui voudraient que, dans un monde totalement humanisé, une domination irraisonnée/illimitée de la nature soit possible et légitime⁴⁴. Hailwood avec Honneth, circonscrit le processus de réification de la nature à la réification du *landscape*. Il est ici une interprétation et un respect inadéquat du *landscape* comme vecteur de reconnaissance des personnes et de leur statut de personne⁴⁵. Mais c'est également un déni de leur agentivité dans l'environnement, à savoir, de leur capacité à construire et modifier l'environnement. La possibilité de formes de réification de la nature est déjà sous-entendue chez Honneth. Néanmoins elles dérivent de ce qui se produit dans le cadre du mécanisme de reconnaissance. En « oubliant » de reconnaître autrui comme *alter ego* humain, nous oublions par la même occasion ses liens et sentiments à l'égard de la nature⁴⁶. On en vient à croire que certains milieux de vie ne seraient que de simples arrière-plans pour les activités humaines. L'attachement et les liens parfois profonds et particuliers qu'entretiennent certaines populations avec leurs milieux de vie risquent donc d'être ignorés lors de prises de décisions politiques, comme cela a pu être le cas pour les Cris de la Baie-James dans le cadre du projet de barrage hydraulique de La Grande d'Hydro-Québec au début des années 70⁴⁷.

⁴³ Hailwood, 86.

⁴⁴ Hailwood, 133 ; Kortetmäki, « The Reification of Non-Human Nature », 10.

⁴⁵ Hailwood, *Alienation and Nature in Environmental Philosophy*, 87.

⁴⁶ Kortetmäki, « The Reification of Non-Human Nature », 7.

⁴⁷ Sofiane Baba et Emmanuel Raufflet, « Les relations entreprises-communautés : les leçons de l'expérience d'Hydro-Québec et des Cris », *Gestion* 39, n° 2 (2014) : 106, <https://doi.org/10.3917/riges.392.0104>.

4. Le racisme environnemental comme conséquence d'une réification de l'environnement ?

4.1. Hypothèse 1 : Rationalisation, capitalisme et racisme environnemental

Passons à présent au cœur de notre propos et essayons de voir comment le processus de réification est capable de forger une conception tronquée du racisme environnemental. Une première possibilité est de la considérer comme une fausse représentation hypostasiée du réel, conséquence du mode de production capitaliste. Historiquement, le capitalisme moderne s'est effectivement constitué en s'appuyant sur une exploitation des êtres humains et de l'environnement justifié par la suite par une hiérarchisation pseudoscientifique des races qui a pu légitimer l'esclavage, le colonialisme et les génocides⁴⁸. Le cas de la plantation esclavagiste est intéressant, car il illustre bien la double exploitation et cette idée de coconstruction de l'environnement. S'appuyant sur Mark Fiege, Razmig Keucheyan évoque une dialectique maître-esclave-nature. Celle-ci est exemplifiée dans la culture du coton fruit de la raison et la technique, faisant interagir de façon « symbiotique » plusieurs entités : « la fibre de coton elle-même, mais aussi de l'eau, des sols, du soleil, un système social et une idéologie raciste, des technologies de contrainte (le fouet du maître), un cadre légal... [...] L'esclave réalise la synthèse ou la médiation de ces différents éléments, et les met en mouvement par son travail⁴⁹ ». Cette exploitation participe d'une matrice à la base de l'organisation sociale et environnementale de l'époque contemporaine qui n'est pas sans rappeler le parallèle dressé par Adorno et Horkheimer entre domination de la nature et domination des humains permis par la rationalité instrumentale. La division raciale du travail en lien avec l'exploitation des ressources prévaut encore dans le capitalisme tardif. La production de composants électroniques repose sur l'exploitation croisée des personnes racisées et des ressources naturelles : depuis les mines de coltan illégales employant des enfants, en République Démocratique

⁴⁸ Cedric J. Robinson, *Black Marxism, Revised and Updated Third Edition: The Making of the Black Radical Tradition* (UNC Press Books, 2020).

⁴⁹ Keucheyan, *La nature est un champ de bataille*, 48.

du Congo, jusque dans certaines usines au cœur de la Silicone Valley où 70 à 80 % de travailleur·euse·s latino-américain·e·s et asiatiques, en majorité des femmes, sont disproportionnellement exposé·e·s à des produits chimiques dangereux⁵⁰. Le tout forme un processus rationalisé et désincarné dans une optique de maximisation de la production de biens et de profits.

Nous avons vu avec Lukács et Vogel que le régime capitaliste contribuait à réifier les rapports des humains à l'environnement coconstruit, et plus particulièrement les rapports à l'espace, aux terres et aux ressources produites par le capitalisme. Les formes de réification ont alors pour particularité d'oblitérer la dimension raciale de la «production de ces espaces» perçus, vécus et conçus⁵¹. Or, cette production – qui entre dans la définition que Vogel donne à l'environnement – a segmenté et segmente encore la société à la faveur des classes dominantes blanches. Dans les débuts de l'industrialisation du sud des États-Unis à la fin du 19^e siècle, les usines polluantes s'installent sur – ou à proximité – des anciennes plantations, proches des communautés noires qui s'y étaient établies par défaut après l'abolition de l'esclavage⁵². De même, Carolyn Merchant, montre qu'à partir du milieu du 19^e siècle, la ville devient de plus en plus connotée négativement et associée à la saleté, la maladie, la pollution. La noirceur de la suie des cheminées est associée aux quartiers noirs ségrégués et pauvres à proximité des usines et des zones de déversement de déchets. Elle note également que si l'esclavage a dégradé les corps noirs, il a aussi dégradé les sols sur lesquels ceux-ci travaillaient⁵³.

En nous appuyant sur Vogel, nous pouvons dire que le processus de réification de l'environnement nous rend aveugles au fait que l'organisation de l'espace a été produite par un ordre racial qui a

⁵⁰ Lisa Sun-Hee Park et David N. Pellow, « Racial Formation, Environmental Racism, and the Emergence of Silicon Valley », *Ethnicities* 4, n° 3 (1 septembre 2004) : 418, <https://doi.org/10.1177/1468796804045241>.

⁵¹ Henri Lefebvre, *La production de l'espace* (Anthropos, 2000).

⁵² Keucheyan, *La nature est un champ de bataille*, 50.

⁵³ Carolyn Merchant, « Shades of Darkness: Race and Environmental History », *Environmental History* 8, n° 3 (2003) : 384, <https://doi.org/10.2307/3986200>.

favorisé les personnes blanches aux dépens des personnes racisées. La dimension sociale de la construction d'environnements ségrégés est oubliée. Elle n'est pas ou trop peu remise en question et nous apparaît souvent comme étant dans la nature des choses. Jusqu'à aujourd'hui, les mêmes populations sont davantage exposées aux inégalités d'accès aux ressources et aux risques sanitaires et environnementaux. Le modèle de réification de l'environnement de Vogel pointe vers l'organisation d'un environnement facilitant les situations de racisme environnemental en puisant dans l'histoire de la rationalisation des rapports sociaux rendue possible par un capitalisme structuré par la race. Cette première forme de convergence semble, de ce fait, remplir les conditions de la définition d'Ariela Tubert. Toutefois, notons que dans *"Nature" and the (Built) Environment*, Vogel donne l'impression que l'état actuel de l'environnement est issu d'un empilement chaotique de transactions interindividuelles – ce qui n'empêche pas ce dernier d'avoir un sens pour autant. Ce que montre notre analyse, c'est plutôt que l'on peut tracer des lignes de force raciales et coloniales autour desquelles l'environnement a été organisé.

Une conception réifiée de l'environnement brouille nos réflexions sur le racisme environnemental et nous empêche d'y remédier efficacement. Comme nous l'avons vu avec Tubert, la notion de racisme environnemental intègre l'histoire causale du racisme. Seulement, une fois réifiée, cette histoire disparaît. Toute politique qui prétendrait répondre au racisme environnemental en ignorant cette caractéristique court le risque, au mieux, de n'apporter que des solutions superficielles et ponctuelles, et au pire, de perpétuer, voire de renforcer des discriminations environnementales fondées sur la race. On en vient par exemple à penser que les fondements de cette discrimination ne sont pas dans un entrelacement de relations sociales et de rapports matériels, mais dans un manque de représentativité. C'est ce que montre le cas rapporté par McCreary et Milligan dans la ville d'Atlanta où, malgré la reconnaissance de discriminations à l'égard des quartiers majoritairement noirs, par l'*Environmental Protection Agency*, le « jugement convenu » n'a finalement demandé à la ville, qu'une simple mise en place de « projets environnementaux » à hauteur de 25 millions de dollars, dans lequel il y aurait « plus de représentativité » et « impliquant les communautés » des quartiers en

question. Une mesure bien en deçà de l'estimation de 4 milliards de dollars nécessaires à la refonte totale des infrastructures, initialement requis⁵⁴.

4.2. Hypothèse 2 : Reconnaissance et racisme environnemental

Terminons en nous appuyant sur le travail de Simon Hailwood, avec la deuxième forme possible de réification et la façon dont elle aussi reconduit une conception de l'environnement aveugle au racisme environnemental. Ici, nous allons essayer de voir comment la non-reconnaissance de la *qualité de personne* d'autrui renferme le risque de produire du racisme environnemental. Ici la relation entre racisme environnemental et réification apparaît de manière évidente, car Hailwood introduit le processus de réification dans le domaine de la justice environnementale. Il déplore à ce titre le fait que les théories de la justice n'intègrent pas dans leurs réflexions la dimension de «reconnaissance», alors même que leur but est de réduire le plus possible le phénomène de réification entre les humains. Elles refusent le fait que d'autres humains puissent être considérés comme de simples choses⁵⁵. Malheureusement, la littérature limite souvent la justice aux préjugés entre les personnes, aux violations des droits ou des principes distributifs. Elle ne prend pas en compte l'environnement dans son ensemble, mais seulement comme un ensemble d'objets à posséder, échanger et redistribuer. Nous avons vu que le phénomène de réification était un oubli, une désactivation de la reconnaissance primordiale d'autrui comme *alter ego*. Nos relations, notre sensibilité et empathie envers autrui s'en trouve corrompues, et ce, sans que nous puissions vraiment nous détacher de cette attitude, qui finit par constituer une «seconde nature». Cette corruption se manifeste dans des situations où notre croyance effective d'avoir affaire à une personne ne se traduit pas, dans nos interactions, en une *reconnaissance* véritable d'autrui comme tel. On assiste à la même chose lorsqu'on réifie l'environnement humanisé, autrement dit quand on fait fi des relations entretenues des autres humains avec le *landscape*. On peut croire que celui-ci a été construit

⁵⁴ McCreary et Milligan, « The Limits of Liberal Recognition », 733.

⁵⁵ Hailwood, *Alienation and Nature in Environmental Philosophy*, 90.

par des humains entretenant certains rapports avec lui, et pourtant, nos actions et pratiques révèlent une attitude inverse, comme si le *landscape* était pour nous une chose de naturel, un stock de ressources n'impliquant aucun travail humain socialement coordonné. À l'inverse, lorsque la « nature humanisée » qui constitue le *landscape* n'est pas réifiée, elle nous apparaît comme un ensemble d'éléments vecteurs de sens à travers lesquels nous sommes capables de reconnaître autrui comme un *alter ego* en lien avec son environnement⁵⁶.

Plusieurs exemples peuvent illustrer les vices qu'implique cette forme de réification. La *wilderness*, l'idée d'une nature immaculée et indépendante de toute intervention humaine que l'on retrouve dans l'histoire environnementale nord-américaine, est une forme typique de réification de l'environnement dans sa forme honnethienne. Dans le contexte colonial américain et canadien, elle invisibilise le rôle joué par les personnes autochtones dans la constitution de ce qui se trouve être en réalité une nature humanisée, le *landscape*⁵⁷. Cette forme de réification de l'environnement peut aussi favoriser l'oubli de la considération de l'impact économique de nos actions sur le *landscape* d'autrui. L'activiste et universitaire Winona LaDuke montre que les seuils légaux de rejet de dioxine par les usines de papier, contaminant les poissons dans les cours d'eau, prennent pour base de calcul la consommation américaine moyenne de poissons. Or, certaines populations autochtones locales ont une consommation de poissons issus de ces cours d'eau, supérieure à la moyenne fédérale. Celles-ci sont alors particulièrement vulnérables, car l'agence a été incapable de considérer l'importance de la pêche dans ces communautés, ainsi que les relations que peuvent entretenir les personnes autochtones avec ces cours d'eau et leurs poissons⁵⁸. La situation concernant le pipeline Keystone XL relevait des mêmes logiques⁵⁹. Les autorités politiques

⁵⁶ Hailwood, 98-99.

⁵⁷ Hailwood, 100.

⁵⁸ David Schlosberg, *Defining Environmental Justice: Theories, Movements, and Nature* (OUP Oxford, 2007), 60.

⁵⁹ Pour plus de détails, voir : *The Great Sioux Nation v. the Black Snake: Native American Rights and the Keystone XL Pipeline* Cindy S. Woods, « The Great Sioux Nation v. the Black Snake: Native American Rights and the Keystone XL Pipeline », *Buffalo Human Rights Law Review* 22 (2016): 67-94.

et les industriels du pétrole ne reconnaissent pas l'importance que peuvent avoir les territoires autochtones que le pipeline était censé traverser. Ces exemples illustrent en quoi l'impossibilité de reconnaître l'autre comme un·e égal·e humain·e qui entraîne un préjudice environnemental. On voit donc aussi comment cette forme de réification de l'environnement peut perpétuer inconsciemment des situations de racisme environnemental. Elle reconduit l'aveuglement libéral à une conception de l'environnement, du monde social et des rapports que ces deux sphères entretiennent. Elle est alimentée et alimente en retour des discriminations environnementales fondées sur la race.

Cette approche présente l'avantage d'échapper au réductionnisme économique de l'hypothèse précédente. En expliquant le phénomène de réification de l'environnement comme étant déterminé en dernière instance par l'échange marchand capitaliste, Vogel ne permet pas d'identifier les autres sources sociales de réification. Par exemple, selon l'approche honnethienne, l'idéologie suprémaciste blanche, laquelle considère que les personnes blanches seraient par essence supérieures aux non-blanc·he·s, et que par conséquent, les intérêts et perceptions des sujets blancs devraient être privilégiés par rapport à ceux des personnes racisées⁶⁰, échappe à la première conception⁶¹. Pourtant, cette idéologie, elle aussi productrice de racisme environnemental, n'est pas nécessairement reliée à des processus marchands. C'est cette logique qui peut au moins en partie se cacher derrière le refus délibéré de se conformer à la loi et aux réglementations en matière de respect de la santé humaine et de l'environnement⁶².

⁶⁰ Tracy Whitaker *et al.*, « White Supremacy » (NASW Press and Oxford University Press, novembre 2021), <https://doi.org/10.1093/acrefore/9780199975839.013.1586> ; David Gillborn, « Rethinking White Supremacy: Who Counts in 'WhiteWorld' », *Ethnicities* 6, n° 3 (1 septembre 2006) : 318-40, <https://doi.org/10.1177/1468796806068323>.

⁶¹ Honneth, *Reification*, 78.

⁶² Laura Pulido, « Geographies of Race and Ethnicity 1: White Supremacy vs White Privilege in Environmental Racism Research », *Progress in Human*

Néanmoins la position d'Honneth pose quelques problèmes. Elle n'est pas très claire sur l'origine de l'attitude réificatrice de certains groupes à l'égard d'autres :

This approach leaves the question totally unanswered, however, as to how a mere thought construct or system of description could possess the strength to unsettle retroactively an antecedently familiar fact and leave it socially fragmented⁶³.

Il semble dire que des groupes sociaux, sous l'effet réificateur de stéréotypes, sont rétroactivement dépossédés de caractéristiques humaines, qui auparavant leur étaient accordées. L'interrogation d'Honneth trouve pourtant une explication dans la conception matérialiste du racisme de Colette Guillaumin pour qui c'est le précédent du rapport matériel d'exploitation et de dépendance qui produit l'idéologie raciste⁶⁴. Une explication fondamentalement historique illustrée dans la discussion sur la première hypothèse. La réification honnethienne sur laquelle s'appuie Hailwood souhaite dépasser la dimension historique et sociale de la réification lukácsienne, par conséquent, elle efface ses caractéristiques, centrales pour expliquer l'origine des discriminations raciales et de nos rapports à l'environnement. Pour Timo Jütten le caractère essentiellement anhistorique de la réification d'Honneth la réduit à des considérations anthropologiques qui bouchent les possibilités de son dépassement⁶⁵. Ainsi, la réification de l'environnement envisagée comme telle perd son pouvoir explicatif du phénomène de racisme environnemental. Bien qu'elle puisse de prime abord apparaître comme un processus explicatif, elle met entre parenthèses la dimension historique et causale du racisme environnemental. Quand bien même l'attitude réificatrice à l'égard de l'environnement, cause de la perpétuation du

Geography 39, n° 6 (1 décembre 2015) : 813-14,
<https://doi.org/10.1177/0309132514563008>.

⁶³ Honneth, *Reification*, 81.

⁶⁴ Colette Guillaumin, *L'idéologie raciste : Genèse et langage actuel*, Folio/Essais (Paris : Gallimard, 2002).

⁶⁵ Timo Jütten, « What is Reification? A Critique of Axel Honneth », *Inquiry* 53, n° 3 (19 mai 2010) : 235, <https://doi.org/10.1080/00201741003784606>.

racisme environnemental, pouvait trouver son origine hors de l'infrastructure économique, il n'est pas possible de faire l'impasse sur sa dimension historique.

Conclusion

Cette analyse nous a permis de tirer deux explications possibles de l'origine des conceptions libérales-démocrates du racisme environnemental. La proposition de Vogel offre la possibilité de penser le problème dans les termes d'un capitalisme racial, organisateur de l'exploitation, coordonnée des corps racisés et des ressources environnementales. La solution pour sortir de ce régime est clairement identifiée, il faut passer du marché à la politique. Mais de quelles politiques parle-t-on? Puisqu'il apparaît que les réponses politiques institutionnelles constituent une impasse, ne faudrait-il pas passer par une transformation sociale bien plus profonde pour mettre fin au système économique et politique qui produit l'exploitation et les dominations? De même, le post-naturalisme est problématique à certains égards. Val Plumwood critique le concept voisin de *cultural landscape* qu'elle voit comme un vecteur de réductionnisme culturel qui donne aux seuls humains la capacité de créer et d'agir sur l'environnement, ignorant le rôle et les activités du monde non humain dont nous bénéficions. Une telle conception de l'environnement maintient le schéma eurocentré, colonial et patriarcal selon lequel l'humain serait actif et la nature passive⁶⁶. Du côté de Hailwood, la connexion entre réification de l'environnement et racisme environnemental se fait presque naturellement. Cependant, l'explication ne permet pas d'adresser assez finement le phénomène du racisme environnemental puisqu'elle fait l'impasse sur sa dimension historique. Cela donne l'impression que seuls les symptômes et non les causes de l'oubli de la reconnaissance primordiale peuvent être traités. C'est un problème parce que les réponses allant dans ce sens risqueraient de reproduire, elles aussi, les travers des solutions libérales-démocrates de la justice environnementale. Ainsi, malgré les limites qui subsistent, il nous

⁶⁶ Val Plumwood, « The Concept of a Cultural Landscape: Nature, Culture and Agency in the Land », *Ethics and the Environment* 11, n° 2 (2006) : 123.

semble que l'approche la plus convaincante reste la première, car la seconde laisse encore planer trop d'inconnus qui peuvent la positionner en faux par rapport à notre définition initiale. Toutefois, nous n'avons pas mené une analyse de fond ou comparative de cette définition et peut-être pourrions-nous considérer les deux hypothèses comme étant complémentaires. Pour cela, il faudrait éventuellement retourner aux penseurs phares de la théorie critique, Adorno et Horkheimer, qui pensent la réification comme dévitalisation de la nature, son instrumentalisation et sa domination s'appliquant en retour sur les humains. Pour aller encore plus loin, Blake Emerson, dans un article portant sur l'inefficacité des politiques *color-blind* et leur tension dialectique interne, offre d'autres éléments de compréhension⁶⁷. D'une part en invoquant l'idée de «seconde nature» dans un écrit plus tardif d'Adorno, la *Dialectique Négative*⁶⁸. Cette seconde nature est à la fois l'ensemble des contraintes sociohistoriques réelles du capitalisme incluant les inégalités raciales et environnementales, mais aussi l'ensemble des habitudes et dispositions cognitives subjectives, induites et renforcées par ces réalités sociales perçues, qui nous apparaissent immédiates et naturelles. Nous retrouvons ici l'intégration des deux faces de la réification développées dans cet article, de telle sorte qu'elle nous libère à la fois de l'économisme de Lukács et Vogel, et des tendances anhistoriques d'Honneth et Hailwood. D'autre part, la critique de la logique de l'identité hégélienne portée par Adorno et Horkheimer est aussi un moyen d'analyser l'incapacité de la conception libérale à saisir pleinement les enjeux de racisme environnemental. Elle illustre l'impossible identité entre le sujet connaissant et l'objet, entre la subjectivité libérale réificatrice et la réalité du référent non conceptuel doté d'une part incompressible et autonome, autrement dit, la spécificité propre à chaque situation réelle de racisme environnemental. En somme, ce «panorama» aura au moins le mérite d'inviter à davantage de réflexion sur ce problème qui, à l'heure du dérèglement climatique, viendrait encore à s'amplifier s'il n'était pas adressé directement à sa racine.

⁶⁷ Blake Emerson, « Dialectic of Color-Blindness », *Philosophy & Social Criticism* 39, n° 7 (1 septembre 2013) : 693-716, <https://doi.org/10.1177/0191453713491230>.

⁶⁸ Theodor Adorno, *Negative Dialectics* (Routledge, 2003).

Bibliographie

- Adorno, Theodor. *Negative Dialectics*. Routledge, 2003.
- Adorno, Theodor W. et Walter Benjamin. *The Complete Correspondence, 1928-1940*. Harvard University Press, 1999.
- Angella, Marco. « Axel Honneth, Reification, and “Nature” ». *Radical Philosophy Review* 22, n° 1 (4 avril 2019) : 1-30.
<https://doi.org/10.5840/radphilrev2018122791>.
- Baba, Sofiane et Emmanuel Raufflet. « Les relations entreprises-communautés : les leçons de l'expérience d'Hydro-Québec et des Cris ». *Gestion* 39, n° 2 (2014) : 104-11.
<https://doi.org/10.3917/riges.392.0104>.
- Boerner, Christopher et Thomas Lambert. « Environmental injustice ». *Public Interest*, n° 118 (1995) : 61.
- Bonneuil, Christophe et Jean-Baptiste Fressoz. *L'Événement Anthropocène : La Terre, l'histoire et nous*. Paris : Le Seuil, 2013.
- Buchanan, Ian. « Reification ». Dans *A Dictionary of Critical Theory*. Oxford University Press, 2018.
<https://www.oxfordreference.com/view/10.1093/acref/9780198794790.001.0001/acref-9780198794790-e-594>.
- Bullard, Robert D. *Dumping in Dixie : Race, Class, and Environmental Quality*. 3^e éd. New York : Routledge, 2019.
<https://doi.org/10.4324/9780429495274>.
- Bullard, Robert D., Paul Mohai, Robin Saha, et Beverly Wright. « Toxic Wastes and Race at Twenty: 1987-2007 », 2007.
- Callinicos, Alex. « Lukács, Georg (1885-1971) », 1998.
<https://doi.org/10.4324/9780415249126-DD077-1>.
- Chavis, Benjamin F. « Forward ». Dans *Confronting Environmental Racism*, 3-5. Boulder, 1993.
- Dicochea, Perlita R. « Discourses of Race & Racism Within Environmental Justice Studies: An Eco-Racial Intervention ». *Ethnicity and Race in a Changing World* 3, n° 2 (1 avril 2012) : 17-28.
<https://doi.org/10.7227/ERCT.3.2.2>.
- Duménil, Gérard, Michael Löwy, et Emmanuel Renault. *Les 100 mots du marxisme*. Presses Universitaires de France. Que sais-je ? Paris, 2009.
<https://www.cairn.info/les-100-mots-du-marxisme--9782130572336.htm>.

- Emerson, Blake. «Dialectic of Color-Blindness». *Philosophy & Social Criticism* 39, n° 7 (1 septembre 2013) : 693-716.
<https://doi.org/10.1177/0191453713491230>.
- Gillborn, David. «Rethinking White Supremacy: Who Counts in 'WhiteWorld' ». *Ethnicities* 6, n° 3 (1 septembre 2006) : 318-40.
<https://doi.org/10.1177/1468796806068323>.
- Guillaumin, Colette. *L'idéologie raciste : Genèse et langage actuel*. Folio/Essais. Paris : Gallimard, 2002.
- Hailwood, Simon. *Alienation and Nature in Environmental Philosophy*. Cambridge University Press, 2015.
- Haraway, Donna. «Anthropocene, capitalocene, plantationocene, chthulucene: Making kin». *Environmental humanities* 6, n° 1 (2015) : 159-65.
- Honneth, Axel. *Reification: A New Look at an Old Idea*. Oxford University Press, 2008.
- Honneth, Axel, et Stéphane Haber. «Réification, connaissance, reconnaissance : quelques malentendus». *Esprit*, n° 7 (2008) : 96-107.
- Horkheimer, Max, Theodor W. Adorno, et Gunzelin Noeri. *Dialectic of Enlightenment*. Stanford University Press, 2002.
- Johnson, Harriet. «The Reification of Nature: Reading Adorno in a Warming World ». *Constellations* 26, n° 2 (2019) : 318-29.
<https://doi.org/10.1111/1467-8675.12380>.
- Jütten, Timo. «What is Reification? A Critique of Axel Honneth ». *Inquiry* 53, n° 3 (19 mai 2010) : 235-56.
<https://doi.org/10.1080/00201741003784606>.
- Keucheyan, Razmig. *La nature est un champ de bataille*. Poche/Sciences humaines et sociales. Paris : La Découverte, 2018.
<https://www.cairn.info/la-nature-est-un-champ-de-bataille--9782348036286-p-19.htm>.
- Kortetmäki, Teea. «The Reification of Non-Human Nature». *Environmental Values* 28, n° 4 (1 août 2019) : 489-506.
<https://doi.org/10.3197/096327119X15576762300730>.
- Lefebvre, Henri. *La production de l'espace*. Anthropos, 2000.
- Lukács, Georg. *History and Class Consciousness: Studies in Marxist Dialectics*. MIT Press, 1972.
- Lefebvre, Henri. «Reification and the Consciousness of the Proletariat ». Dans *Karl Marx*. Routledge, 2012.

- Mandell, Bekah. « Racial Reification and Global Warming: A Truly Inconvenient Truth ». *Boston College Third World Law Journal* 28, n° 2 (1 avril 2008) : 289.
- McCreary, Tyler et Richard Milligan. «The Limits of Liberal Recognition: Racial Capitalism, Settler Colonialism, and Environmental Governance in Vancouver and Atlanta». *Antipode* 53, n° 3 (2021) : 724-44.
<https://doi.org/10.1111/anti.12465>.
- Merchant, Carolyn. «Shades of Darkness: Race and Environmental History». *Environmental History* 8, n° 3 (2003) : 380-94.
<https://doi.org/10.2307/3986200>.
- Mills, Charles W. *The Racial Contract*. Cornell University Press, 1997.
- Moore, Jason W. «The Capitalocene, Part I: on the nature and origins of our ecological crisis». *The Journal of peasant studies* 44, n° 3 (2017) : 594-630.
- Morgan, Alastair. « The 'Living Entity': Reification and Forgetting ». *European Journal of Social Theory* 17, n° 4 (1 novembre 2014) : 377-88. <https://doi.org/10.1177/1368431014536092>.
- Omi, Michael et Howard Winant. «Racial Formation». In *The New Social Theory Reader*, 2^e éd. Routledge, 2008.
- Park, Lisa Sun-Hee et David N. Pellow. «Racial Formation, Environmental Racism, and the Emergence of Silicon Valley». *Ethnicities* 4, n° 3 (1 septembre 2004) : 403-24.
<https://doi.org/10.1177/1468796804045241>.
- Pateman, Carole. *The sexual contract*. Stanford (Calif.) : Stanford University Press, 1988.
<http://catalogue.bnf.fr/ark:/12148/cb374091176>.
- Pellow, David. « Environmental racism: Inequality in a toxic world ». *The Blackwell companion to social inequalities*, 2005, 147-64.
- Pellow, David. *What Is Critical Environmental Justice?* John Wiley & Sons, 2017.
- Plumwood, Val. « Has democracy failed ecology? An Ecofeminist perspective ». *Environmental Politics* 4, n° 4 (1 décembre 1995) : 134-68. <https://doi.org/10.1080/09644019508414231>.
- Plumwood, Val. « The Concept of a Cultural Landscape: Nature, Culture and Agency in the Land ». *Ethics and the Environment* 11, n° 2 (2006) : 115-50.

- Pulido, Laura. « Geographies of Race and Ethnicity 1: White Supremacy vs White Privilege in Environmental Racism Research ». *Progress in Human Geography* 39, n° 6 (1 décembre 2015) : 809-17. <https://doi.org/10.1177/0309132514563008>.
- Pulido, Laura. « Geographies of Race and Ethnicity II: Environmental Racism, Racial Capitalism and State-Sanctioned Violence ». *Progress in Human Geography* 41, n° 4 (1 août 2017) : 524-33. <https://doi.org/10.1177/0309132516646495>.
- Pulido, Laura. « Rethinking Environmental Racism: White Privilege and Urban Development in Southern California ». In *Environment*. Routledge, 2008.
- Pulido, Laura, Steve Sidawi, et Robert O. Vos. « An Archaeology of Environmental Racism in Los Angeles ». *Urban Geography* 17, n° 5 (1 juillet 1996) : 419-39. <https://doi.org/10.2747/0272-3638.17.5.419>.
- Ranganathan, Malini. « Thinking with Flint: Racial liberalism and the roots of an American water tragedy ». *Capitalism Nature Socialism* 27, n° 3 (2016) : 17-33.
- Robinson, Cedric J. *Black Marxism, Revised and Updated Third Edition: The Making of the Black Radical Tradition*. UNC Press Books, 2020.
- Schlosberg, David. *Defining Environmental Justice: Theories, Movements, and Nature*. OUP Oxford, 2007.
- Stahl, Titus. « Georg [György] Lukács ». In *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, édité par Edward N. Zalta, Spring 2018. Metaphysics Research Lab, Stanford University, 2018. <https://plato.stanford.edu/archives/spr2018/entries/lukacs/>.
- Tubert, Ariela. « Environmental racism: A causal and historical account ». *Journal of Social Philosophy*, 26 mars 2021. <https://doi.org/10.1111/josp.12407>.
- Vandenbergh, Frédéric. « La notion de réification. Réification sociale et chosification méthodologique ». *L'Homme et la société* 103, n° 1 (1992) : 81-93. <https://doi.org/10.3406/homso.1992.2615>.
- Vogel, Steven. « For and Against Nature ». *Rethinking Marxism* 11, n° 4 (1999) : 12.
- Vogel, Steven. « “Nature” and the (Built) Environment ». In *The Oxford Handbook of Environmental Political Theory*, 12, 2016.

- Whitaker, Tracy, Lauren Alfrey, Alice B. Gates, et Anita R. Gooding.
«White Supremacy». NASW Press and Oxford University Press,
novembre 2021.
<https://doi.org/10.1093/acrefore/9780199975839.013.1586>.
- Woods, Cindy S. «The Great Sioux Nation v. the Black Snake:
Native American Rights and the Keystone XL Pipeline ». *Buffalo
Human Rights Law Review* 22 (2016) : 67-94.

Nature et abolitionnisme chez Henry David Thoreau

Olivier Provencher*

Résumé

L'ambition du présent article est de montrer la filiation entre le naturalisme d'Henry David Thoreau et ses positions antiesclavagistes. Je défends que cette filiation se fait voir par la façon dont l'éthique de Thoreau s'appuie sur une certaine conception de la nature et par la manière dont ses vues abolitionnistes découlent de cette éthique. Je fais valoir, plus précisément, que la fuite de Thoreau dans la nature n'est pas seulement, comme le prétend le politologue Malcom Ferdinand, un moyen comme un autre qu'emploierait Thoreau pour protester contre l'esclavagisme. Il faut plutôt voir en l'idée que se fait Thoreau de la nature ce qui nourrit ses positions antiesclavagistes. L'éthique de Thoreau est une éthique de la vertu qui repose sur l'idée que l'être humain est un être de nature. L'accomplissement humain doit être pensé en rapport avec une certaine idée de nature – la nature sauvage – et l'esclavage condamné parce qu'il dénature l'homme. L'abolitionnisme de Thoreau n'est donc pas, comme le défend Ferdinand, la cause du naturalisme de Thoreau. C'est bien plutôt de son naturalisme que découlent ses vues abolitionnistes.

Henry David Thoreau décède en 1862, trois ans après l'abolitionniste John Brown qui fût exécuté en 1859 pour avoir tenté d'inciter des esclaves à la rébellion. De l'avis de Ralph Waldo Emerson, ami et père spirituel de Thoreau, Brown fut l'une des personnes ayant eu la plus grande influence sur la pensée tardive de

* L'auteur est étudiant au doctorat en philosophie à l'Université Laval et enseigne la philosophie au Cégep de la Gaspésie et des Îles à Gaspé.

l'ancien résident de *Walden Pond*¹. Les convictions abolitionnistes de Thoreau, dont la famille avait aidé des esclaves en fuite à s'évader, sont bien connues. Elles lui coûtèrent une nuit dans un cachot de la prison de Concord, après que Thoreau eut refusé de payer à l'État du Massachusetts une taxe qui devait financer l'esclavage et la guerre contre le Mexique. Ce sont ces mêmes convictions qui animèrent Thoreau dans les diverses conférences qu'il prononça et lors desquelles il défendit la résistance pacifique contre les lois et institutions injustes de son pays, conférences qui donnèrent finalement les textes *Résistance au gouvernement civil*, *L'esclavage au Massachusetts* ou encore *Plaidoyer pour le capitaine John Brown*.

Thoreau ne s'est toutefois pas seulement distingué pour ses réflexions sur l'État et la liberté humaine. Plus encore peut-être que pour ses positions abolitionnistes, on le connaît pour sa retraite dans les bois, à l'étang de Walden, près de Concord, où il vécut pendant quelque temps de manière solitaire et recluse, se nourrissant de la pêche, de la cueillette et de la culture des haricots. Ce fut là, pour Thoreau, l'occasion d'une exploration scientifique, philosophique et esthétique de la nature. C'est peut-être dans *Walden*, en effet, que le pan naturaliste de la pensée thoreauvienne se fait le plus évident.

Comme le note le politologue Malcom Ferdinand, les deux pans de la pensée de Thoreau donnent l'impression d'un schisme ou d'une cassure dans sa pensée :

Soit Thoreau est d'abord un penseur politique à travers sa désobéissance civile, qui par ailleurs fut animé d'un hobby naturaliste. Soit il est présenté comme le fondateur de l'environnementalisme américain, dont l'engagement politique contre l'esclavage ne serait qu'une raison supplémentaire, mais non indispensable, pour le célébrer. De nombreuses études dans le champ littéraire de l'écocritique maintiennent cette séparation fictive, ne voyant dans Walden que l'expérience et l'écriture d'une

¹ Gilman M. Ostrander, « Emerson, Thoreau and John Brown », *The Mississippi Valley Historical Review* 39, n° 4 (1953) : 713.

nature où son positionnement face à l'esclavage demeure au mieux circonstanciel².

En d'autres termes, on a généralement tendance à considérer les pans naturaliste et politique de l'œuvre de Thoreau comme des pans radicalement séparés. Une telle manière de lire Thoreau, selon Ferdinand, serait symptomatique de la pensée moderne, de ce que Philippe Descola³ a appelé le « grand partage » de la modernité, c'est-à-dire « l'opposition dualiste qui sépare nature et culture, environnement et société, établissant une échelle verticale de valeurs plaçant "l'Homme" au-dessus de la nature⁴ ».

Contre une telle lecture, dans un effort d'unification de la pensée thoreauvienne, Ferdinand offre une explication du rapport de l'antiesclavagisme de Thoreau à son exploration de la nature. Si Thoreau se réfugie à *Walden Pond*, ce serait pour ne pas faire partie d'une société esclavagiste et ne pas être lui-même esclave d'une institution injuste comme l'esclavage. Selon Ferdinand, Thoreau « maronne », le verbe « maronner » désignant le fait pour un esclave de fuir l'esclavage :

Si l'esclavage est habituellement pensé comme ne concernant que l'esclave, Thoreau élargit cette conception de sorte que les maîtres, les autorités et la société civile demeurent tout autant emportés par cette économie que l'esclave lui-même. Les esclaves ne sont pas les seuls esclaves de l'esclavage. Sans remettre en cause la situation abjecte dans laquelle se retrouve typiquement l'esclave noir, tout l'effort théorique de l'œuvre de Thoreau, y compris dans *Walden*, consiste à montrer que ceux qui supportent directement ou indirectement cet appareil étatique organisé autour de ce système esclavagiste, bien qu'ils vaquent à leurs occupations loin des champs de coton et des ateliers,

² Malcom Ferdinand, *Une écologie décoloniale* (Paris : Seuil, 2019), 182.

³ Philippe Descola, *Par-delà nature et culture* (Paris : Gallimard, 2005), 91-131 ; voir également Bruno Latour, *Nous n'avons jamais été modernes. Essai d'anthropologie symétrique* (Paris : La Découverte, 1991) et Pierre Charbonnier, *La Fin d'un grand partage ; nature et société, de Durkheim à Descola* (Paris : CNRS éditions, 2015).

⁴ Ferdinand, *Une écologie décoloniale*, 276.

demeurent non seulement avilis, mais bien esclaves de l'esclavage. À la condamnation morale de l'esclavage et de l'association d'un citoyen à ce gouvernement esclavagiste, s'ajoute la condamnation de la relation politique par laquelle la société civile est associée au gouvernement esclavagiste. Si une même relation de reconnaissance est établie entre l'esclave et le gouvernement, et entre ledit « libre » et le gouvernement, et si ce gouvernement est bien un seul et même, alors on ne peut reconnaître ce gouvernement sans être aussi esclave. Il n'y a qu'un seul gouvernement, le gouvernement des esclaves⁵.

Ainsi, la retraite dans la nature serait le moyen, pour Thoreau, de fuir l'esclavagisme, de s'extraire d'une société qui, cautionnant l'esclavage, se rend elle-même esclave de l'esclavage. Thoreau fuit donc le conformisme, l'indifférence et l'endormissement de ses concitoyens qui, par eux, se rendent complices de l'esclavagisme. Cette fuite dans les bois, c'est-à-dire dans la nature, est une fuite éminemment politique : il faut la comprendre, nous dit Ferdinand, comme un « marronnage civil » :

Tenant ensemble les deux pans injustement séparés de l'œuvre de Thoreau, le marronnage civil désigne les résistances et tentatives de fuite de l'esclavage et de l'habiter colonial par la société civile, par ceux qui, n'étant pas juridiquement esclaves, demeurent pourtant esclaves de l'esclavage. Aussi Thoreau entreprend-il dans son séjour à Walden d'ouvrir une alternative : celle d'une autre manière d'habiter la Terre, qui n'implique pas l'esclavage d'une partie des humains et d'une majorité des animaux⁶.

Pour Ferdinand, l'œuvre de Thoreau n'est donc pas scindée en deux. Il n'y a pas deux Thoreau, le Thoreau politique et le Thoreau naturaliste. Bien plutôt, « [l]e marronnage civil fut la condition du naturalisme de Thoreau⁷ ». Autrement dit, ce serait l'antiesclavagisme de Thoreau qui l'aurait fait se tourner vers la nature : « Les marches

⁵ Ferdinand, 279-280.

⁶ Ferdinand, 281.

⁷ Ferdinand, 205.

quotidiennes de Thoreau sont portées par la conviction de l'existence d'un trésor au sein de cette nature, la conviction qu'il y a là des chemins et des desseins utopiques antiesclavagistes⁸ ».

Est-ce bien cependant le lien qui unit l'abolitionnisme (ou l'antiesclavagisme) de Thoreau à la nature ? Le marronage civil est-il véritablement, comme le prétend Ferdinand, la cause de la retraite de Thoreau dans la nature ? La nature n'est-elle pas plutôt ce pourquoi Thoreau condamne l'esclavage ?

À mon avis, c'est davantage cette dernière interprétation qu'il faut préconiser. Pour Thoreau, la nature est source de normes morales : c'est dans la nature que nous trouvons les meilleurs exemples de perfection morale. Ainsi, la nature sert – ou devrait servir – de standard à partir duquel juger de la moralité des actions humaines. Pour dire les choses simplement, l'éthique de Thoreau est une éthique qui, en un certain sens au moins, est naturaliste. Or, c'est bien cette éthique qui fournit à Thoreau les critères pour juger des institutions esclavagistes. L'esclavage, chez Thoreau, est jugé à l'aune d'une éthique naturaliste des vertus qui nous engage à condamner les institutions qui dénaturent l'homme et le privent de ses possibilités d'accomplissement.

Mon raisonnement est donc qu'il est possible de lier l'antiesclavagisme de Thoreau à sa conception de la nature en reliant son antiesclavagisme à sa conception de l'éthique. D'une part, l'éthique de Thoreau présente un certain caractère naturaliste et d'autre part, certains des aspects de son abolitionnisme peuvent être pensés, justement, à l'aune de son éthique. C'est ce dont je tâcherai de faire la démonstration ici.

Pour ce faire, j'expliquerai, dans la première section de ce texte, en quel sens au juste l'éthique de Thoreau peut être décrite comme une éthique « naturaliste ». Puis, dans la seconde section, je montrerai de quelle façon les positions antiesclavagistes de Thoreau découlent de sa conception arétaïste de l'éthique, de sorte à établir la filiation entre le naturalisme et l'antiesclavagisme de Thoreau. Je terminerai, dans la dernière section, par une discussion de la manière dont, dans le texte *L'esclavage au Massachusetts*, le naturalisme de Thoreau informe ou, du

⁸ Ferdinand, 182.

moins, est lié de près à une conception de la vie bonne centrée sur les qualités morales ou les vertus.

1. Le naturalisme de Thoreau

Je souhaite premièrement montrer qu'il y a une filiation entre l'abolitionnisme de Thoreau et son naturalisme et que cette filiation se fait par l'intermédiaire de sa conception de l'éthique. Pour dire les choses simplement : ce sont des raisons éthiques qui sous-tendent l'abolitionnisme de Thoreau. Or, son éthique est, à certains égards, une éthique naturaliste.

Typiquement, dans les termes de la métaéthique contemporaine, le naturalisme moral est défini comme une forme de réalisme moral, à ceci près que les faits ou les propriétés morales objectives et indépendantes de l'esprit que postule le naturalisme sont des faits ou des propriétés naturelles⁹. Ainsi, dire de l'éthique de Thoreau qu'elle est naturaliste reviendrait à dire que les jugements moraux que

⁹ Matthew Lutz, « *Moral Naturalism* » dans *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, dir. Edward Zalta, consulté le 13 novembre 2023, <https://plato.stanford.edu/archives/spr2021/entries/naturalism-moral>. La forme la mieux connue de naturalisme moral est sans doute le naturalisme de Cornell, dont les principaux représentants sont Richard Boyd (cf. Richard Boyd, « How to be a Moral Realist », dans *Essays on moral realism*, dir. Geoffrey Sayre-McCord, 187–228 (New York : Cornell University Press, 1988), David Brink (cf. David Brink, *Moral Realism and the Foundations of Ethics* (Cambridge: Cambridge University Press, 1989) et Nicholas Sturgeon (cf. Nicholas Sturgeon, « Moral Explanations », dans *Morality, Reason, and Truth*, dir. David Copp et David Zimmerman, 49–78 (Totowa: Rowman and Allanheld, 1985). Dans le monde francophone, Nicolas Baumard, *Comment nous sommes devenus moraux. Une histoire naturelle du bien et du mal* (Paris : Odile Jacob, 2010) me semble un représentant exemplaire du naturalisme. Notons cependant que l'on conçoit généralement aujourd'hui le naturalisme moral comme un ensemble hétéroclite de théories et que de nombreux désaccords subsistent entre leurs tenants. Si la plupart des naturalistes s'entendent pour dire que les faits moraux doivent être traités comme des faits de nature, la question de leur « localisation » et celle de savoir ce qu'il faut entendre par « nature » font l'objet d'importants débats (à ce sujet, voir Samuel Dishaw, « L'éthique et sa place dans la nature » (Mémoire de M.A., Université de Montréal, 2016), 2-10, <https://papyrus.bib.umontreal.ca/xmlui/handle/1866/16195>.

formule Thoreau tirent leur objectivité et leur vérité de la nature, ou qu'ils *sont fondés sur* la nature.

La question qui se pose alors est celle de savoir si Thoreau est préoccupé par le fondement de ses jugements moraux. Plus radicalement, en ce qui concerne la pensée éthique de Thoreau, la question du fondement se pose-t-elle seulement ? Selon Philip Cafaro¹⁰, la question du fondement est en fait une question centrale dans *Walden*, concernant tant l'épistémologie que la morale. Comme beaucoup de penseurs avant lui, Thoreau s'interrogeait sur ce qui assure la vérité et la validité de ses jugements, sur ce qui peut lui permettre d'atteindre une forme de certitude. Toutefois, selon Cafaro, Thoreau ne se limite pas, dans *Walden*, à un seul fondement pour les jugements moraux :

Thoreau aborde le problème des fondements éthiques de différentes manières. Il fonde ses jugements éthiques tantôt sur la nature, tantôt sur des idéaux ; tantôt sur le sens commun, tantôt sur de rares intimations de vérités supérieures qui rendent le sens commun insensé ; tantôt sur l'expérience, tantôt sur une foi qui transcende l'expérience. En fin de compte, aucun de ces fondements possibles ne s'avère totalement fiable, et Thoreau renonce résolument à l'espoir d'une certitude en matière d'éthique. Néanmoins, seuls ou combinés, ces fondements soutiennent des jugements éthiques particuliers qui nous guident à des moments précis de notre vie. Thoreau continue d'affirmer la possibilité d'une connaissance éthique et la valeur de l'action sur cette base¹¹.

Nous aurions ainsi affaire dans la pensée de Thoreau (et particulièrement dans celle de *Walden*) à une forme de « fondationalisme mixte » (*mixed foundationalism*) qui réserve une place privilégiée au choix libre de celui qui formule un jugement moral¹². Cafaro avance en effet que comme Thoreau adhère à une conception

¹⁰ Philip Cafaro, *Thoreau's Living Ethics* (Athènes et Londres: The University of Georgia Press, 2004), 205.

¹¹ Cafaro, 206.

¹² Cafaro, 207.

ouverte de la nature humaine, les réponses qu'on peut possiblement donner aux questions morales sont, chez lui, plurielles :

Selon Thoreau, la nature humaine est plus diverse et plus ouverte qu'Aristote ne le pensait, de sorte qu'une compréhension de la nature humaine fonde non seulement les jugements éthiques de base, mais ouvre également des possibilités éthiques infinies. C'est pourquoi aucune connaissance objective de la nature humaine en général ne peut remplacer l'interrogation de chaque individu sur sa propre expérience et la mise à l'épreuve de ses idéaux de vie¹³.

Suivant la distinction proposée par Robert M. Chisholm¹⁴ entre « méthodisme » et « particularisme », on peut dire que Thoreau adhère à une forme de particularisme moral, soit à l'idée selon laquelle les jugements moraux ne dérivent pas de critères ou principes moraux universels, mais ont leur source dans les situations et contextes particuliers. À ce titre, Thoreau se rapprocherait de certains auteurs de philosophie morale comme John McDowell ou encore Jonathan Dancy. Selon McDowell, « l'agent vertueux n'est pas celui qui applique de manière adéquate certaines règles morales mais plutôt celui dont la sensibilité permet une juste perception des faits moraux importants dans chaque situation particulière¹⁵ ». Selon un tel point de vue, le rôle de la raison pratique serait de faire voir à l'agent moral ce qui est moralement pertinent ou saillant dans une situation ou un contexte donné¹⁶. Dancy, de son côté, défendait qu'« [a]gir selon des principes généraux serait une erreur [...] car ceux-ci détourneraient notre attention de ce qui compte vraiment, c'est-à-dire les caractéristiques de chaque situation particulière¹⁷ ».

¹³ Cafaro, 206.

¹⁴ Robert M. Chisholm, *The Problem of the Criterion* (Milwaukee: Marquette University Press, 1973).

¹⁵ Philippe Bélanger, *Le particularisme moral* (Mémoire de M.A., Université de Montréal, 2006), 2, <https://papyrus.bib.umontreal.ca/xmlui/handle/1866/16538>.

¹⁶ On rencontre, par exemple, une telle conception de la raison pratique dans l'éthique de la vertu de Rosalind Hursthouse.

¹⁷ Bélanger, *Le particularisme moral*, 3.

Chez Thoreau, cette posture d'épistémologie morale est cohérente avec la méfiance dont il fit preuve à l'endroit du conformisme, méfiance qu'il hérita d'Emerson. Cette posture ne doit pas être confondue avec un relativisme radical, mais signifie plutôt que ce qui confère leur valeur de vérité aux jugements moraux peut varier selon le contexte. De fait, dans certains de ses textes sur l'esclavage, par exemple le *Plaidoyer en faveur du capitaine John Brown*, les jugements moraux de Thoreau semblent davantage avoir un fondement théologique :

Il y a plus de mille huit cent ans, le Christ a été crucifié ; ce matin, le capitaine John Brown risque d'être pendu. Ce sont les deux extrémités d'une chaîne qui ne manque pas de chaînons. Il n'est plus le vieux Brown, il est un ange de lumière. [...] J'ai pitié des pauvres qui sont dans la servitude sans personne pour leur venir en aide. C'est la raison pour laquelle je suis ici ; non pour satisfaire une animosité personnelle, un quelconque esprit de vengeance, mais par sympathie pour les opprimés et les maltraités qui sont aussi bons que vous et aussi précieux au regard de Dieu¹⁸.

Dans *L'esclavage au Massachusetts* cependant, la critique que Thoreau opère des institutions esclavagistes repose plutôt, comme nous le verrons, sur une certaine idée de nature. L'éthique de Thoreau est donc *parfois* naturaliste, c'est-à-dire que les jugements moraux formulés par Thoreau tiennent, selon le contexte, leur valeur de vérité de certains faits de nature. La question qui se pose alors est celle de savoir ce qu'il en est de cette nature : à quelle nature au juste Thoreau renvoie-t-il ?

Selon Cafaro, c'est bien l'idée de « nature humaine » qui serait au fondement de l'éthique thoreauvienne. Selon lui, Thoreau en appelle à un tel sens du mot « nature » pour fonder ses jugements moraux et c'est même, de façon générale, ce qu'il faut entendre par « naturalisme » :

¹⁸ Henry David Thoreau, *Plaidoyer en faveur du capitaine John Brown* (1860), dans *Essais* (Marseille : Le mot et le reste, 2007), 327-328.

Les philosophes anciens et modernes, orientaux et occidentaux, ont souvent situé les fondements éthiques dans une nature humaine immuable et universelle. Aristote, par exemple, affirme que notre nature d'animaux rationnels et sociaux détermine nos besoins fondamentaux et nos capacités supérieures [...] Pour les naturalistes éthiques, la nature humaine fonde les vérités éthiques, que l'expérience humaine à toutes les époques tendra à confirmer¹⁹.

Cafaro évoque le passage de *Walden* où Thoreau parle des brahmanes pénitents, puis de ses voisins fermiers à Concord, en guise d'exemples de la façon dont Thoreau assoit ses jugements moraux sur une certaine conception de la nature humaine. Tous, grâce aux efforts surhumains qu'ils déploient dans leurs entreprises respectives, s'éloignent de leur nature. Les brahmanes se contorsionnent « jusqu'à ce qu'il leur devienne impossible de reprendre leur position naturelle » et « ces formes de pénitence consciente », dit Thoreau, « sont à peine plus incroyables et plus sidérantes que les scènes que je vois chaque jour²⁰ ».

Dans le même ordre d'idée, nous pourrions évoquer les passages de *Marcher* où Thoreau se désole de voir tant de ses concitoyens se contraindre à une vie de renfermement et d'inactivité, une vie dénaturante :

Quand je me souviens parfois que les artisans et les commerçants restent dans leur boutique, non seulement toute la matinée, mais aussi tout l'après-midi, assis, la plupart d'entre eux, les jambes croisées – comme si les jambes étaient faites pour servir à s'asseoir, et non pour se tenir debout ou marcher –, je pense qu'ils ont bien du mérite de ne pas s'être suicidés depuis longtemps²¹.

Cependant, et de façon intéressante, la nature dont il est question dans *Marcher* n'est pas tant la nature humaine comprise comme

¹⁹ Cafaro, *Thoreau's Living Ethics*, 207. Je traduis.

²⁰ Henry David Thoreau, *Walden ou la vie dans les bois* (1854), trad. Jacques Mailhos (Paris : Éditions Gallmeister, 2017), 18.

²¹ Henry David Thoreau, *Marcher* (1862), dans *Essais* (Marseille : Le mot et le reste, 2007), 181.

essence de l'homme que la nature sauvage, c'est-à-dire la *wilderness*. Plus exactement, il semble qu'on trouve dans ce texte une coïncidence entre les deux. Thoreau paraît clairement vouloir défendre que c'est dans la nature sauvage qu'il nous est possible de retrouver l'essence véritable de l'homme. Autrement dit, il pose en elle la naturalité de la nature humaine. L'homme doit être conçu, dit-il, comme « un habitant ou une partie intégrante de la nature²² » et c'est dans le rétablissement d'un rapport authentique à cette nature que se trouve ses chances de libération comme de salut : « c'est dans cette nature sauvage, dit-il, que réside la sauvegarde du monde²³ ».

De fait, c'est dans *Marcher* que Thoreau exprime le plus fermement son désir de voir l'homme réintégré à la nature, de voir se restaurer un rapport authentique de l'homme à elle, mais aussi de l'homme à lui-même. La civilisation, selon Thoreau, aliène l'homme de sa véritable nature. Elle coupe l'homme des « sources de la vie », de la nature sauvage (« notre mère à tous ») et de ses bienfaits :

Voici notre mère à tous, sauvage, hurlante, la Nature qui nous entoure, dotée de la même beauté et de la même affection à l'égard de ses enfants que le léopard. Et pourtant, nous sommes sevrés si jeunes, arrachés à son sein pour être happés par la société, par la culture qui est exclusivement une interaction des hommes entre eux, une sorte d'élevage en vase clos qui ne produit au mieux qu'une noblesse anglaise, une civilisation destinée à disparaître à brève échéance²⁴.

On voit donc se dessiner ici le portrait d'une nature bienfaitrice, salvatrice et éminemment morale. C'est dans la nature, c'est-à-dire dans la nature sauvage – la *Wilderness* – et dans le rétablissement – par un travail éthique sur soi – d'un rapport authentique à elle et à notre propre naturalité que se trouvent, selon Thoreau, nos chances de salut. C'est ainsi que l'idée de nature sauvage débouche, chez le résident de *Walden Pond*, sur la question du genre de vie qu'il faut mener, soit la question de la vie bonne, c'est-à-dire la question

²² Thoreau, *Marcher*, 179.

²³ Thoreau, *Marcher*, 196.

²⁴ Thoreau, *Marcher*, 207.

éthique. Comme Emerson (ami et père spirituel de Thoreau) et les transcendentalistes, Thoreau croit que la nature est source de moralité. Cette idée, chez Thoreau, s'appuie toutefois sur une représentation non anthropocentriste de la nature²⁵ : Thoreau pense la nature en elle-même, et non simplement dans son rapport à l'homme, ce qui le conduit à rejeter l'idée que la nature n'a pas de valeur intrinsèque, ainsi que l'idée que la morale, et plus précisément la vertu, ne se trouverait pas ailleurs que dans le monde humain.

Comme le montre encore Cafaro, Thoreau s'efforce même dans des textes comme *Sept jours sur le fleuve* de localiser la vertu directement dans la nature²⁶. Les descriptions que fait Thoreau des poissons, par exemple, ne se limitent pas à la description de leurs caractéristiques physiques, mais vont jusqu'à leur attribuer des traits vertueux²⁷. Il en va de même des récits que Thoreau fait de ses observations des « guerres » entre fourmis ou de sa rencontre matinale avec un huard dans *Walden*. Les observations de Thoreau nous font voir la moralité là où elle se trouve, soit dans le monde naturel et pas seulement dans le monde humain. Certes, le poisson et le huard ne peuvent faire preuve de charité envers les démunis ou bien formuler des conseils

²⁵ Max Oeschlaeger, *The Idea of Wilderness. From Prehistory to the Age of Ecology* (New Haven: Yale University Press, 1991), 133-172. Selon Oeschlaeger Thoreau se dissocie de la conception éminemment anthropocentrée de la nature qu'ont pu mettre en avant Emerson et les transcendentalistes. Oeschlaeger s'appuie sur les derniers passages de *Nature* (« Know then, that the world exists for you. For you is the phenomenon perfect [...] ») pour avancer que la position d'Emerson concernant la nature est « [...] conventionnellement anthropocentrique et androcentrique, encadrée par une perspective baconienne-cartésienne : la nature n'est que de la pâte à modeler entre les mains de l'homme, accordée par Dieu à sa création favorite, l'homme. L'homme conscient est le maître de tout ce qui se trouve devant lui, le phénomène est parfait pour celui pour qui le monde a été fait » (135, je traduis).

²⁶ Philp Cafaro, *Thoreau's Living Ethics*, 140.

²⁷ « Loin de la phil-anthropie égoïste et superficielle des hommes, qui sait quelle admirable vertu abrite la ligne des basses eaux chez ces poissons qui endurent cette cruelle destinée sans que cela leur vaille l'admiration de cette autre créature pourtant seule capable de l'apprécier ! » Henry David Thoreau, *Sept jours sur le fleuve* (1869), trad. Thierry Gillyboeuf (Paris : Fayard, 2012), 43.

casuistiques, mais ils peuvent réaliser excellemment la fin dernière de leur être, vivre excellemment une vie conforme à leur nature.

C'est ici, à mon sens, qu'il est possible de trouver une réponse à la question de savoir à quel titre au juste l'éthique de Thoreau peut être dite naturaliste : l'idée de nature fonde nos jugements moraux en ce sens qu'elle nous indique quelles sont les fins qui valent d'être poursuivies en elles-mêmes. Ces fins sont celles qui sont en accord avec notre nature, celles qui sont donc tout naturellement les nôtres. L'idée de nature rejoint ainsi le perfectionnisme moral de Thoreau, c'est-à-dire son éthique de la vertu. J'exposerai, dans la prochaine section, ce qu'il en est de celle-ci et de quelle façon l'abolitionnisme de Thoreau s'inscrit, chez lui, dans le cadre d'une telle conception de l'éthique.

2. Arétaïsme et abolitionnisme

L'image d'un Thoreau éthicien de la vertu fait consensus chez ses commentateurs. Notons d'abord que les réflexions sur la vertu sont omniprésentes dans son œuvre. Dans *Walden*, le terme « vertu » apparaît à une vingtaine d'occasions qui sont disséminées dans les seize chapitres de l'ouvrage. Thoreau y parle à plusieurs reprises de cultiver la ou les vertus. *Une semaine sur le fleuve* propose plusieurs poèmes de Thoreau ayant la vertu pour objet. Des entrées tardives du journal de Thoreau ont encore la vertu pour thème. La vertu semble même être l'objet principal des préoccupations personnelles de Thoreau. Le résident de *Walden Pond* aurait, semble-t-il, mené sa vie conformément à une éthique de la vertu : « Marc Aurèle trouvait le temps d'étudier la vertu et, entre temps, de diriger les affaires impériales de Rome ; mais Thoreau est tellement occupé à se perfectionner qu'il doit réfléchir à deux fois avant d'aller téléphoner le matin²⁸ ».

Il faut entendre ici, par « éthique de la vertu » (ou arétaïsme), une éthique centrée sur le développement ou la culture de soi, qui accorde une place primordiale à la libre conscience du sujet et à son individualité. Thoreau doit cette conception de l'éthique à l'influence d'Emerson, qui fut un farouche opposant du

²⁸ Robert Louis Stevenson, *Familiar Studies of Men and Books* (London: Chatto & Windus, 1896), 129-171. Je traduis.

conformisme : « l'imitation c'est le suicide » et « quiconque doit être un homme doit être un non-conformiste », écrivait ce dernier dans *Self-Reliance*²⁹. Thoreau et Emerson se désolaient de voir que tant d'hommes, devant le nombre infini de possibilités qu'offre leur existence, optaient finalement pour le conformisme.

De fait, lorsqu'il expose ses positions abolitionnistes, Thoreau le fait toujours en reprochant leur conformisme à ses concitoyens : c'est par conformisme qu'ils cautionnent l'esclavage ou ne s'y opposent pas. C'est parce qu'ils ne pensent pas par eux-mêmes et qu'ils choisissent de dire et de faire comme les autres – de rejoindre les rangs – qu'ils ne s'élèvent pas au-dessus de la masse qui ne parvient pas à voir l'immoralité évidente des institutions esclavagistes. Plus encore, selon Thoreau, ses concitoyens trahissent leur nature même en se faisant, par conformisme, les instruments ou les outils (*tools*) de l'État esclavagiste (ou plus précisément, d'un État qui ne le décrie pas). La chose est patente dans *L'esclavage au Massachusetts*, mais également dans *Résistance au gouvernement civil*, où l'imagerie mécanique est abondamment employée :

La masse des hommes sert ainsi l'État, non pas surtout en qualité d'hommes, mais comme des machines, avec leur corps. Ils n'inspirent pas plus le respect que des bonhommes de paille ou de simples mottes de terre. Ils ont autant de valeur que les chevaux et les chiens. Et pourtant ils ont l'estime de tous et sont reconnus comme de bons citoyens³⁰.

Selon Thoreau, ces « bons citoyens », en particulier les juges qui imposent les lois esclavagistes, renoncent à la relation privilégiée et vitale que tout homme entretient avec la nature en prenant part à la « machinerie de l'État ». Ils sont comparables à des outils qui servent une mécanique meurtrière :

²⁹ Ralph Waldo Emerson, *La confiance en soi et autres essais* (1841), trad. Monique Bergot (Paris : Rivages, 2018).

³⁰ Henry David Thoreau, *Résistance au gouvernement civil* (1849), trad. Nicole Mallet, dans *Essais* (Marseille : Le mot et le reste, 2007), 152.

Je suis forcé de constater que ces hommes se mettent – ou plutôt qu'ils sont par caractère – exactement au niveau du fusilier marin qui décharge son arme dans la direction, quelle qu'elle soit, où on lui donne l'ordre de tirer. Ce sont tout autant des instruments et des hommes de peu d'envergure³¹.

Par conformisme, les hommes vont ainsi jusqu'à se dénaturer, à se réduire eux-mêmes au rang de machine ou d'outils. Ils obéissent aux lois humaines plutôt qu'aux « lois plus hautes » (*higher laws*) et corrompent ainsi la relation intime que l'homme entretient avec la nature³². C'est donc bien à partir d'une conception particulière de l'éthique – conception éminemment perfectionniste et anticonformiste – que Thoreau critique l'esclavagisme. Les « lois plus hautes » dont parle Thoreau doivent, en ce sens, être comprises comme des devoirs moraux qui s'adressent directement à la conscience de l'homme. Aussi est-ce librement qu'il se détermine à les suivre³³. Elles concernent le lien que l'homme entretient avec la nature, parce qu'il s'agit de lois que nous dicte la nature elle-même, lois morales d'origine divine (car Dieu a créé la nature), qui transcendent les institutions humaines et qui sont inscrites dans l'être de l'homme lui-même³⁴.

Cette inscription des lois morales dans l'être de l'homme est la raison pour laquelle Thoreau ne s'engage pas dans une tentative de démonstration de l'immoralité de l'esclavage : se demander si un homme *est* un esclave est proprement ridicule. En effet, un homme est un homme, qu'importe ce qu'en disent les lois humaines :

³¹ Henry David Thoreau, *L'esclavage au Massachusetts* (1854), trad. Nicole Mallet, dans *Essais* (Marseille : Le mot et le reste, 2007), 230.

³² Le journal de Thoreau fait parfois mention des individus dénaturés : « Les individus artificiels, dénaturés, ne supportent pas la nature sans être empoisonnés. Lorsque de jeunes citadines rendent visite à leurs cousines de la campagne, et vont cueillir des baies avec elles, on peut être certain qu'elles reviendront couvertes au moins d'urticaire dû aux myrtilles », Henry David Thoreau, *Journal* (1837-1861), trad. Brice Matthieussent (Marseille : Le mot et le reste, 2014), 378.

³³ Cafaro, *Thoreau's Living Ethics*, 177.

³⁴ Deak Nabers, « Thoreau's Natural Constitution », *American Literary History* 19, n° 4 (2007) : 838.

Il se trouve qu'une fois de plus le Palais de justice de Boston est plein d'hommes armés qui détiennent et jugent un HOMME pour savoir s'il n'est pas en réalité un ESCLAVE. Existe-t-il quelqu'un pour penser que la justice ou Dieu attendent la décision de M. Loring ? Que cet homme soit encore en train de siéger et de délibérer, alors que cette question est décidée de toute éternité, que l'esclave illettré lui-même et la multitude qui l'entoure ont entendu la cause depuis longtemps et sont arrivés à la même décision, par cette attitude, il se ridiculise purement et simplement³⁵.

Ici, les arguments de Thoreau l'inscrivent directement dans la tradition du droit naturel et dans une approche selon laquelle la référence à la nature peut servir à critiquer plutôt qu'à défendre l'esclavage (contrairement à ce qu'il se passe avec Aristote)³⁶. L'inviolabilité et la liberté naturelles de l'homme sont inscrites en lui, en tant qu'il est homme et en tant qu'il est une créature de Dieu. L'esclavage, en allant à l'encontre de tels principes, va à l'encontre de la nature même et à l'encontre, donc, de la volonté divine.

Toutefois, aux yeux de Thoreau, la dénaturation qu'opère l'esclavagisme ne touche pas uniquement ceux qui y consentent

³⁵ Thoreau, *L'esclavage au Massachusetts*, 220.

³⁶ On pense notamment à Rousseau dans *Le contrat social* : « Ainsi, de quelque sens qu'on envisage les choses, le droit d'esclavage est nul, non seulement parce qu'il est illégitime, mais parce qu'il est absurde et ne signifie rien. Ces mots, esclave et droit, sont contradictoires ; ils s'excluent mutuellement. Soit d'un homme à un homme, soit d'un homme à un peuple, ce discours sera toujours également insensé : "Je fais avec toi une convention toute à ta charge et toute à mon profit, que j'observerai tant qu'il me plaira, et que tu observeras tant qu'il me plaira" ». (Jean-Jacques Rousseau, *Le contrat social* (Chicoutimi : *Classiques des sciences sociales*, 2002), 15). On pense également au *De Cive* de Hobbes : « [...] tous avouent que ce qui n'est pas contre la droite raison est juste, et fait à très bon droit. Car par le mot de juste et de droit, on ne signifie autre chose que la liberté que chacun a d'user de ses facultés naturelles, conformément à la droite raison. D'où je tire cette conséquence que le premier fondement du droit de la nature est que chacun conserve, autant qu'il peut, ses membres et sa vie ». Thomas Hobbes, *Du Citoyen* (Chicoutimi : *Classiques des sciences sociales*, 2002), 36).

tacitement ou ouvertement et ceux qui en sont les victimes. Même pour ceux qui s'y opposent farouchement, même pour quelqu'un comme Thoreau donc, l'esclavagisme gâche la rencontre avec la nature :

Je vais me promener près de l'un de nos lacs et je me demande quel est le sens de la beauté de la nature quand les hommes sont vils. Nous allons au bord des lacs pour voir s'y refléter notre sérénité ; si nous ne sommes pas sereins, nous n'y allons pas. Qui peut être serein dans un pays où gouvernants et gouvernés sont dénués de principes ? Quand je songe à mon pays, cela me gâche ma promenade. J'ai à l'endroit de l'État des pensées meurtrières et, involontairement, je me prends à ourdir quelque complot contre lui³⁷.

Comment, en effet, contempler la nature lorsque les maux de la civilisation pèsent sur notre conscience ? Quel repos pouvons-nous trouver en forêt ou au bord du lac en ayant à l'esprit les problèmes du monde ?

J'ai fait remarquer, dans la section I, que la nature, pour Thoreau, doit être entendue comme *nature sauvage*. Chez lui, cette nature sauvage est placée dans un rapport d'opposition avec la vie civilisée, policée. Elle recoupe, pour Thoreau, les idées de liberté, de créativité, d'épanouissement et de possibilité. La nature sauvage est la destination naturelle de l'homme, ce qui correspond à sa nature véritable. La vie civilisée, de son côté, évoque le passé, la tradition, les coutumes, les habitudes, les artifices, le conformisme, voire la servitude. Il est clair, en ce sens, qu'aux yeux de Thoreau, la laideur, la violence, la grossièreté, la bêtise et la barbarie résident davantage du côté de la civilisation que du côté de la nature. Le terme « sauvage » n'a pas, chez lui, la connotation péjorative qu'on lui attribue généralement, bien que lui-même ait parfaitement connu la rudesse de la vie dans la nature. Or, cette idée de nature sauvage est au cœur de la pensée éthique de Thoreau.

³⁷ Thoreau, *L'esclavage au Massachusetts*, 235.

Selon la théoricienne politique Jane Bennett³⁸, l'éthique de Thoreau peut être comprise comme une forme de technique de soi (*technique of the self*), une forme de façonnement de soi-même qui a pour objectif le renforcement de l'individualité par opposition à l'influence du conventionnalisme. Ce façonnement de soi passe par plusieurs moyens ou techniques, comme le retrait en soi-même (c'est-à-dire une forme d'introspection ou de méditation qui n'équivaut pas à un repli sur soi), la marche en nature ou la culture des haricots³⁹. Une telle conception de l'éthique thoreauvienne est cohérente avec la compréhension de l'éthique de Thoreau comme perfectionnisme individualiste ou comme une forme d'arétaïsme visant le rejet du conventionnalisme. C'est ce que je m'efforcerai à présent de démontrer.

De façon intéressante, Bennett débute son examen des techniques de soi telles que Thoreau a pu les concevoir en pensant celles-ci par analogie avec la dialectique hégélienne du maître et de l'esclave. Hegel et Thoreau ont en commun, explique Bennet, de s'intéresser aux processus par lesquels le soi se constitue comme « je ». Dans la *Phénoménologie de l'esprit*, Hegel tente de faire voir que la constitution du sujet comme véritable « je » passe nécessairement par une dialectique de la *reconnaissance*, la conscience de soi étant « en soi et pour soi qu'en tant qu'elle est pour une autre ». Or (et ces développements sont bien connus), le maître échoue à obtenir cette reconnaissance de la part de l'esclave qui, par son travail, parvient quant à lui à se saisir d'une part au moins de sa subjectivité. La phénoménologie hégélienne établit ainsi le rôle essentiel que joue l'intersubjectivité dans l'atteinte de l'individualité⁴⁰.

Thoreau, selon Bennett, souscrirait sensiblement à la même thèse que Hegel, à ceci près que ce qui l'intéresserait sont les implications conformistes (ou anticonformistes) de la dialectique de la reconnaissance : si autrui est une condition de la constitution du sujet comme individualité, le conformisme est précisément la dépendance – ou plutôt le manque d'indépendance – du « Je » (*I*) par rapport à l'Autre, ou dans les mots de Thoreau, au « Ils » (*They*) :

³⁸ Jane Bennett, *Thoreau's Nature: Ethics, Politics and the Wild*, (London: Sage Publication, 1994).

³⁹ Bennett, 17.

⁴⁰ Bennett, 17-18.

L'intersubjectivité est une condition de possibilité du *je* et du *ils*. Les voisins, les connaissances et les concitoyens sont des fonctionnaires du commérage, du moralisme, des préjugés et de la platitude. Ils ne sont pas seulement porteurs du monde du *ils*, ils activent et renforcent également le « ils » en soi. Trop souvent, craint Thoreau, entrer en relation avec les autres revient à s'accrocher à ce qui en eux est familier ; trop souvent, le sentiment de satisfaction qui accompagne la reconnaissance mutuelle est l'ignoble plaisir de la proximité : le « ils » en eux glisse doucement vers le « ils » en soi-même et finit par s'y fondre⁴¹.

Bennett montre ensuite que l'une des techniques employées par Thoreau pour réduire l'influence du conformisme (du « *They* ») sur sa conscience est le mouvement de retrait en soi-même (*moving inward*). Il s'agit, comme le dit Thoreau, d'exclure les « intrus du seul sol qui puisse être sacré pour vous⁴² ». Or, comme le défend Bennett, ce « sol », cette intériorité dans laquelle Thoreau se réfugie afin de se prémunir contre le conformisme, est le lieu de la rencontre tant du domestique que du sauvage. Afin de comprendre la nature de ce contraste, citons la description qu'en donne Bennett :

L'opposition entre le sauvage et le domestique, tout comme l'opposition entre le *je* et le *ils (they)*, est un contraste qui anime Thoreau. La domesticité est un état d'esprit qui décrit et évoque les relations sociales ordinaires, les manières civilisées et l'organisation civique ou politique. Tout ce qui est conventionnel, standard et prévisible est domestique. La domesticité, le fait d'habiter le *ils*, est nécessaire, et Thoreau ne cherche pas à l'éradiquer, mais à éviter une existence entièrement dominée par lui. Le caractère sauvage d'une chose réside dans sa capacité à inspirer une expérience extraordinaire, des métaphores surprenantes, des pensées troublantes. « La vie s'accorde avec l'état sauvage. Le plus vivant est le plus sauvage. Non encore soumise à l'homme, sa présence le

⁴¹ Bennett, 18. Je traduis.

⁴² Henry David Thoreau, *Reform Papers*, 172, cité dans Bennett, 18. Je traduis.

rafraîchit » (Thoreau, *Marcher*, 198). La sauvagerie est la dimension inexplorée, inattendue et inexplicablement étrangère de toute chose. On la rencontre plus facilement à l'extérieur de soi, mais elle réside également à l'intérieur de nous-mêmes : « Il est vain de rêver d'un monde sauvage éloigné de nous. Car il n'y en a pas. C'est la tourbière de notre cerveau et de nos entrailles, la vigueur primitive de la Nature en nous, qui inspire ce rêve » (Thoreau, *Journal*, 30 août 1856, 391)⁴³.

Cette idée d'une sauvagerie intérieure, d'une nature sauvage qui serait consubstantielle à l'homme et qui s'opposerait à l'influence du domestique, du familier, du conformisme (qui peuvent tout autant habiter la conscience de l'homme), me semble d'une importance capitale pour comprendre comment l'idée de nature nourrit l'abolitionnisme de Thoreau : les hommes cautionnent l'esclavagisme par conformisme, c'est-à-dire par paresse, par habitude, par lâcheté. Ils sont dominés par les conventions sociales et sont, pour ainsi dire, *domestiqués*. L'esclavagisme est lui-même, par nature, une forme de domestication⁴⁴. Par contraste, le sauvage est, pour Thoreau, synonyme de ce qui est libre et demeure inexploité⁴⁵. Or, ce qui est le plus conforme au bien de l'homme, c'est la liberté et la sauvagerie. Tout ceci donne à voir, selon moi, comment l'éthique de la vertu de Thoreau nourrit ses positions abolitionnistes :

- Elle le fait d'abord par l'anticonformisme qu'elle commande : quiconque pense par lui-même ne peut consentir à se faire l'instrument d'institutions aussi injustes que les institutions esclavagistes. Tout homme doit décider par lui-même et mener sa vie en fondant ses décisions sur ce que commande sa conscience et sa conscience seule. Il ne doit pas se faire la machine utile de l'État, et il doit faire fi des tracasseries et du labeur que lui impose la vie sociale afin de pouvoir cultiver la vertu et entretenir, comme le dit le premier

⁴³ Bennett, 18-19. Je traduis. Les traductions des citations de Thoreau sont celles de Nicole Mallet et de Brice Matthieussent respectivement.

⁴⁴ Voir encore à ce sujet l'ouvrage de Descolla mentionné plus tôt en note.

⁴⁵ Cronon, William « Le problème de la wilderness ou le retour vers une mauvaise nature », *Presses de Sciences Po* 1, n° 38 (2009) : 173-199.

chapitre de *Walden*, « de vraies relations humaines avec ses prochains⁴⁶ ».

- Elle le fait ensuite en raison de la conception de la nature humaine qu'elle implique : ce qui est naturel pour l'homme, c'est qu'il soit laissé libre de vivre et d'explorer les possibilités que présente son existence. L'analogie la plus éclairante est sans doute celle que Thoreau établit entre l'homme et la graine qui, laissée à l'état sauvage et intouchée, donnera les plus belles fleurs : « Comme l'éclat d'un fruit mûr, dit-il, les plus belles qualités de notre nature ne se préservent que si on les manipule avec la plus grande délicatesse. Mais nous ne nous traitons pas nous-mêmes, et ne traitons pas les uns les autres avec ce genre de tendresse⁴⁷ ».

Ainsi, l'homme, en tant qu'être perfectible, ne doit pas être forcé au conformisme et ne doit pas être empêché dans son épanouissement moral comme vital. Or, c'est précisément ce que fait l'esclavage, c'est-à-dire la maîtrise et la mise en servitude des corps. Il dénature et déshumanise l'homme en le privant de ses possibilités de perfectionnement et d'épanouissement. Ceux qui cautionnent ou qui ferment les yeux devant une institution aussi immorale se dénaturent également eux-mêmes : ils se font les outils de l'État et nient les vérités morales que dictent la nature, dont celle qui veut que « toutes les bonnes choses [soient] sauvages et libres⁴⁸ ». La nature nous indique les fins qui valent d'être poursuivies, ces fins qui sont inscrites en nous et qui sont bonnes pour nous parce qu'elles concourent à la réalisation de l'excellence de notre être⁴⁹. Mais comment pourrait-on s'imaginer que la nature commande de poursuivre une fin comme la

⁴⁶ Thoreau, *Walden*, 20.

⁴⁷ Thoreau, 20-21

⁴⁸ Thoreau, *Marcher*, 204.

⁴⁹ « Vraiment, c'est en obéissant aux suggestions d'une lumière plus élevée en soi qu'on échappe à soi [...] ». *Journal*, 30 août 1856, p. 389. Les fins que nous devons poursuivre sont les fins de *notre* nature que nous donne à percevoir la rencontre avec *la* nature. Aux yeux de Thoreau, la nature est donc un moyen de connaissance de soi. Elle nous permet de nous défaire de l'influence du monde humain qui nous éloigne de notre nature véritable et nous empêche de percevoir adéquatement les fins qui valent d'être poursuivies, fins qui sont naturellement inscrites en nous et qu'il s'agit alors de retrouver ou redécouvrir.

mise en servitude d'autrui ? La nature, dit Thoreau dans *L'Esclavage au Massachusetts*, « ne s'est jamais associée à un quelconque compromis du Missouri⁵⁰ ». Il ne se dégage « [...] aucune odeur de compromis dans les effluves du nénuphar⁵¹ ». C'est précisément sur le rôle que joue l'idée de nature dans ce dernier texte que je terminerai mon étude.

3. La nature dans *L'Esclavage au Massachusetts*

Le 4 juillet 1854, lors d'un rassemblement d'abolitionnistes visant à protester contre l'abandon du compromis du Missouri, et à la suite de l'arrestation de l'esclave en fuite Anthony Burns, Thoreau prononce pour la première fois le discours qui donnera finalement l'essai *L'Esclavage au Massachusetts*. Ce discours finira d'asseoir sa réputation parmi les rangs des abolitionnistes radicaux.

Les positions exposées dans le texte sont radicales à plusieurs égards : Thoreau ne manque pas de condamner la complaisance des habitants du Massachusetts à l'égard des lois esclavagistes. C'est la raison pour laquelle il donne à son essai le titre inusité et surprenant de « *L'Esclavage au Massachusetts* ». En effet, c'est davantage l'économie sudiste qui, à l'époque de Thoreau, dépendait de la main-d'œuvre bon marché que fournissait la traite des Noirs. Les États du Nord des États-Unis, dont le Massachusetts, n'étaient pas esclavagistes, mais Thoreau jugeait ses citoyens complices de l'esclavagisme en ceci qu'ils ne s'y opposaient pas ou très peu. Une fois encore, c'est le conformisme et la servitude volontaire, le manque de vertu et l'endormissement de la conscience qui font l'objet des critiques de Thoreau. De plus, le texte est empreint d'un certain pessimisme et montre un Thoreau enclin à prendre les armes contre l'État au lieu de simplement lui opposer une objection de conscience (comme il le préconisait dans *Résistance au gouvernement civil*). On l'a vu, Thoreau a des « pensées meurtrières » à l'endroit de l'État et se surprend « à ourdir quelque complot contre lui ». La noirceur et le pessimisme font

⁵⁰ Thoreau, *L'esclavage au Massachusetts*, 235. Le compromis du Missouri est un amendement déposé en 1819 qui visait à assouplir les lois esclavagistes en permettant que les esclaves de plus de 25 ans soient émancipés et interdisant que de nouveaux esclaves soient introduits dans l'État.

⁵¹ Thoreau, 225.

toutefois place à un certain espoir à la fin du texte. Or, sans grande surprise, c'est dans la nature que Thoreau place cet espoir.

La première occurrence du mot « nature » se trouve dans une discussion au sujet de l'esclavage – discussion que nous avons déjà évoquée plus haut – au cours de laquelle Thoreau entend montrer le ridicule qu'il y a à se demander si un homme peut être considéré comme un esclave :

[...] je pense qu'on ne se rend guère compte de ce qu'est l'esclavage. Si je proposais sérieusement au Congrès de transformer l'humanité en chair à pâté, je ne doute pas que ma proposition fasse sourire la plupart des représentants ; à supposer qu'ils me prennent au sérieux, ils penseraient qu'on n'a jamais demandé rien de pire au Congrès. Mais si l'un d'entre eux venait à me dire que faire d'un homme de la chair à pâté serait bien pire – pire que d'en faire un esclave – bien pire que cela n'a été d'appliquer la Loi sur les esclaves fugitifs, je le taxerai alors de sottise, d'incapacité intellectuelle ; je l'accuserai d'établir une distinction sans faire de différence ; les deux propositions sont aussi sensées l'une que l'autre. J'entends beaucoup dire qu'il faut piétiner cette loi. Eh bien, ce n'est pas difficile à faire et il n'y a pas à chercher bien loin. Cette loi n'arrive pas au niveau de la tête ou de la raison ; son habitat naturel est à ras de terre. Elle est née, a grandi et vécu uniquement dans la poussière et la boue, au niveau des pieds, et celui qui marche en toute liberté et qui, à la différence de l'Hindou miséricordieux, n'évite pas le reptile venimeux qu'il trouve sur sa route, celui-ci va inévitablement la fouler aux pieds, la piétiner, et avec elle, Webster, son artisan, comme un bousier et sa boulette d'excréments⁵².

Plus encore que l'irrationalité de la loi sur les esclaves fugitifs⁵³ dont parle Thoreau, c'est son caractère inhumain et contre-nature qu'il attaque ici. Thoreau tente de montrer que s'il est ridicule de

⁵² Thoreau, 224-225.

⁵³ Cette loi voulait que les esclaves fugitifs capturés soient rendus à leur propriétaire et que tous les citoyens prennent part, autant que possible, à leur capture.

concevoir qu'un homme puisse être transformé en saucisse (ou comme le dit la traduction, en « chair à pâté »), il l'est tout autant de demander si un homme est un esclave. Par nature, aucun homme ne l'est. Ici, Thoreau dit bien que « l'habitat naturel » de cette loi est « à ras de terre » et qu'elle doit être trainée dans la boue. Cette référence à l'habitat naturel de la loi n'est pas anecdotique, si l'on tient compte de ce que j'ai dit plus tôt au sujet de la nature comme fondement de la moralité : ici, c'est la nature qui est la mesure de l'immoralité de la loi. Elle ne s'élève pas, telle une plante qui pousse, comme tout ce qui est naturel et bon, mais reste au sol et mérite même d'être piétinée. Il s'agit également d'une référence aux lois plus hautes, inscrites dans nos cœurs : Thoreau distingue clairement les lois naturelles et divines des lois humaines qui ne s'élèvent guère plus haut que le sol.

La seconde occurrence du mot « nature » survient lorsque Thoreau parle des journalistes et de la presse, qu'il accuse d'être complices des juges, des politiques et des policiers qui prennent part aux arrestations et aux procès d'esclaves. De façon intéressante, Thoreau en appelle à la nature humaine, ce qui témoigne de la coïncidence des notions de « nature » (comprise comme nature sauvage) et de « nature humaine » dans la pensée thoreauvienne (coïncidence dont j'ai déjà parlé à propos de *Marcher*) : « ils vivent et règnent uniquement par leur bassesse, s'adressant à ce qu'il y a de pire et non de meilleur dans la nature humaine, les gens qui les lisent sont dans le même état que le chien qui retourne à son vomi⁵⁴ ». Ici encore, c'est à partir de la nature que les actions des hommes sont jaugées : les journalistes sont comparés à ces chiens qui ont des comportements répugnants. Ils obéissent, comme eux, à la part la plus basse de leur nature. Le chien est l'animal domestique par excellence. Ainsi, certains hommes sont aussi loin de leur véritable nature – de la nature sauvage en eux – que les chiens sont loin de leurs ancêtres loups.

La troisième occurrence du terme survient dans un contexte où Thoreau parle du rôle de l'État :

L'influence d'un bon gouvernement est de donner du prix à la vie ; celle d'un mauvais gouvernement, d'en diminuer le prix. On peut se permettre d'avoir un chemin de fer ou

⁵⁴ Thoreau, 228.

toutes sortes de biens purement matériels qui perdent de leur valeur, car cela nous contraint seulement à vivre avec plus de simplicité et de parcimonie. Mais imaginez que la valeur de la vie soit réduite ! Comment est-il possible d'exiger moins de l'homme et de la nature, de vivre plus chichement, de faire des économies de vertu et de noblesse d'âme⁵⁵ ?

Ces remarques font écho aux premières lignes de *Résistance au gouvernement civil*, déjà citées (*infra*, p. 17). Thoreau affirme que le meilleur gouvernement est celui qui gouverne le moins (voire, plus loin dans l'œuvre, *pas du tout*). Ici, Thoreau exprime sensiblement la même chose, mais précise qu'un gouvernement digne de ce nom devrait mettre la vie en valeur au lieu de la rabaisser. Un gouvernement qui diminuerait les possibilités d'épanouissement de ses sujets, qui les empêcherait de s'élever, serait proprement immoral. Comme Thoreau le fait valoir, on peut se permettre d'être économe en matière monétaire, mais pas en matière de vertu. Le propre de la vie est l'épanouissement, le mouvement vers l'avant et vers le haut, quelque chose comme une « volonté de puissance⁵⁶ ». Aller à l'encontre de ce mouvement, c'est encore une fois, aller à l'encontre de la nature et de la moralité. C'est consentir à des lois qui n'ont rien à avoir avec les lois les plus hautes.

La quatrième occurrence du terme « nature » survient dans le passage déjà cité plus haut (*infra*, p.13), dans lequel Thoreau affirme que l'institution de l'esclavage compromet sa propre rencontre avec la nature : « Je vais me promener près de l'un de nos lacs et je me demande quel est le sens de la beauté de la nature quand les hommes sont vils ». Enfin, les deux dernières occurrences du terme « nature » apparaissent à la fin du texte, quand Thoreau file la métaphore du nénuphar. Je cite ici l'intégralité d'un passage dont j'ai déjà cité quelques bribes :

⁵⁵ Thoreau, 233.

⁵⁶ Rappelons que Nietzsche tint pour l'une de ses principales influences Ralph Waldo Emerson lui-même. Voir Hermann Hummel, « Emerson and Nietzsche », *The New England Quarterly* 19, n°1 (1946): 63-84.

Cependant, l'autre jour, il m'est arrivé de respirer le parfum d'un nénuphar blanc : la saison que j'attendais était enfin arrivée. Cette fleur est l'emblème de la pureté. Elle s'impose à la vue, si belle et si pure, son parfum est si doux, comme pour montrer que le limon et la fange de la terre recèlent une pureté et une douceur qu'il est possible d'extraire. Je crois bien avoir cueilli le premier nénuphar qui se soit ouvert à un mille à la ronde. Une belle consécration de nos espoirs se cache dans la senteur de cette fleur ! Grâce à elle, je ne vais pas de sitôt désespérer du monde, en dépit de l'esclavage, de la lâcheté et du manque de principe de quelques Nordistes. Elle évoque des lois qui ont régné partout et de tout temps et qui règnent encore ; elle suggère que le temps viendra où les actions des hommes sentiront aussi bon. Telle est l'odeur qui s'exhale de cette plante. Si la nature est encore capable de fabriquer ce parfum chaque année, je crois qu'elle est toujours jeune et pleine de vigueur, son intégrité et son génie inégalés. Il me rappelle que la Nature ne s'est jamais associée à un quelconque compromis du Missouri⁵⁷.

Selon Jeffrey Utzinger, cet appel répété à la nature dans *L'Esclavage au Massachusetts* témoigne du naturalisme moral de Thoreau, d'un naturalisme qui est « fondé sur la conviction que les hommes et les femmes peuvent transcender les maux de la société s'ils se reconnectent à leur pureté innée, ce qui n'est possible que dans leur environnement immédiat et naturel⁵⁸ ». L'image du nénuphar blanc représenterait ainsi « la volonté de lutter contre un environnement politique et social profondément défectueux grâce au pouvoir réparateur du monde naturel⁵⁹ ». Il s'agit, selon Utzinger, d'une stratégie rhétorique qui « vise à fusionner le politique avec le monde naturel⁶⁰ » et à fournir aux Américains une autre option face au désespoir et à la révolte violente, option « fondée sur une existence

⁵⁷ Thoreau, *L'esclavage au Massachusetts*, 235.

⁵⁸ Jeffrey Utzinger, « A Season of Purity: The Moral Naturalism of Henry David Thoreau », *The Concord Saunterer* 24 (2016) : 31. Je traduis.

⁵⁹ Utzinger, 31.

⁶⁰ Utzinger, 32.

informée par le naturalisme moral⁶¹ ». Une telle chose est réalisée, comme le montre encore Utzinger, par l'idée de pureté, associée dans le texte au nénuphar blanc qui s'élève de la boue :

Le limon fétide représente la paresse et le vice de l'homme, la déchéance de l'humanité. La fleur parfumée qui en sort est la preuve que la pureté et le courage sont immortels⁶².

Utzinger interprète cette notion de pureté à partir du chapitre « Des lois plus élevées » de *Walden* et de la façon dont Thoreau décrit les qualités morales des hommes qui vivent près du monde naturel, à savoir les pêcheurs, les chasseurs, les bûcherons⁶³. Ceux-ci ont de plus pures qualités morales ou vertus parce qu'ils ont, selon Thoreau, une connaissance et une expérience plus grande que quiconque de la nature. Il s'agit du genre d'hommes qui peuvent sortir de la boue et du limon, et donc s'extraire plus facilement des conventions, parce qu'ils vivent déjà au plus près de la nature. Leur existence est, pour ainsi dire, davantage arrimée à la nature qu'à la vie sociale. Ils obéissent, comme le dit Thoreau, à « des lois qui ont régné partout et de tout temps et qui règnent encore ». Il s'agit des lois de la nature qui surclassent les lois et conventions humaines.

On voit donc ici comment le naturalisme de Thoreau informe ou, du moins, est lié de près à une conception de la vie bonne centrée sur les qualités morales, c'est-à-dire les vertus individuelles et le rejet du conformisme. La chose est d'autant plus vraie que l'image du nénuphar sert à asseoir l'idée que l'épanouissement humain est un processus aussi naturel que la croissance de la plante. Comme le nénuphar qui peut pousser dans la boue pour donner une fleur magnifique et pure, les hommes peuvent s'extraire du conformisme afin de cultiver leur pureté et leur bonté intérieures :

Ainsi donc, comportez-vous de sorte que l'odeur de vos actes rehausse la douceur ambiante et que, lorsque vous contemplez ou respirez une fleur, on ne soit amené à

⁶¹ Utzinger, 33.

⁶² Thoreau, *L'esclavage au Massachusetts*, 236.

⁶³ Utzinger, « A season of purity », 40.

penser que tout ce que vous faites est en complet désaccord avec elle⁶⁴.

Conclusion

L'ambition du présent article était de montrer la filiation entre le naturalisme de Thoreau et ses positions antiesclavagistes. J'ai défendu que cette filiation se fait voir par la façon dont l'éthique de Thoreau s'appuie sur une certaine conception de la nature et par la manière dont ses vues abolitionnistes découlent de cette éthique.

J'ai fait valoir, plus précisément, que la fuite de Thoreau dans la nature n'est pas seulement, comme le prétend Malcom Ferdinand, un moyen comme un autre qu'emploierait Thoreau pour protester contre l'esclavagisme. Il faut plutôt voir en l'idée que se fait Thoreau de la nature ce qui nourrit ses positions antiesclavagistes. L'éthique de Thoreau est une éthique de la vertu qui repose sur l'idée que l'être humain est un être de nature. L'accomplissement humain doit être pensé en rapport avec une certaine idée de nature – la nature *sauvage* – et l'esclavage condamné parce qu'il dénature l'homme. Ferdinand a donc raison d'unir ensemble les deux pans de la pensée thoreauvienne. L'abolitionnisme de Thoreau n'est toutefois pas, comme il le suggère, la cause du naturalisme de Thoreau. C'est bien plutôt de son naturalisme que découlent ses vues abolitionnistes.

Une autre manière d'interroger la façon dont un certain naturalisme nourrit les vues de Thoreau sur l'esclavagisme serait l'étude de ses discussions des textes des naturalistes de son époque, qu'on pense ici à Cuvier, Darwin ou Agassiz. La chose serait d'autant plus intéressante que certaines thèses de ces intellectuels ont servi de fondement ou de justification, à leur époque, au racisme et à l'esclavagisme. Si certains ont déjà étudié la réception et le traitement par Thoreau de ces thèses⁶⁵, il resterait à voir quelle influence leur lecture a pu avoir sur la pensée éthique du philosophe américain.

⁶⁴ Thoreau, *L'esclavage au Massachusetts*, 236.

⁶⁵ Voir, à ce sujet, le quatrième chapitre de Robert Sattelmeyer, *Thoreau's Reading: A Study in intellectual History with Bibliographical Catalogue* (New Jersey : Princeton Legacy Library, 1988).

Bibliographie

- Baumard, Nicolas. *Comment nous sommes devenus moraux. Une histoire naturelle du bien et du mal*. Paris : Odile Jacob, 2010.
- Bélanger, Philippe. « Le particularisme moral ». Mémoire de M.A. Université de Montréal, 2006. <https://papyrus.bib.umontreal.ca/xmlui/handle/1866/16538>.
- Bennett, Jane. *Thoreau's Nature: Ethics, Politics and the Wild*. London : Sage Publication, 1994.
- Boyd, Richard. « How to be a Moral Realist ». Dans *Essays on moral realism*, sous la direction de Geoffrey Sayre-McCord, 187-228. New York : Cornell Université Press, 1988.
- Brink, David. *Moral Realism and the Foundations of Ethics*. Cambridge : Cambridge University Press, 1989.
- Cafaro, Philip. *Thoreau's Living Ethics*. Athènes et Londres : The University of Georgia Press, 2004.
- Charbonnier, Pierre. *La Fin d'un grand partage ; nature et société*, de Durkheim à Descola. Paris : CNRS éditions, 2015.
- Chisholm, Robert M. *The Problem of the Criterion*. Milwaukee : Marquette University Press, 1973.
- Cronon, William. « Le problème de la wilderness ou le retour vers une mauvaise nature ». *Presses de Sciences Po* 1, n° 38 (2009) : 173-199.
- Descola, Philippe. *Par-delà nature et culture*. Paris : Gallimard, 2005.
- Dishaw, Samuel. « L'éthique et sa place dans la nature ». Mémoire de M.A. Université de Montréal, 2016. <https://papyrus.bib.umontreal.ca/xmlui/handle/1866/16195>.
- Emerson, Ralph Waldo. *La confiance en soi et autres essais* (1841). Traduit par Monique Bergot. Paris : Rivages, 2018.
- Ferdinand, Malcom. *Une écologie décoloniale*. Paris : Seuil, 2019.
- Ostrander, Gilman M. « Emerson, Thoreau and John Brown ». *The Mississippi Valley Historical Review* 39, n° 4 (1953) : 713-726.
- Hobbes, Thomas. *Du Citoyen*. Chicoutimi : *Classiques des sciences sociales*, 2002.
- Hummel, Hermann. « Emerson and Nietzsche ». *The New England Quarterly*, 19, n° 1 (1946) : 63-84.
- Latour, Bruno. *Nous n'avons jamais été modernes. Essai d'anthropologie symétrique*. Paris : La Découverte, 1991.

- Lutz, Matthew. « Moral Naturalism » dans *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, sous la direction de Edward Zalta. 2023. Consulté le 13 novembre 2023.
<https://plato.stanford.edu/archives/spr2021/entries/naturalism-moral>.
- Oeschlaeger, Max. *The Idea of Wilderness. From Prehistory to the Age of Ecology*. New Haven : Yale University Press, 1991.
- Nabers, Deak. « Thoreau's Natural Constitution ». *American Literary History* 19, n° 4 (2007) : 824-848.
- Rousseau, Jean-Jacques. *Le contrat social* (1762). Chicoutimi : *Classiques des sciences sociales*, 2002.
- Sattelmeyer, Robert. *Thoreau's Reading: A Study in intellectual History with Bibliographical Catalogue*. New Jersey : Princeton Legacy Library, 1988.
- Sturgeon, Nicholas. « Moral Explanations ». Dans *Morality, Reason, and Truth : New Essays on the Foundation of Ethics*, sous la direction de David Copp et David Zimmerman, 49-78. Totowa : Rowman and Allanheld, 1985.
- Thoreau, Henry David. *Journal* (1837-1861), Traduit par Brice Matthieussent. Marseilles : Le mot et le reste, 2014.
- Thoreau, Henry David. *Plaidoyer en faveur du capitaine John Brown* (1860). Dans *Essais*, 301-329. Marseille : Le mot et le reste, 2007.
- Thoreau, Henry David, *Walden ou la vie dans les bois* (1854). Traduit par Jacques Mailhos. Paris : Éditions Gallmeister, 2017.
- Thoreau, Henry David. *Marcher* (1862). Dans *Essais*, 177-216. Marseille : Le mot et le reste, 2007.
- Thoreau, Henry David. *Sept jours sur le fleuve* (1869). Traduit par Thierry Gillyboeuf. Paris : Fayard, 2012.
- Thoreau, Henry David, *Résistance au gouvernement civil* (1849). Traduit par Nicole Mallet. Dans *Essais*, 147-175. Marseille : Le mot et le reste, 2007.
- Thoreau, Henry David, *L'esclavage au Massachusetts* (1854). Traduit par Nicole Mallet. Dans *Essais*, 217-236. Marseille : Le mot et le reste, 2007.
- Stevenson, Robert Louis. *Familiar Studies of Men and Books*. London : Chatto & Windus, 1896.
- Utzinger, Jeffrey. « A Season of Purity: The Moral Naturalism of Henry David Thoreau ». *The Concord Saunterer* 24 (2016) : 30-48.

Compte-rendu de « Épistémologie et psychologie de la foi dans la scolastique : 1250 – 1350 »

Étienne Pronovost*

Malgré la sécularisation progressive de notre société, la religion reste bel et bien d'actualité, autant chez ceux qui la pratiquent que chez ceux qui l'étudient. À cet égard, les philosophes-théologiens catholiques du courant scolastique étaient très bien placés, comme le fait remarquer David Piché dans son ouvrage intitulé *Épistémologie et psychologie de la foi dans la scolastique : 1250 – 1350*. Paru en 2022 aux éditions Vrin, il se présente comme une exploration de la foi catholique chez certains philosophes latins du XIII^e au XIV^e siècle. Ce faisant, Piché suit une méthodologie double : historique et philosophique. L'approche historique vise à situer les arguments dans leur contexte et à les interpréter. L'approche analytique vise quant à elle à une analyse proprement conceptuelle et critique des arguments¹. Ainsi, Piché argumente qu'il y aurait trois mouvements ou changements historico-philosophiques qui permettraient de tracer l'évolution du concept de foi dans la scolastique entre 1250 et 1350. Cette évolution se fait en analysant quatre grands thèmes : la différence ontologique entre foi, opinion et science, le volontarisme doxastique, la rationalité de la foi et l'acquis versus l'infus dans notre disposition à croire². Nous proposons ici un résumé de chacun de ces mouvements historico-philosophiques que nous illustrerons à l'aide des positions reconstruites par David Piché.

* L'auteur est étudiant à la maîtrise en études médiévales à l'Université d'Ottawa.

¹ David Piché, *Épistémologie et psychologie de la foi dans la scolastique : 1250 – 1350* (Paris, Vrin, 2022), 11-12.

² Piché, 12-15 ; 232-236.

Le premier mouvement, entre 1250 et 1350, est double et se développe à partir de la réflexion sur la différence ontologique entre foi, opinion et science : on assiste au XIV^e à une dépréciation du concept psychologique de certitude, ce qui, par conséquent, favorise le caractère subjectif plutôt qu'objectif de la certitude³. La foi est une attitude propositionnelle, à savoir l'assentiment de l'intellect à une proposition du type de *p* que l'on retrouve dans le Symbole de Nicée-Constantinople ou *Credo* ; presque tous les médiévaux sont d'accord sur ce point. Ces propositions ne sont pas évidentes pour l'intellect humain. Ainsi, la certitude de l'agent émane du concours entre les facultés de l'âme intellectuelle ; on parle donc d'une certitude psychologique. On note la position de Thomas d'Aquin (1224/26-1274) pour qui la foi se distingue très clairement de l'opinion et de la science. L'assentiment à *p* du fidèle est certain comme celui du scientifique, mais est indémontrable comme celui qui opine. Une proposition du type « Dieu est trine » est non évidente à l'intellect humain, mais absolument vraie en vertu de son statut révélé. Ce faisant, l'intellect ne peut y donner directement son assentiment ; il ne s'agit pas d'un principe évident en soi ou *per se notum*. La volonté doit donc forcer l'intellect à donner son assentiment. Ce genre de modèle nécessite pourtant une intervention surnaturelle et divine qui vient infuser un habitus ou disposition de foi chez le baptisé. De cette manière, l'objet d'assentiment est vrai en vertu de son statut révélé, mais la vérité ne peut être directement appréhendée par l'intellect. C'est pour cette raison que la volonté doit intervenir ; d'où le caractère psychologique – référant au jeu des facultés de l'âme – et objectif de la certitude chez les théologiens comme Thomas⁴. Or, chez Durand de Saint-Pourçain (v. 1275-1334), la certitude n'émane pas de l'objet à croire, lequel est vrai par définition, mais bien du sujet. Cela découle du fait que l'évidence est le résultat d'un rapport entre sujet et objet et est par conséquent susceptible de degrés : la vision directe de l'objet est plus évidente pour le sujet que le simple témoignage, par exemple. Ce faisant, l'acte de croire, en tant qu'il découle d'un habitus cognitif, est plus certain si son objet est plus évident pour nous⁵. Comme le fait remarquer Piché, la certitude d'un

³ Piché, 232-233.

⁴ Piché, 40-54 ; 98-102.

⁵ Piché, 84-92.

acte ne relève donc pas de l'objet, mais bien des modalités épistémiques de l'habitus cognitif⁶.

Le deuxième mouvement relaté par Piché est en lien avec le volontarisme doxastique, à savoir le rôle que joue la volonté dans l'acte d'assentiment. En effet, trois types de volontarisme sont suggérés par l'auteur du livre : un volontarisme direct, un volontarisme indirect et un anti-volontarisme pur et simple⁷. Le premier type est soutenu par Thomas chez qui la volonté comme faculté de l'âme est la cause directe et efficiente de l'acte d'assentiment. Cela est dû à ce que nous avons dit plus haut quant à l'inévidence des articles de foi. Ces derniers proposent le bien ultime dans l'au-delà. Le bien étant l'objet de la volonté – le bien et le vrai, objet de l'intellect, étant convertible – il semble que la volonté puisse commander à l'intellect de croire aux articles de foi. Le volontarisme direct semble pourtant une thèse insoutenable pour Piché ; on peut vouloir croire qu'il ne pleut pas dehors, cela ne change pourtant rien au fait qu'il pleut dehors⁸. On peut donc se tourner vers un volontarisme indirect soutenu par Jean Duns Scot (v. 1265-1308). Chez ce dernier, seul l'objet en tant que crédible suffit à causer un acte d'assentiment. La volonté vient ici pousser l'intellect à acquérir un habitus de foi. En ce sens, la volonté précède l'acte et sert à ce que l'intellect voie l'objet comme plus crédible. Le dernier type de volontarisme est un rejet total de la volonté dans tout acte d'assentiment. C'est la position que soutient Robert Holcot (v. 1290-1349) pour qui l'acte d'assentiment est causé par le caractère plus ou moins évident d'une proposition. Face à une proposition moins évidente comme celle que l'on retrouve dans le *Credo*, l'intellect est naturellement disposé à ne pas donner son assentiment, il faut donc lui donner un certain nombre de bonnes raisons de croire pour que *p* paraisse crédible. Par conséquent, pour Holcot, la volonté succède à tout acte d'assentiment dans la mesure où l'on peut agir concrètement en conséquence de nos actions. Comme le fait remarquer Piché, il est

⁶ Piché, 93.

⁷ Piché, 233-234.

⁸ Piché, 133.

intéressant que l'argumentaire de Holcot s'adresse à toute croyance, et non pas seulement à la foi⁹.

Enfin, les médiévaux sont d'avis que la foi est un type de connaissance légitime et rationnelle. Pour certains théologiens comme Thomas et Durand, la rationalité de la foi est due à l'autorité divine ; les articles de foi sont certes indémonstrables, mais vrais en vertu de leur statut révélé. Or, la foi s'appuie sur des témoignages, notamment ceux des Apôtres. Ainsi, selon ce genre d'argument, nous pouvons, à l'aide de nos sens, établir le caractère véridique de ces témoignages. Pour d'autres comme Pierre de Jean Olivi (1247/48-1298), la foi est un type de connaissance rationnelle du simple fait que, dans la vie de tous les jours, nous nous en remettons parfois au meilleur jugement de nos pairs. Ce faisant, si la croyance séculière est rationnelle, la foi semble l'être aussi. Selon Piché, tous ces théologiens s'en remettent au caractère persuasif des témoignages. Pourtant, cela ne suffit à expliquer ce qui cause la foi chez un individu.

Le troisième et dernier mouvement relate donc un changement dans les attitudes face à la genèse de la foi ; on passe au XIII^e siècle d'arguments surnaturalistes à des arguments de type naturalistes au XIV^e siècle¹⁰. Chez Thomas ou Bonaventure (1217/21-1274), le caractère acquis seul de la foi par l'éducation ne suffit pas à expliquer l'assentiment aux articles de foi dont l'objet transcende l'intellect ; une intervention surnaturelle est nécessaire. Une foi informe – ou habitus de foi informe – est infusée par Dieu au baptême de l'enfant, ce qui offre une meilleure disposition à croire. C'est ainsi le concours de deux causes qui produisent l'assentiment au *Credo* chez un individu, mais nécessitent toujours une intervention divine. L'intervention surnaturelle diminue pourtant en importance dans les argumentaires au tournant du XIV^e siècle. La foi infuse par Dieu ne suffit plus à expliquer l'assentiment stable aux articles de foi. Au contraire, l'acquis prend une place prédominante au détriment de l'infus. Les opinions des théologiens sont multiples et varient. On notera donc ici les positions de Duns Scot et de Robert Holcot comme figures de proue de ce type d'argumentaire naturaliste. Selon Piché, Duns Scot aurait été le premier à ouvertement remettre en question le caractère infus de la foi, dans la mesure où il est impossible de prouver

⁹ Piché, 143.

¹⁰ Piché, 236.

démonstrativement une telle chose. Scot en dans l'obligation de postuler la foi infuse pour rendre compte de l'économie du salut chrétien, mais une perspective naturaliste est nécessaire si l'on veut bel et bien comprendre ce qui est à l'œuvre dans l'acte d'assentiment. Baptisez quelqu'un qui n'a jamais été en contact avec la religion chrétienne et il n'aura pas soudainement la foi ; suivant l'argument de la foi infuse, cette personne devrait croire fermement dès le baptême. Il faut donc être éduqué quant à la religion chrétienne. Cette position sera plus tard poussée presque à l'extrême par Holcot qui ne cherche que les causes naturelles de l'assentiment. La famille et le contexte socioculturel exercent une énorme influence épistémique chez les individus¹¹.

En somme, l'ouvrage rend compte d'une forte évolution dans la conception philosophique de la foi pour bien des aspects : distinctions épistémiques, volontarisme, rationalité et genèse. David Piché offre donc une ligne du temps à quiconque s'intéresse à l'épistémologie au Moyen âge et même à l'épistémologie moderne et contemporaine, car on sera surpris des similitudes entre les arguments de théologiens de la scolastique tardive et ceux des philosophes modernes¹².

Bibliographie

Piché, David. *Épistémologie et psychologie de la foi dans la scolastique : 1250 – 1350*. Paris, Vrin, 2022.

¹¹ Piché, 201-216 ; 227-230.

¹² Piché, 230.

Pour soumettre un article à *Ithaque*

Des articles peuvent être soumis à la revue *Ithaque* en tout temps, en français ou en anglais, pour l'une des sections suivantes.

Études critiques

La section « **Études critiques** » contient des textes dont le sujet est l'examen détaillé d'un ouvrage ou d'un article donné, récent et lié au sujet de recherche de l'auteur-trice. Cet examen comprend une analyse soignée du propos de l'ouvrage et de sa pertinence, tout autant qu'une critique de l'approche, de l'argumentation ou de l'interprétation qui s'y trouvent. Les textes doivent compter un maximum de 50 000 caractères, espaces, notes et bibliographie compris.

Recherches et réflexions

La section « **Recherches et réflexions** » est consacrée à la diffusion de la recherche en philosophie et est ouverte aux auteurs-trices de tous horizons. Peuvent être publiés dans cette section des travaux réalisés dans le cadre d'un cours ou d'un séminaire, des textes de conférences, des recherches personnelles, des commentaires érudits, etc. Le propos doit toutefois être de nature philosophique. Les textes soumis doivent être accompagnés d'un court résumé (100-150 mots) et ne pas excéder 50 000 caractères, espaces, notes et bibliographie compris.

Les articles et les études critiques soumis seront évalués selon une procédure de double-aveugle, par un comité de sélection externe composé d'expert·e·s, selon les critères suivants : la qualité de l'argumentation, l'originalité, la pertinence et la qualité de la langue.

Comptes rendus

La section « **Comptes rendus** » est destinée à la publication de courts comptes rendus de livres dans le domaine de la philosophie. Les ouvrages recensés doivent avoir été publiés au cours des deux dernières années précédant cet appel de texte. Les comptes rendus ne doivent pas excéder 10 000 caractères, espaces, notes et bibliographie compris.

Les comptes rendus seront sélectionnés par le Comité de Rédaction selon les critères suivants : la clarté et la pédagogie de la synthèse, l'objectivité du propos, l'argumentation critique.

Notre revue est publiée en ligne, sous licence publique Creative Commons : Attribution – Pas d'utilisation commerciale – Partage à l'identique (<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-sa/2.5/ca/>).

Pour plus de détails concernant la revue *Ithaque* et sa politique éditoriale, consultez notre site internet : www.revueithaque.org

Prochaine date de tombée : 19 mai 2024
revue.ithaque@gmail.com