

In memoriam Ruwen Ogien

Christian Nadeau et Patrick Turmel

Nature, rôle et importance des intuitions

Volume 44, numéro 1, printemps 2017

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/1040323ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/1040323ar>

[Aller au sommaire du numéro](#)

Éditeur(s)

Société de philosophie du Québec

ISSN

0316-2923 (imprimé)

1492-1391 (numérique)

[Découvrir la revue](#)

Citer ce document

Nadeau, C. & Turmel, P. (2017). In memoriam Ruwen Ogien. *Philosophiques*, 44 (1), 3–4. <https://doi.org/10.7202/1040323ar>

In memoriam Ruwen Ogien

La communauté philosophique québécoise est en deuil. Le philosophe français Ruwen Ogien, directeur de recherche au CNRS, est décédé des suites d'un cancer le 4 mai 2017. Ruwen Ogien fut une figure importante du dialogue philosophique entre la France et le Québec. Membre du Centre de recherche en éthique, il a été invité à de nombreuses reprises au Québec, notamment grâce aux soins de notre collègue Christine Tappolet, qui a beaucoup travaillé avec lui. On doit d'ailleurs à cette riche collaboration un livre à quatre mains, *Les concepts de l'éthique. Faut-il être conséquentialiste?* (Hermann, 2009). D'une générosité exceptionnelle, Ruwen Ogien fut aussi l'interlocuteur privilégié de plusieurs d'entre nous.

Formé d'abord en sociologie puis en philosophie, avec Jacques Bouveresse, Ruwen Ogien préconisait la clarté conceptuelle et l'explicitation des arguments, d'où une œuvre importante dont l'une des qualités évidentes est le souci de la pédagogie. Auteur prolifique — plus d'une vingtaine d'ouvrages! — il n'avait rien du graphomane qui se flatte l'égo par l'écriture. Sa préoccupation première était au contraire la justesse et la précision de son message. Ce qui explique certainement le succès, à la fois critique et public, de plusieurs de ses livres. Pour n'en nommer que quelques-uns, parmi les plus connus: *Penser la pornographie* (PUF, 2003), *L'éthique aujourd'hui: maximalistes et minimalistes* (Gallimard, 2007), *L'influence de l'odeur des croissants chauds sur la bonté humaine et autres questions de philosophie morale expérimentale* (Grasset, 2011), *L'État nous rend-il meilleurs? Essai sur la liberté politique* (Gallimard 2013), *Philosopher ou faire l'amour* (Grasset, 2014).

Défenseur d'une thèse qui traverse à des degrés divers toute son œuvre, l'éthique minimale, Ruwen Ogien s'est beaucoup intéressé à la manière dont les conceptions fortes de la vie bonne avaient pour effet de polariser les débats sociaux et de créer des phénomènes de ce qu'il appelait *La panique morale* (Grasset, 2004). À l'inverse de cette logique inflationniste, Ogien entendait montrer l'importance d'une grande prudence devant toutes les volontés d'interventionnisme, ceux de la société ou de l'État, dans la vie et les choix des individus. Qu'il s'agisse de la prostitution, de la pornographie, du débat sur l'euthanasie ou celui sur les mères porteuses, sur les questions identitaires ou de laïcité, Ruwen Ogien s'opposait à ceux et celles qui prétendaient voir dans leur conception morale l'alpha et l'omega d'une vie décente. Opposé à l'idée kantienne de devoirs à l'égard de nous-mêmes, Ogien défendait plutôt la thèse selon laquelle nous n'avons d'obligations qu'à l'égard des autres, celles-ci se résumant au principe de non-nuisance. Nous n'aurions donc pas à chercher le bonheur des autres mais à lutter contre toutes les formes de domination et de préjugés qu'ils ou elles

peuvent subir. En ce sens, la pensée de Ruwen Ogien cadre mal dans l'épithète « libertarienne » qui lui est souvent accolée, comme en témoigne son livre *La guerre aux pauvres commence à l'école* (Grasset, 2012) où il montrait comment les discours grandiloquents sur les valeurs républicaines masquaient une démission de cette même république devant sa mission sociale.

Son travail en éthique pratique s'ancrait toujours chez lui dans une réflexion de philosophie morale plus fondamentale. Influencé par la philosophie anglo-américaine, dite analytique, dont il adopte l'idéal de clarté et de précision, et défenseur d'une forme de réalisme moral non naturaliste, Ruwen Ogien fut d'ailleurs une figure de proue de la métaéthique dans le monde francophone. Ses travaux ont largement contribué à faire connaître et surtout à rendre accessible ce champ de la réflexion éthique au public universitaire français, peu enclin à ce genre philosophique. Il fut également l'initiateur des *Journées de métaéthique*, dont il a organisé la première édition à Paris en 2011, et qui contribue de façon importante au dialogue philosophique entre le Québec et l'Europe francophone.

Avec *Mes Mille et Une Nuits. La maladie comme drame et comme comédie* (Grasset, 2016), publié tout juste quelques mois avant sa mort, Ruwen Ogien nous aura finalement livré son essai le plus personnel, dans lequel il décrit sa propre expérience du cancer et fustige au passage le dolorisme médical — cette tendance à considérer la maladie comme ayant une valeur positive.

Ruwen Ogien était un philosophe d'une grande érudition, d'une profonde sensibilité et d'un extraordinaire sens de l'humour. Sa voix, son rire et l'intelligence de son regard nous manqueront énormément. Il ne sera pas oublié.

Christian Nadeau, directeur de Philosophiques,
et Patrick Turmel, président de la Société de philosophie du Québec

Introduction

Nature, rôle et importance des intuitions

Guillaume Fréchette et Jimmy Plourde

Nature, rôle et importance des intuitions

Volume 44, numéro 1, printemps 2017

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/1040324ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/1040324ar>

[Aller au sommaire du numéro](#)

Éditeur(s)

Société de philosophie du Québec

ISSN

0316-2923 (imprimé)

1492-1391 (numérique)

[Découvrir la revue](#)

Citer ce document

Fréchette, G. & Plourde, J. (2017). Introduction : nature, rôle et importance des intuitions. *Philosophiques*, 44 (1), 5–10. <https://doi.org/10.7202/1040324ar>

Introduction

Nature, rôle et importance des intuitions

GUILLAUME FRÉCHETTE

Université de Salzbourg

JIMMY PLOURDE

Université du Québec à Trois-Rivières

L'essentiel des contributions réunies dans ce numéro spécial est issu du colloque *Nature, rôle et importance des intuitions en philosophie* qui s'est tenu à Montréal en mai 2016 dans le cadre du congrès annuel de la Société de philosophie du Québec. À celles-ci s'en sont ajoutées d'autres sur l'affectivité et la modalité des intuitions.

Les thèmes abordés dans ce numéro discutent certains des débats centraux qu'on retrouve dans la littérature récente sur l'intuition. Le regain de l'intérêt, depuis les dernières décennies, pour la question de l'intuition et de sa place en philosophie, s'explique par différents facteurs.

Le premier concerne la nature des intuitions et s'explique en grande partie par la remise en cause récente d'une conception largement défendue de la nature des intuitions selon laquelle celles-ci seraient en fait réductibles à d'autres états mentaux telles les croyances (Lewis 1983), ou les dispositions à croire (Sosa 1998; Van Inwagen 1997). Les trois premiers articles réunis ici abordent principalement ce problème de la nature des intuitions. Dans la foulée de Bealer (1998), plusieurs ont défendu depuis les dernières années la thèse que l'intuition partage avec la croyance la propriété d'être une attitude propositionnelle par rapport à P , tout en étant irréductible à cette dernière. Lorsque je considère, pour reprendre l'exemple de Bealer, une des deux lois de De Morgan pour la première fois, il se peut que la loi en question (disons $\sim(a \wedge b) \equiv \sim a \vee \sim b$) ne me semble ni vraie ni fausse, mais qu'après une courte réflexion, elle semble vraie. Cette attitude face à la loi n'est pas une simple croyance en la vérité comme celle que j'acquiesce au moyen d'une table de vérité, elle est un état distinct. La loi de De Morgan peut sembler vraie à un débutant en logique, par exemple en raison de la connaissance qu'il a que la conjonction de a et b est équivalente à la négation de leur disjonction, mais cette simple connaissance peut ne pas lui suffire pour croire que la loi de De Morgan est vraie.

Si on accepte que ces deux états sont distincts et que l'intuition doit être vue comme une attitude propositionnelle *sui generis*, il faut tout de même préciser ce qui est constitutif de l'intuition et distinct de la croyance. C'est ce problème dont traite Guillaume Fréchette dans « L'intuition est-elle une attitude propositionnelle? », un problème qu'il aborde en se penchant plus précisément sur la question des éléments constitutifs de l'intuition comme attitude *sui generis*. Selon lui, les métaphores utilisées pour illustrer

le « sembler vrai » et les moyens pris pour expliquer la spécificité de l'intuition par les partisans de la conception de l'intuition comme attitude *sui generis* ne sont pas univoques : ils peuvent très bien servir à expliquer l'intuition comme étant, de manière primitive, une attitude par rapport à un objet, et seulement de manière dérivée une attitude par rapport à une proposition. En utilisant les ressources de la tradition phénoménologique, il suggère que les partisans de l'intuition comme attitude *sui generis* gagneraient en fait à suivre certaines analyses des phénoménologues et à chercher l'élément constitutif de l'intuition comme « sembler vrai » relativement aux attitudes objectuelles.

Les limitations des options à la disposition des partisans de la conception des intuitions comme attitudes propositionnelles *sui generis* sont également exposées par Anne Meylan Massin dans « Rationalité et affectivité des intuitions ». Meylan Massin montre que les intuitions sont caractérisées par « une capacité rationnelle », c'est-à-dire, qu'elles sont susceptibles d'être évaluées sur le plan de leur rationalité et de leur irrationalité. Elle propose cependant une autre solution au débat entre conceptions perceptuelles et conceptions propositionnelles de l'intuition en suggérant que celles-ci seraient des états affectifs proches des émotions — et non pas des états doxastiques ou des expériences perceptuelles. Selon Meylan Massin, une telle conception affective des intuitions serait la seule capable de rendre compte à la fois de (i) la spécificité phénoménologique, de (ii) la modularité, et de (iii) la capacité rationnelle des intuitions.

Dans « Les intuitions rationnelles sont-elles des intuitions modales ? » Pierre Saint-Germier remet en question le bien-fondé de la stratégie modale déployée par plusieurs défenseurs de la conception des intuitions comme attitudes propositionnelles *sui generis*, ainsi que l'apparence de nécessité que les théoriciens des intuitions rationnelles identifient comme leur caractéristique constitutive. Il fait valoir que l'existence d'intuitions rationnelles ayant pour objet des propositions contingentes jette un doute sur l'adéquation de cette thèse et discute d'une tentative de remédier à ce problème qui cherche une solution dans le cadre d'une théorie faillibiliste des intuitions rationnelles, tout en admettant qu'il puisse y avoir des illusions modales inéliminables, ce qui n'est pas sans faire problème. Saint-Germier propose plutôt de reconsidérer le contenu des apparences associées aux intuitions rationnelles en insistant sur le fait que la modalité de ces dernières semble être moins ontique qu'épistémique.

Un second facteur à l'origine du regain d'intérêt pour l'intuition tient au rôle et à l'importance que les intuitions pourraient jouer sur le plan épistémique, à savoir la justification qu'elles sont censées apporter lorsqu'elles en apportent une. La place de l'intuition dans l'argumentation philosophique, par exemple dans le recours aux expériences de pensée, illustre pour plusieurs la vertu épistémique des intuitions. On peut penser notamment aux expériences de pensées visant à supporter nos intuitions sur l'identité

personnelle (entre autres dans Chisholm 1976), aux contre-exemples de Frankfurt au principe des possibilités alternatives défendus par les partisans de l'incompatibilisme sur la question du libre-arbitre, ou même au problème de Gettier qui montre que si la connaissance est une croyance vraie justifiée, cela mène à la conséquence contre-intuitive que Smith *sait* que l'homme qui obtiendra le poste a dix centimes dans ses poches¹. Ce que montrent ces expériences de pensée, c'est que l'intuition peut être un guide fiable pour vérifier la teneur de vérité d'une théorie, voire servir d'évidence ou de justification pour du savoir intuitif.

Par « savoir intuitif », on entend généralement l'idée de croyances vraies qui seraient justifiées par nos intuitions. Ce serait notamment le cas de plusieurs de nos croyances philosophiques, notamment en philosophie morale (Huemer, 2008), en philosophie de l'esprit et de la connaissance (Goldmann, 2007 ; Pust, 2016) et en philosophie des mathématiques et de la logique (Bealer, 1998 ; Chudnoff, 2013). Patrice Philie aborde cette dernière question dans « Intuition et lois logiques », en lien justement avec le problème de la justification des lois logiques. Si les intuitions sont appelées à jouer un rôle justificatif, qu'elles sont rationnelles et que ce sont des attitudes propositionnelles *sui generis*, le meilleur moyen d'assurer la spécificité de cette attitude pour l'intuition des lois logiques est d'insister sur leur caractère modal : l'intuition n'est donc pas simplement une impression que *P* est vraie, mais une impression que *P* doit être vraie. Or précisément, dans le cas des lois logiques, cela ouvre à toute une série de problèmes qui suggèrent à Philie que le recours aux intuitions en épistémologie de la logique se traduit par un échec.

Puis, dans « De l'impossibilité du savoir intuitif conçu comme état purement mental et d'une difficulté que cela soulève pour l'évidentialisme », Jimmy Plourde examine l'hypothèse selon laquelle le savoir intuitif serait possible s'il était conçu dans le cadre d'une théorie de la connaissance du type de celle de Timothy Williamson, selon laquelle le savoir est un état purement mental (Williamson, 2000). Il arrive à la conclusion que, ainsi conçu, le savoir intuitif est impossible. À l'encontre d'une telle possibilité, Plourde fait valoir que les états mentaux de connaissance présentent au moins une caractéristique que les intuitions n'ont pas, à savoir être tels que les états qui ont des contenus contradictoires s'excluent en vertu de leur nature (et pas seulement pour des raisons logiques ou sémantiques) : il n'est

1. Rappelons brièvement l'exemple : Smith et Jones ont postulé le même emploi. Smith croit, sur la base d'une évidence factuelle, que Jones obtiendra l'emploi et qu'il a dix centimes dans ses poches. Il peut donc inférer que la personne qui obtiendra le poste a dix centimes dans ses poches. Or contrairement à ce qu'il pense, c'est Smith lui-même qui obtiendra le poste, et sans le savoir, il a lui-même dix centimes dans ses poches. Si la conception de la connaissance comme croyance vraie justifiée est correcte, Smith *sait* que l'homme qui obtiendra le poste a dix centimes dans ses poches. L'exemple de Gettier vise à montrer que notre conception de la connaissance comme croyance vraie justifiée est contre-intuitive.

pas possible pour un même individu S de savoir que p et de savoir que $\sim p$, mais il est tout à fait possible pour S d'intuitionner que p et d'intuitionner que $\sim p$. Plourde soutient que l'exclusion mutuelle des états de connaissance découle de leur factivité et de leur véridictivité, deux propriétés que l'on ne retrouve pas chez les intuitions rationnelles. Enfin, Plourde soutient que les différences qu'il indique entre les intuitions et les états purement mentaux de connaissance soulèvent au moins une difficulté importante pour la thèse de l'évidentialisme, c'est-à-dire pour la thèse selon laquelle une intuition pourrait à elle seule constituer une justification forte ou une « évidence » pour une croyance.

Mais il y a également d'autres facteurs qui sont déterminants dans la place accordée aujourd'hui à l'intuition en philosophie qui, s'ils ne sont pas directement abordés dans les articles réunis ici, sont parfois présupposés dans la compréhension générale. Un de ces facteurs est le rôle méthodologique de l'intuition en philosophie. En fait, pour beaucoup de philosophes, ce qui caractérise l'intuition dans la méthodologie est son caractère central, c'est-à-dire le fait que la plupart des questions philosophiques sont appelées à être tranchées, en dernière instance, par l'intuition. Les défenseurs de la philosophie expérimentale ont contribué pour beaucoup à faire valoir cette idée : le recours à l'intuition pour eux n'est pas un phénomène isolé en philosophie. Les philosophes expérimentaux parlent même d'une omniprésence, dans les pratiques philosophiques, du recours à l'intuition, un élément qui serait une des caractéristiques distinctives de la philosophie par rapport à la science (Cova, 2011). On pourrait mieux comprendre selon eux le rôle que jouent les intuitions dans l'explication philosophique si on se basait sur la manière dont les gens pensent : des enquêtes de terrain sur des questions précises pourraient en ce sens nous aider à comprendre ce qui donne réellement aux intuitions la valeur que les philosophes leur attribuent. D'autres défenseurs de la philosophie expérimentale, par exemple, feront valoir davantage la diversité du phénomène intuitif en l'étudiant pour certains contextes ou groupes sociaux.

Cela dit, même s'ils s'accordent sur la place centrale qu'occupe l'intuition dans la pratique philosophique, les philosophes expérimentaux ne s'entendent pas tous sur la valeur des intuitions sur le plan épistémique. De nombreux philosophes expérimentaux, ceux associés à ce que l'on appelle parfois le programme négatif, soutiennent que nos intuitions s'accompagnent de biais cognitifs importants, de sorte qu'elles ne peuvent pas justifier quelque croyance que ce soit. D'autres philosophes expérimentaux soutiennent toutefois qu'il est possible d'identifier ces biais et, partant, de les corriger. On associe ces derniers au programme positif de la philosophie expérimentale, un programme qui soutient donc que l'intuition a non seulement un rôle méthodologique important à jouer en philosophie, mais également un rôle épistémique.

Si tous ces développements récents en philosophie ont contribué à faire de l'intuition un des thèmes centraux de réflexion de la philosophie contemporaine, tous ne voient cependant pas d'un bon œil les positions favorables à l'intuition. Plusieurs philosophes ont contesté notamment l'importance des intuitions dans la pratique de leurs confrères, ou sur le plan de la méthode philosophique (Cappelen, 2012; Deutsch, 2015; Molyneux et Earlenbaugh, 2009; Williamson, 2007). D'autres ont émis des doutes et des critiques à l'encontre de la valeur épistémique des intuitions. C'est notamment le cas de plusieurs partisans d'une conception naturaliste de la connaissance (Cummins, 1998; Kornblith, 2007) et, comme nous l'avons mentionné précédemment, des philosophes expérimentaux attachés au programme négatif de la philosophie expérimentale (Stich, 1998; Weinberg, 2007).

Dans le présent collectif, les auteurs ont voulu se pencher sur des enjeux demeurés dans l'ombre et néanmoins significatifs quant aux questions de la nature, du rôle et de l'importance des intuitions en philosophie et ce, sans aucun parti pris ou quelconque préjugé sur ces questions. Nous tenons à remercier Florian Cova, Denis Fisette, Siegfried Mathelet, Martine Nida-Rümelin et Patrice Philie pour leur participation au symposium à l'origine de ce numéro. Nos remerciements vont également au Fonds d'aide à la recherche de l'UQTR et au FWF autrichien (Projet P-27215) pour leur soutien financier. Merci enfin à Benoit Castelnérac, responsable de l'organisation des colloques à la SPQ, pour avoir facilité la tenue de l'événement.

Bibliographie

- Bealer, G. "Intuition and the Autonomy of Philosophy", in Michael DePaul & William Ramsey (ed.), 1998, p. 201-240.
- Cappelen, H. *Philosophy without Intuitions*, Oxford, Oxford University Press, 2012.
- Chisholm, R. *Person and Object*, Londres, Routledge, 1976.
- Chudnoff, E. *Intuition*, Oxford, Oxford University Press, 2013.
- Cova, F. *Qu'en pensez-vous? Introduction à la philosophie expérimentale*, Paris, Germina, 2011.
- Cummins, R. "Reflections on Reflective Equilibrium", in Michael DePaul & William Ramsey (ed.), 1998, p. 113-128.
- DePaul, M. & W. Ramsey (ed.). *Rethinking Intuition: The Psychology of Intuition and Its Role in Philosophical Inquiry*, Rowman & Littlefield, 1998.
- Deutsch, M. *The Myth of the Intuitive*, Cambridge, MIT Press, 2015.
- Earlenbaugh, J. & B. Molyneux. "If Intuitions Must Be Evidential then Philosophy is in Big Trouble", *Studia Philosophica Estonica*, 2, 2009, p. 35-53.
- Goldmann, A. "Philosophical Intuitions: Their Target, their Source, and their Epistemic Status", in *Grazer philosophische Studien*, 74, 2007, p. 1-26.
- Huemer, M. *Ethical Intuitionism*, Londres, Palgrave Macmillan, 2008.
- Kornblith, H. "Naturalism and Intuitions", in *Grazer philosophische Studien*, 74/2, 2007, p. 27-49.
- Lewis, D. K. *Philosophical Papers: Volume I*, New York, Oxford University Press, 1983.

Pust, J. *Intuitions as Evidence*, Londres, Routledge, 2016.

Sosa, E. "Minimal Intuition", in Michael DePaul & William Ramsey (ed.), 1998, p. 257-270.

Stich, S. "Reflective Equilibrium, Analytic Epistemology and the Problem of Cognitive Diversity", in Michael DePaul & William Ramsey (ed.), 1998, p. 95-112.

Van Inwagen, P. "Materialism and the Psychological Continuity Account of Personal Identity," *Philosophical Perspectives*, 11, 1997, p. 305-319.

Weynberg, J. "How to Challenge Intuitions Empirically Without Risking Skepticism", in *Midwest Studies in Philosophy*, 31, 2007, p. 318-343.

Williamson, T. *The Philosophy of Philosophy*, Oxford, Blackwell, 2007.

———. *Knowledge and its Limits*, Oxford, Oxford University Press, 2000.

L'intuition est-elle une attitude propositionnelle ?

Guillaume Fréchette

Nature, rôle et importance des intuitions

Volume 44, numéro 1, printemps 2017

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/1040325ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/1040325ar>

[Aller au sommaire du numéro](#)

Éditeur(s)

Société de philosophie du Québec

ISSN

0316-2923 (imprimé)

1492-1391 (numérique)

[Découvrir la revue](#)

Citer cet article

Fréchette, G. (2017). L'intuition est-elle une attitude propositionnelle ? *Philosophiques*, 44 (1), 11–30. <https://doi.org/10.7202/1040325ar>

Résumé de l'article

Il est généralement admis dans la littérature analytique sur l'intuition que celle-ci est principalement, ou même fondamentalement, une attitude propositionnelle. Partant de là, elle est aussi souvent caractérisée comme une croyance que *P*, comme la formation d'une croyance sans inférence que *P*, comme une impression que *P* (*seeming* : Bealer 1998), comme une impression intellectuelle que *P* (Huemer 2001 ; 2005), comme l'attitude consistant à être poussé, mu (*pushed by*) par *P* (Koksvik 2011). Dans tous les cas, la spécificité de l'intuition reposerait au moins en partie sur les propriétés doxastiques qui la distinguent d'autres attitudes propositionnelles, comme savoir que *P* ou douter que *P*.

Cette caractérisation de l'intuition semble à première vue incommensurable avec le concept d'intuition discuté dans la tradition phénoménologique, où l'intuition est caractérisée comme ce type d'expérience qui rend les objets présents (ou même parfois qui offre un accès privilégié à la vérité que *P*), et peut certes être caractérisée en termes d'attitude propositionnelle, mais ne l'est pas essentiellement.

Dans ce qui suit, je soulève quelques problèmes auxquels fait face la conception de l'intuition comme attitude propositionnelle. Partant de là, j'aimerais suggérer qu'en amendant cette idée, on peut développer une théorie de l'intuition qui peut employer de manière fructueuse les ressources de la phénoménologie et de la philosophie analytique. Cette suggestion montre que l'incommensurabilité des conceptions analytiques et phénoménologiques de l'intuition est superficielle, plus superficielle que ne le laissent entendre ses défenseurs respectifs.

L'intuition est-elle une attitude propositionnelle?

GUILLAUME FRÉCHETTE

Université de Salzbourg

RÉSUMÉ. — Il est généralement admis dans la littérature analytique sur l'intuition que celle-ci est principalement, ou même fondamentalement, une attitude propositionnelle. Partant de là, elle est aussi souvent caractérisée comme une croyance que *P*, comme la formation d'une croyance sans inférence que *P*, comme une impression que *P* (*seeming*: Bealer 1998), comme une impression intellectuelle que *P* (Huemer 2001 ; 2005), comme l'attitude consistant à être poussé, mu (*pushed by*) par *P* (Koksvik 2011). Dans tous les cas, la spécificité de l'intuition reposerait au moins en partie sur les propriétés doxastiques qui la distingue d'autres attitudes propositionnelles, comme savoir que *P* ou douter que *P*.

Cette caractérisation de l'intuition semble à première vue incommensurable avec le concept d'intuition discuté dans la tradition phénoménologique, où l'intuition est caractérisée comme ce type d'expérience qui rend les objets présents (ou même parfois qui offre un accès privilégié à la vérité que *P*), et peut certes être caractérisée en termes d'attitude propositionnelle, mais ne l'est pas essentiellement.

Dans ce qui suit, je soulève quelques problèmes auxquels fait face la conception de l'intuition comme attitude propositionnelle. Partant de là, j'aimerais suggérer qu'en amendant cette idée, on peut développer une théorie de l'intuition qui peut employer de manière fructueuse les ressources de la phénoménologie et de la philosophie analytique. Cette suggestion montre que l'incommensurabilité des conceptions analytiques et phénoménologiques de l'intuition est superficielle, plus superficielle que ne le laissent entendre ses défenseurs respectifs.

ABSTRACT. — It is generally acknowledged in the analytic literature on intuitions that these are generally, or even fundamentally, propositional attitudes. For this reason, intuitions are often characterized as beliefs that *P*, as seeming that *P* (Bealer 1998), as the intellectual seeming that *P* (Huemer 2001 ; 2005), or as the attitude of being pushed by *P* (Koksvik 2011). In all cases, the specificity of intuitions would consist at least in part in the doxastic properties that distinguishes them from other propositional attitudes, such as knowing that *P* or doubting that *P*.

At first glance, this characterization of intuitions seems incommensurable with the concept of intuition discussed in the phenomenological tradition, where intuition is characterized as the type of experience that make objects present to us (or even sometimes as the type of experience which offers a privileged access to the truth that *P*). While intuitions in this sense may be characterized as propositional attitudes, it doesn't imply that they fundamentally are propositional.

In the following paper, I raise some problems which faces the conception of intuitions as propositional attitudes. I would suggest that amending this idea allows to develop a theory of intuition which can use fruitfully both the resources of phenomenology and analytic philosophy. As a consequence, the alleged

incommensurability of analytical and phenomenological conceptions of intuitions appears to be more superficial than it is usually taken to be defenders of intuitions as propositional attitudes.

1. L'intuition. Une attitude propositionnelle?

Lorsqu'on parle de l'intuition en philosophie analytique contemporaine, on veut souvent parler en fait d'une attitude propositionnelle. À côté d'attitudes propositionnelles comme penser que *P*, souhaiter que *P*, on retrouverait donc un type d'attitude propositionnelle comme celle d'*avoir l'intuition que P*, où cette attitude est fondamentalement propositionnelle. Appelons cette thèse la thèse A.

Il y a cependant un sens dans lequel on parle d'intuition qui semble récurrent dans l'histoire de la philosophie. Suivant Descartes, Locke avançait par exemple que les intuitions donnent accès à des connaissances sans aucune médiation d'autres idées. Hume voyait dans l'intuition une forme de connaissance immédiate des axiomes logiques et mathématiques, et, avec Locke et Berkeley, il défendait également l'idée que les objets individuels nous sont donnés dans l'intuition. Suivant cette compréhension de l'intuition, la connaissance intuitive est celle qui est fondée dans l'intuition des objets individuels. C'est cette idée des empiristes qui est reprise par Brentano lorsque celui-ci décrit les représentations intuitives — celles de qualités comme la couleur et le son, par exemple — comme étant à la base de nos représentations conceptuelles. Et bien qu'il n'entérine pas la conception empiriste de Brentano, Husserl reprend aussi cette idée lorsqu'il parle d'intuition catégoriale, une forme de connaissance des essences qui ne procède pas par l'abstraction à partir des objets concrets qui nous sont donnés dans l'intuition sensible. Or dans tous les cas mentionnés, de Descartes à Husserl, personne ne défend visiblement la thèse A. En fait, tous semblent d'accord avec le fait que l'intuition est l'attitude mentale qui précède l'abstraction, et dans laquelle des contenus sont donnés de manière immédiate : ces contenus peuvent être représentationnels ou propositionnels, mais dans un cas comme dans l'autre, la propositionnalité n'est pas constitutive de ce qu'est l'intuition.

Certains défenseurs de la thèse A ajouteront que si j'ai l'intuition que *P*, c'est que je crois que *P*. Donc l'intuition est un type d'attitude propositionnelle qui en présuppose un autre : la croyance. Parmi les défenseurs de cette version de la thèse A, on retrouve notamment David Lewis (1983, x). Nous appellerons ici cette position *position 1* (pos1).

D'autres, comme Ernest Sosa (1998), pensent plutôt que c'est une disposition à croire. Si j'ai l'intuition que *P*, c'est que je suis disposé à croire que *P*. C'est une option dont je ne discuterai pas ici, mais qui est simplement mentionnée comme autre solution possible. Appelons-la *position 2* (pos2).

Une troisième voie, popularisée depuis les dernières années, consiste à dire qu'avoir l'intuition que *P* n'est pas croire que *P* : c'est plutôt une atti-

tude propositionnelle *sui generis*, qui fonde la croyance que *P*. Du coup, contrairement à (pos₁), elle ne la présuppose pas. Nous appellerons cette troisième option de défense de la thèse A la *position 3* (pos₃). C'est la position que beaucoup défendent depuis les quinze dernières années, en commençant par Bealer (1998), Huemer (2001; 2005), et plus récemment Chudnoff (2013), qui disent que l'intuition est un *seeming*, une « apparence », ou une « impression » qu'une proposition est vraie, etc. Plusieurs des contributions réunies dans Tucker (2013) sur le conservatisme phénoménal et le concept de « seeming » vont d'ailleurs dans cette direction. Le conservatisme phénoménal affirme que, s'il semble à *S* que *P*, alors en l'absence d'une évidence contraire (*defeater*), *S* est donc *justifié* de croire que *P*¹. Les « évidences contraires » sont de deux sortes. La première est illustrée par des cas d'illusions comme celle de Müller-Lyer, où les droites nous semblent être de longueurs inégales alors qu'on voit tout de suite qu'elles sont de même longueur lorsque les pointes obtuses et aiguës sont retirées. L'évidence contraire — à savoir que les lignes sont, contre toute apparence, de longueur égale — vient alors réfuter notre impression. Le second type d'évidence contraire vient plutôt rectifier notre impression. C'est le cas par exemple lorsque, naïvement, nous voyons un objet comme étant rouge, une impression qui doit être rectifiée face à l'évidence contraire apportée par exemple par la connaissance qu'un éclairage d'un type de luminosité rougeâtre fait apparaître cet objet de cette couleur. Dans ce deuxième cas, l'évidence contraire a une portée uniquement rectificatrice, car elle ne nous engage pas à croire que l'objet en question n'est pas réellement rouge sous des conditions d'éclairage normales. Bref, pour les défenseurs du conservatisme phénoménal, la connaissance est une croyance vraie justifiée par la façon dont les choses nous semblent être (en l'absence d'évidence contraire).

Dans les trois positions introduites ici, on parle de l'intuition en termes d'attitude propositionnelle pour une bonne raison : on veut dire que l'intuition est une source de l'évidence que *P* est vrai. J'appellerai cela la vertu épistémique de l'intuition. Si l'intuition a une vertu épistémique, il semble que la réponse à la question posée dans le titre de cet article soit trivialement « oui ».

J'ai deux doutes sur cette réponse triviale : d'abord on peut se demander si la vertu épistémique des intuitions nécessite qu'on comprenne celles-ci comme des attitudes propositionnelles : si on peut montrer qu'il y a des formes de connaissance qui ne sont pas propositionnelles, on peut montrer que l'intuition n'est pas nécessairement une attitude propositionnelle. Après tout, on parle bien de connaissance par accointance (Russell), ou de prise de connaissance (*Kenntnisnahme*) chez certains philosophes austro-allemands, lesquelles sont des formes de connaissance qui ont très clairement des vertus épistémiques mais ne sont pas, du moins à première vue, propositionnelles.

1. Comparer Huemer (2007, 30).

Si ces formes de connaissance sont de nature intuitive, alors on peut penser que les défenseurs de la thèse A échouent à rendre compte de manière appropriée du phénomène décrit par les empiristes et les phénoménologues. Bref, on pourrait sauver la vertu épistémique des intuitions sans accepter la thèse A.

Ensuite, même en acceptant la position plus modérée que l'intuition n'est pas une sorte de croyance, donc en défendant (pos₃), on ne sait pas très bien en quoi un *seeming* est fondamentalement une attitude propositionnelle ; les tenants de (pos₃) parlent de *seeming* (Bealer), d'*intellectually seeming* (Huemer), ou de l'attitude qui consiste à « être poussé vers *P* » (Koksvik, 2011), d'avoir la représentation de *P* comme vrai (Chudnoff). Or toutes les métaphores employées pour décrire cette attitude *sui generis* ne semblent pas avoir quelque chose de strictement propositionnel. Lorsque j'observe ce qui me semble être une maison de loin sur la route, puis que je m'aperçois en m'approchant que ce n'était qu'un panneau publicitaire, on peut effectivement dire que dans un premier temps, j'étais « poussé vers » ou « penchais » vers la proposition « cet objet au loin est une maison ». Mais on peut aussi bien dire, il me semble, que l'inclination qui se manifeste à ce moment découle de l'appréhension que j'ai de l'objet à ce moment : que je penche vers la proposition « cet objet au loin est une maison » semble en ce sens conditionné par la façon dont j'appréhende l'objet. Cette appréhension dépend directement et largement des modes d'apparition de l'objet en question : des facteurs aussi divers et multiples que des conditions atmosphériques, des troubles de vision, les formes et couleurs particulières de l'objet, certaines associations automatiques réalisées en fonction d'un contexte qui s'apparente à un autre, etc., influencent l'appréhension des contenus sensoriels qui me sont donnés. Ils orientent cette dernière dans une direction plutôt qu'une autre. Pour rester dans la métaphore des défenseurs de (pos₃), on pourrait très bien dire en un sens analogue que ces facteurs qui sont déterminants pour le mode d'apparition de l'objet ou de l'état de choses me « poussent à voir » une maison dans un pré. Bref, *prima facie*, la « semblance », et même le fait de « pencher pour » ou être « incliné à » ne semblent pas exprimer d'emblée une attitude propositionnelle *sui generis*. On peut très bien vouloir expliquer le phénomène mental en jeu qui est exprimé par l'énoncé « il me semble que c'est une maison » prononcé dans le contexte en question en termes d'attitude propositionnelle — et être justifié de le faire — mais on peut tout aussi bien être justifié d'expliquer le même phénomène par l'appréhension particulière de l'objet. C'est cette deuxième explication qui m'intéresse ici.

La plupart des défenseurs de (pos₃) ne partagent pas cette intuition sur la nature des intuitions. Tucker (2013), qui pourtant est un défenseur de la force justificative des *seemings*, insiste justement pour en faire des attitudes propositionnelles. « *There are [...] many accounts of perceptual experience which hold that perceptual experiences lack propositional*

content [...] I think those accounts are more naturally construed as accounts about sensations rather than seemings » (Tucker 2013, 5). On retrouve ce genre de refus expéditif, sans la moindre tentative de l'appuyer de manière argumentative, également chez Pust (2012) et Koksvik (2011). J'appellerai cette intuition sur la nature des intuitions le « primitivisme propositionnel » de (pos3).

Dans ce qui suit, je vais d'abord introduire quelques distinctions concernant différents types de connaissance en partant des positions des phénoménologues austro-allemands, afin d'isoler au moins un cas dans lequel on peut parler d'intuition non propositionnelle (§ 2). Je vais ensuite expliquer en quoi cette conception, qu'on retrouve à la base notamment chez Brentano et Husserl, peut rendre compte des cas d'intuition d'objet et d'états de choses (§ 3 et 4). En partant de Husserl et suivant une suggestion de Mulligan, je proposerai ensuite un moyen de rendre compte de la vertu épistémique des intuitions, tant celles qui portent sur les objets et les états de choses, en suggérant que les intuitions propositionnelles gagneraient à être expliquées en termes d'intuitions sur des états de choses (§ 5).

2. Une double distinction

Lorsqu'on parle de connaissance, on entend souvent par là une certaine définition classique de la connaissance comme croyance vraie et justifiée. *S* sait que *P* ssi *S* est justifié de croire que *P* et *P* est vrai. Mais il y a d'autres formes de connaissances, et il y a d'autres conceptions de la connaissance. Russell parlait en 1910 de connaissance par accointance : j'ai une connaissance par accointance d'un objet lorsque je suis directement conscient de cet objet. *S* a une accointance de *O* est la relation converse de *O* est présenté à *S*. Or Russell ne dit pas grand-chose de l'accointance, sinon que ce n'est pas une connaissance des vérités (bien qu'il puisse effectivement être le cas que toute connaissance par accointance soit accompagnée d'une connaissance par description). Et la plupart des philosophes analytiques qui se basent aujourd'hui sur le concept de Russell le prennent aussi pour un concept analytique, certains notamment pour défendre l'argument de la connaissance de Jackson.

Parmi ces autres conceptions de la connaissance, il y en a d'autres qui n'impliquent pas que la connaissance soit une croyance vraie justifiée, mais qu'elle soit plus fondamentale que la croyance. Au moins depuis « Knowledge first » de Williamson (2000), on peut penser que cette vieille idée a regagné en dignité. Les philosophes austro-allemands emploient par exemple « Erkennen » pour décrire un type de connaissance propre à l'acte de connaître (*Erkennen*), qu'on traduit aussi souvent par « acte d'appréhender ». Même si appréhender au sens d'*Erkennen*, c'est appréhender *que P*, appréhender *que P* n'est pas croire que *P*.

On peut donc dire d'emblée que les Austro-Allemands sont au moins aussi des défenseurs de (pos3) en ce que l'appréhender est présupposé par le

jugement (et la croyance) et en est distinct (Hildebrand 1950, 8)². Mais beaucoup d'Austro-Allemands défendent plus que simplement (pos₃), ils défendent le concept d'appréhension présenté dans la section 1 : pour eux, les objets de l'appréhension sont de toutes sortes : ce ne sont pas seulement les corrélats objectifs des propositions (les états de choses), mais ce sont également les corrélats objectifs de représentations (les objets), alors que les objets du jugement et de la croyance sont seulement des états de choses.

Une autre différence importante entre l'appréhension d'une part, et le jugement et la croyance d'autre part, est que l'appréhension n'est pas médiatisée par la signification, alors que le jugement et la croyance le sont. Comme le dit Reinach, dans l'appréhension un état de choses m'est présenté, et c'est sur cette base que se développe la croyance en l'état de choses ; la croyance est fondée dans l'appréhension (Reinach 1989, 120).

Une troisième différence qui découle de la différence entre l'appréhension et le jugement est que l'« Erkennen » est un acte, c'est donc un état mental épisodique ; alors que savoir que *P* ou croire que *P* ne sont pas épisodiques, ce sont plutôt des états mentaux. Or cette forme fondamentale, épisodique, de la connaissance, ne se limite cependant pas à l'*Erkennen*. Certains phénoménologues comme Reinach, Hildebrand et Bassenge font valoir une autre forme de connaissance épisodique, qui est celle de la prise de connaissance (*Kenntnisnahme*) pour Hildebrand, ce que Bassenge appelle la *hexis*, l'attitude au sens plus général d'une tenue de nature cognitive (*Hal-tung*) ou l'« avoir connaissance » (*Kenntnishaben*). Son caractère épisodique n'est pas complètement assuré chez les phénoménologues. Pour Bassenge, elle se distingue de l'appréhension principalement par son caractère non épisodique : là où l'appréhension relève d'une « saisie ponctuelle » (*Einschnappen*), la prise de connaissance, ou l'« avoir connaissance » est un état mental doté d'une certaine persistance.³ Pour Hildebrand et Reinach, elle semble davantage à ranger du côté de la connaissance épisodique.

Indépendamment de son caractère épisodique ou non, l'« avoir connaissance » est un mode de connaissance plus riche que l'appréhension. Je sais par exemple que le génocide juif commis par les nazis est un des crimes les plus meurtriers du xx^e siècle et je peux décider, sur la base de cette connaissance, de m'opposer au nazisme, sans toutefois que l'état de choses exprimé dans la proposition « le génocide juif commis par les nazis est un des crimes les plus meurtriers du xx^e siècle » me soit donné sur la base d'une prise de connaissance. Dans la prise de connaissance, l'état de choses est donné en tant que fondé dans certains contenus précis, par exemple dans les innombrables rapports des survivants, les documents historiques, les installations avec lesquelles ces crimes ont été perpétrés, les conditions inhumaines

2. Sur les conceptions austro-allemandes de l'appréhension et de la connaissance, cf. Mulligan (2014).

3. Voir Bassenge (1930).

dans lesquelles les Juifs ont d'abord été maintenus, etc.⁴ Indépendamment du fait qu'elle fonde ou non une appréhension actuelle, il semble que la prise de connaissance donne un accès foncièrement différent — mieux informé, notamment — à son objet. Or si on accepte ce que les défenseurs de (pos₃) disent être le propre de l'intuition, à savoir le fait d'être mu par la vérité d'une proposition, il n'y aurait aucune raison de faire la distinction entre une appréhension et une prise de connaissance. Pourtant, il semble que la prise de connaissance soit la seule des deux capable d'expliquer de manière substantielle ce que cela veut dire que d'être mu par la vérité de *P*: la prise de connaissance donnant l'état de choses dans ses relations avec les contenus fondateurs, elle offre des outils plus précis pour expliquer comment on peut être mu par la vérité d'une proposition, ou comment une proposition peut nous sembler vraie, que ceux dont disposent les défenseurs de (pos₃). Cette précision est redevable notamment du fait que les contenus fondateurs de l'état de choses dont on prend connaissance sont co-présents, des contenus qui sont souvent des contenus de représentations caractérisés par des degrés plus ou moins élevés du type d'intuitivité dont nous avons parlé dans la section 1, en lien avec les empiristes et les phénoménologues.

Les phénoménologues que nous venons de mentionner considèrent qu'à chaque type d'objet correspond par essence un type de *Kenntnisnahme* déterminé (Hildebrand 1916, 141, Husserl, 6^e RL sur l'intuition). La *Kenntnisnahme* est précisément ce type de connaissance plus primitif que la croyance dans lequel l'objet ou l'état de choses est donné d'une certaine manière: elle n'implique pas l'évidence de la connaissance de l'objet (Hildebrand 1916, 144).

À ma connaissance, Brentano n'emploie pas le terme de *Kenntnisnahme* et ne développe pas non plus l'idée (et la rejette généralement dans sa psychologie descriptive) que certains des éléments de l'esprit soient des états et d'autres des actes. Son ontologie des éléments du mental est essentiellement constituée d'actes. Or Brentano affirme parfois que certaines représentations dites intuitives sont des prises de position, évidentes ou non, en faveur de l'objet représenté, des prises de position ou « acceptations » qui ne sont pas à proprement parler des jugements, bien qu'ils partagent avec les jugements la qualité d'acceptation. Ce type d'actes de connaissance est parfois décrit comme une « croyance instinctive et immédiate », distincte des activités cognitives supérieures. Comme le dit Marty, c'est un « acte qui contient deux parties mutuellement inséparables, l'intuition du phénomène physique et son acceptation assertorique⁵ ». L'idée poursuivie par Brentano et Marty est que certains actes semblent être des acceptations ou prises de position instinctives, mues par une nécessité interne. Le cas pris en exemple est celui des jeunes enfants qui acceptent instinctivement comme tel ce qu'on

4. Comparer Hildebrand (1916), p. 149.

5. Marty, tel que cité par Kraus (1976).

leur présente, souvent sans avoir même les capacités cognitives de discerner les cas où ils sont trompés des cas véridiques. Des cas comme celui où un nouveau-né tète l'auriculaire de la main de sa mère sans différencier le sein du doigt semblent être le genre de phénomène que Brentano et Marty ont en vue. Or on retrouverait dans des cas comme celui-ci la même situation que celle qui a lieu dans la représentation intuitive, à savoir une acceptation inconditionnelle et sans autre option de ce qui est représenté.

Enfin, lorsqu'il parle d'assomptions (*Annahmen*) comme pouvant saisir (*Erfassen*) un état de choses, Meinong développe lui aussi une conception de la connaissance non épisodique qui a une certaine parenté avec celle de la *Kenntnisnahme* des phénoménologues. On en arrive ainsi à une double distinction des formes de connaissance :

	Connaissance épisodique (actes)	Connaissance non épisodique (états)
Propositionnel	Appréhender l'état de choses exprimé par <i>P</i> , juger que <i>P</i>	Savoir que <i>P</i> , croire que <i>P</i> , <i>Annahme</i> (assomption) que <i>P</i> .
Non propositionnel	Appréhender <i>A</i> , avoir l'intuition (aveugle ou non) de <i>A</i> , <i>Kenntnisnehmen</i> de <i>A</i> ou de l'état de choses exprimé par <i>P</i>	Être en accointance avec <i>A</i>

3. L'intuition chez Brentano et Husserl

Si on accepte donc qu'il y a au moins quelque raison de penser, comme le suggèrent les Austro-Allemands, que la connaissance est peut-être quelque chose de plus primitif qu'une croyance vraie justifiée, qu'elle peut fonder de telles croyances, alors il n'est pas exclu que, même si elle doit absolument avoir une vertu épistémique, l'intuition appartienne à ce type de connaissance plus primitif que la croyance (*contra pos1*). Et si cela est le cas, alors l'idée de voir l'intuition comme une attitude propositionnelle *sui generis* perd de l'intérêt si on peut montrer que les cas de connaissance plus primitive que la croyance (notamment la *Kenntnisnahme*) englobent, *en plus* des cas couverts par ce que certains appellent l'attitude propositionnelle *sui generis*, les cas qui fondent cette attitude. Bref, si on peut apporter quelque chose de plus au fameux « *seeming* » propositionnel, on pourrait même améliorer (*pos3*). Nous avons déjà dit à cet effet que la prise de connaissance avait l'avantage explicatif, face au *seeming* ou à l'inclination envers une proposition, de fournir des outils plus précis pour décrire ce qu'est une intuition, puisqu'elle nous donne l'état de choses dans ses relations avec les contenus fondateurs. Nous avons aussi suggéré que ces contenus avaient

certaines propriétés dites d'intuitivité (au sens empiriste et phénoménologique du terme) qui pouvaient contribuer à déterminer plus précisément ce qui est en jeu dans les intuitions telles que décrites par les défenseurs de (pos3). Afin d'apprécier la nature de cette contribution, penchons-nous maintenant sur ces propriétés d'intuitivité.

Le concept d'intuition au sens d'intuitivité est au centre de la philosophie des Brentaniens; pour Brentano et Husserl, l'intuition est la forme la plus basique de l'expérience; pour Brentano, c'est le cas paradigmatique de la représentation, pour Husserl, c'est la procédure à la base de toute la phénoménologie (6^e RL): la phénoménologie fonctionne sur la base d'un « procédé intuitif » (*intuitives Verfahren*: Hua XIX/I, p. 6). De plus, l'intuition est immédiate, elle donne l'objet *in propria persona*⁶. Lorsque je vois la tour Eiffel « en propre », quelque chose m'est donné d'une manière directe et immédiate. Brentano caractérise justement cette immédiateté en termes de « représentations propres ». Selon lui, les intuitions sont des représentations propres de contenu sensoriel. Une représentation propre est une représentation dont les parties du contenu sont des parties *réellement attributives*.

Une autre caractéristique commune à la conception des intuitions défendue par Brentano et Husserl est la parenté de l'intuition avec la perception. Les phénoménologues comme Brentano et Husserl caractérisent généralement l'intuition (*Anschauung*) comme une forme particulière de perception, en opposition par exemple aux croyances intuitives, ou aux inclinations à croire, ou à tout autre attitude propositionnelle ressemblant aux croyances. En ce sens, pour Husserl et Brentano, les actes intuitifs sont perceptuels, bien que ce qui est considéré comme « perceptuel » (pour Husserl) dépasse ce qui tombe strictement dans le domaine de la perception sensorielle.

Ensuite, les intuitions ne sont pas infaillibles. Brentano et Husserl s'accordent sur le fait que l'intuitivité d'un acte n'est pas une garantie de l'infaillibilité de la perception. Si je vois ce que je pense être une femme dans un musée de cire, mon intuition sensorielle est grosso modo la même que celle que j'aurais eue si j'avais vu une véritable personne, peu importe que je voie dans les faits une poupée de cire ou une personne. De manière similaire, Brentano affirme qu'on peut avoir une intuition d'un carré rouge lorsqu'on est confronté à une figure géométrique colorée différemment⁷.

6. Husserl, 5^e RL: § 2, § 11, § 14. Voir Hua XIX/I, p. 356ff; 385ff; 394ff.

7. Selon Brentano, les intuitions sont normalement accompagnées par une interprétation (*Deutung*) de celles-ci. Les cas d'illusions d'optique l'illustrent le mieux: dans le cas de l'illusion de Müller-Lyer, les intuitions à la base de ma conviction que les lignes sont inégales ne sont pas en soi erronées — les lignes m'apparaissent inégales non pas parce que je les observerais incorrectement, mais parce que le contenu de la perception est interprété incorrectement. Sur ce cas, voir Brentano (1892; 1893; 1894). Dans des cas analogues où les illusions d'optique ne sont pas concernées, voir Brentano (1959, 83sq.).

Une dernière caractéristique commune à la conception des intuitions défendue par Brentano et Husserl est que les intuitions remplissent nos intentions de signification (*erfüllen* chez Husserl), ou satisfont nos intérêts (*Interesse* chez Brentano). Pour Husserl, l'intuition joue un rôle central dans la connaissance en vertu de sa capacité à remplir ce qui nécessite un remplissement. Selon lui, la perception est une interprétation de contenus intuitifs. Ces contenus remplissent, à un degré plus ou moins élevé, les intentions de signification. Dans les termes de Husserl, mon acte énonciatif exprimé par « les corbeaux sont noirs » a une intention de signification. L'énoncé implique des concepts — le concept d'un corbeau, le concept de quelque chose de noir — qui constituent la signification de l'intention et qui seraient les mêmes dans votre énoncé « les corbeaux sont noirs ». L'idée que l'intuition a une fonction « remplissante » vient d'une idée développée dans les leçons de Brentano à Vienne, leçons aussi suivies par Husserl, et selon laquelle l'intérêt, une opération mentale distincte de la simple représentation, est satisfait ou rempli par les intuitions et leurs parties. En ce qu'elles peuvent être remplies par les intuitions correspondantes, les intentions husserliennes sont comme les phénomènes d'intérêt de Brentano, où l'intérêt est toujours dirigé vers une partie spécifique du contenu intuitif⁸.

Comme nous venons de le mentionner, l'intuition n'est pas seulement sensorielle pour Husserl. Elle vient en plusieurs variétés : en plus des intuitions sensorielles comme celles en jeu dans l'écoute d'un son ou dans la vision d'une couleur, il y a aussi des intuitions du général : en utilisant la méthode des variations eidétiques, je peux ainsi en arriver à une intuition du triangle en général. Dans ce cas, l'intuition sensorielle d'une couleur est accompagnée par l'intuition eidétique du triangle. L'intuition eidétique est un « voir » au sens général, « au sens universel [en tant que] conscience originellement présentative » (*Idées directrices*, § 19 ; Hua III/I, p. 415sq).

L'intuition est aussi une expérience (ou conscience) immédiate. Husserl emploie le terme « intuition » ou sa forme adjectivale « intuitif » pour caractériser l'immédiateté d'une expérience. Comment doit-on comprendre cette immédiateté ? Une façon de le faire serait de concevoir notre expérience comme elle nous est donnée et précédant toute interprétation qu'on lui fait

8. Sur la discussion, chez le jeune Husserl, du remplissement en termes d'intérêt, d'attention, ou de plaisir à remarquer — une terminologie empruntée à Brentano et à Stumpf, voir le volume XXII des *Husserliana*, et en particulier les *Psychologische Studien* de 1893, où il décrit la relation entre la représentation et l'intuition comme une relation entre la visée et le remplissement (*Meinung und Erfüllung*, Hua XXII, p. 292). Le remplissement d'une intuition est caractérisé comme une libération de la tension (*Lösung der Spannung*) (Hua XXII, 407, 411), comme une libération (*Befreiung*), comme une libération de l'inhibition (*Erlösung der Hemmung* : Hua XXII, 296), comme un allègement (Hua XXII, 415). Mais il décrit aussi le remplissement comme un « plaisir à remarquer qui émane de l'objet » (Hua XXII, 293 ; 411). Sur la description par Brentano de l'intérêt et de sa satisfaction, voir les cours de logique de Vienne (EL72), p. 12310ff.

normalement subir. Prenons par exemple mon expérience particulière de boire du café : le café — disons un mélange corsé d'une sorte de grains particulière — est « immédiatement vécu » de la même manière primitive et immédiate que mon idée qu'il pourrait pleuvoir demain. L'adjectif « immédiat » dans ce contexte sert à souligner le fait que l'expérience n'a pas été abordée de manière réflexive. L'expérience immédiate est une expérience « sur le coup » de ce qui arrive au moment où cela arrive. L'immédiateté est une caractéristique qu'on retrouve dans toute intuition, et elle n'est pas dérivée de l'expérience sensorielle. Je fais « immédiatement » l'expérience du café non pas en vertu de l'amertume ressentie lorsque j'y goûte — bien qu'on fasse aussi l'expérience de l'amertume de manière immédiate — mais simplement parce que le café est l'objet de mon expérience. On a une expérience immédiate de tous les objets d'expérience — qu'ils soient sensibles ou non⁹.

La fonction remplissante de l'intuition est souvent décrite par Husserl dans les *Idées directrices* par son caractère d'intuition originairement donatrice (*originär gebende Intuition*). La caractéristique « donatrice » s'applique au remplissement ou à la fonction remplissante des actes intuitions. Pour revenir à l'expérience du café, mon acte de penser le contenu de la proposition exprimée par « le café est un mélange éthiopien » est ce que Husserl appelle un acte signitif. Comme tel, pris isolément, c'est une intention vide. Dans mon expérience de goûter au café et d'y penser, on peut distinguer, suggère Husserl, entre deux moments : mon acte de penser signitif exprimé par « le café est un mélange éthiopien », et l'intuition remplissante, c'est-à-dire mon expérience des propriétés qualitatives des mélanges éthiopiens, par exemple leur acidité et leur amertume qui les distingue par exemple d'un mélange brésilien. Une intention peut être plus ou moins optimalement remplie — il peut par exemple y avoir certains grains de café qui ne sont pas éthiopiens dans le mélange. En ce sens, le remplissement n'est pas un « tout ou rien » : il vient par degrés. Mon intention vide, la pensée de la proposition exprimée par « A est rouge » peut ainsi être partiellement remplie par l'intuition d'un A qui est vert (voir Hua XIX/2, p. 562).

L'évidence de l'intuition est un autre aspect important de la conception de Husserl. Là où le remplissement est une caractérisation fonctionnelle de ce qu'est une intuition, les différents degrés de remplissement, eux, ne correspondent pas aux différents types d'évidence en jeu dans l'intuition. Disons que je pense à une tasse en porcelaine pleine de café. Mon intention signitive n'est remplie que lorsque j'ai une représentation intuitive de cette tasse particulière. Or une tasse, comme tout objet tridimensionnel, est toujours donnée sous une certaine perspective. Le problème ici est que, même

9. L'immédiateté de l'intuition ne signifie pas que toutes les intuitions sont *aussi* originaires. Votre intuition demeure une intuition immédiate, même si vous ne faites que vous rappeler quelque chose, ou si vous imaginez quelque chose. La distinction entre ce qui est originaire et ce qui ne l'est pas n'affecte en aucune manière l'immédiateté de l'intuition.

dans des conditions optimales (je perçois la tasse sous les meilleures conditions d'éclairage, à courte distance, etc.) l'intuition perceptuelle demeure quand même un type d'évidence structurellement limité. Ce type d'évidence est ouvert à révision à des stades ultérieurs de l'expérience. Dans une situation idéale, j'aurais certes une évidence parfaitement adéquate de la tasse, mais comme dans tous les cas perceptuels normaux, l'évidence est seulement plus ou moins adéquate. Mon acte de penser que les trois angles d'un triangle ont la somme de 180 degrés est remplie par l'édition eidétique des triangles. Mais dans ce cas, il n'y a aucun degré de remplissement. L'évidence qui caractérise un tel type de remplissement est appelée une évidence apodictique.

Bref, l'évidence est une propriété des intuitions, dont le remplissement est une fonction. C'est grâce à cette propriété que les intuitions nous fournissent une connaissance. Savoir que le couteau est sur la table, c'est avoir une intention signitive (exprimée par la proposition « le couteau est sur la table ») qui est remplie adéquatement par l'intuition correspondante.

Nous l'avons vu, l'idée husserlienne que les intuitions ont pour fonction de remplir une intention de signification tire son origine de l'idée brentanienne que l'attention exercée sur des parties du contenu intuitif nous permet d'isoler un aspect ou une partie de celui-ci pour l'unifier avec des parties d'autres contenus intuitifs semblables. En observant différentes nuances de vert, je peux porter par exemple mon attention sur les pointes plus ou moins prononcées de jaune qui ressortent dans certaines nuances, et j'en viens après certaines observations à former un concept de jaune comme le concept de ce qui intervient à différents degrés d'intensité dans les nuances de vert observées. Lorsque Husserl dit que les intuitions individuelles des nuances de vert remplissent à différents degrés d'adéquation mon intention de signification exprimée dans mon jugement « je cherche du jaune dans chacune de ces nuances de vert », Brentano suggère de manière analogue que l'attention au jaune dans les différentes observations des nuances de vert est motivée par mon intérêt d'y trouver du jaune. Les parties du contenu ainsi isolées et unifiées servent alors de médiateur (*Vermittler*) ou de signe qui, bien que de nature différente des intentions de signification husserliennes, jouent un rôle similaire¹⁰.

Dans sa philosophie de l'esprit, Brentano considère l'intuition comme l'élément le plus fondamental dans la théorie des représentations. Cet élément est à la base, à la fois des jugements et des actes affectifs, les deux autres classes de sa tripartition du mental. Contrairement aux jugements et aux actes d'émotion, les représentations (y compris les intuitions) n'ont pas de polarité. Je peux accepter ou rejeter l'existence de quelque chose dans le jugement, je peux aimer ou haïr quelque chose dans les actes émotifs, mais on ne retrouve rien d'analogue dans la représentation. Il y a cependant dif-

10. Ce modèle est proposé par Brentano dans ses cours de logique de Vienne des années 1880. Voir Brentano EL72, p. 12340.

férentes sortes de représentation, distinctes les unes des autres par leur degré de clarté : la forme la plus pure de la représentation est l'intuition (*Anschauung*). Ces représentations ont le degré le plus élevé de clarté. Les couleurs que je vois et les sons que j'entends sont des intuitions au sens de Brentano. Toutes les autres représentations sont des représentations non intuitives. Pour suivre l'exemple de Brentano, j'ai une représentation non intuitive lorsque je pense à un carré rond. Mais j'ai aussi une représentation non intuitive lorsque je pense ou m'imagine un carré rouge.

En ce sens, on peut dire que toutes les représentations ou bien sont des intuitions ou bien sont basées sur (au sens d'être partiellement constituées par) des intuitions. Brentano soutient une thèse semblable en ce qui concerne les actes mentaux plus généralement : tous les actes mentaux sont ou bien des représentations, ou bien partiellement constitués par des représentations.

Qu'en est-il des cas où je vois d'abord un carré rouge puis que je m'imagine ensuite un carré rouge ? Selon Brentano, le premier acte est une représentation purement intuitive, alors que le second est non intuitif, bien qu'il ait un certain degré d'intuitivité. Comment doit-on comprendre cela ? Brentano, se basant sur Aristote, soutient que le contenu de ces actes est différent, bien qu'ils *semblent* avoir le même contenu¹¹. Or c'est seulement de manière impropre (*uneigentlich*) — c'est-à-dire suivant ce qu'ils *semblent* être — qu'il est correct de dire qu'ils ont le même contenu. En fait, l'imagination a pour contenu une pensée dont le noyau est intuitif. Conséquemment, l'intuition et l'imagination ne sont pas des modes distincts de représentation, mais ils diffèrent en vertu des propriétés de leur contenu : les intuitions, par exemple, ont un degré d'intensité que les représentations non intuitives n'ont pas.

Enfin, comme nous l'avons déjà mentionné, les intuitions sont liées de manière indissoluble avec l'acceptation assertorique de ce qui est présenté dans l'intuition. L'idée est ici que je ne peux qu'accepter ce qui m'est donné intuitivement : je ne peux avoir une représentation intuitive de roses rouges et du même coup accepter ces roses rouges ou prendre position d'une certaine manière sur elles. Cette acceptation est plus primitive que l'acceptation impliquée dans le jugement, bien qu'elle lui soit similaire : dans le jugement, je peux accepter ou rejeter ce qui m'est donné, alors que je n'ai pas ce choix dans l'intuition.

4. Trois différences principales entre Brentano et Husserl sur l'intuition

Sur la base de l'esquisse générale de cette conception de l'intuitivité qu'on retrouve notamment chez Brentano et Husserl, nous sommes maintenant en

11. Voir Brentano (1886 : leçon 33) et (1959, 85sq.)

position d'établir ce qu'on pourrait appeler une conception phénoménologique neutre — car commune à Brentano et Husserl — de l'intuition.

- a) Elle est une forme de perception, ou elle est basée sur la perception;
- b) Elle est immédiate (« présente », dans la terminologie de Husserl; « propre » dans la terminologie de Brentano);
- c) Elle est une source de connaissance;
- d) Elle est la base de l'imagination;
- e) Elle est systématiquement accompagnée et complétée par une intention « vide » (une visée, dans la terminologie de Husserl, ou un intérêt basé sur l'attention, un « plaisir à remarquer » (*Lust am Bemerken*), suivant la terminologie brentanienne).

Il y a trois différences principales entre les deux conceptions présentées au § 3 : la première se trouve dans le désaccord entre Husserl et Brentano sur la relation entre intuition et acceptation. Premièrement, Husserl rejette l'idée que les intuitions soient systématiquement reliées à une acceptation. Deuxièmement, il accepte deux types de perception, la deuxième étant la perception du général. Brentano et la plupart de ses élèves rejettent ce deuxième type de perception. La troisième différence, la plus importante, est que pour Husserl l'intuition est un mode de conscience, alors que pour Brentano elle est une représentation qui n'est distincte des autres représentations non intuitives que par degrés. Husserl décrit souvent l'expérience de remplissement d'une intuition comme une « conscience particulière de remplissement (*RL*, VI, § 8, p. 694). Dans les *Idées directrices* en particulier — mais aussi plus tard lorsqu'il décrit l'activité de l'intuition — il parle de conscience perceptuelle. Cela doit être mis en contraste avec ce que Husserl décrivait au début de sa carrière en termes de « re-présentation » (*Repräsentation*), mais aussi avec ce qu'il appelle les actes signitifs. Les actes perceptuels (de remplissement) et les actes signitifs constituent, contrairement à la conception de Brentano, deux catégories d'actes fondamentalement différentes. Sur ce point, Husserl s'éloigne considérablement de Brentano. Selon ce dernier, la différence entre une intuition et une représentation non intuitive tire son origine dans la nature de l'objet présenté, et non dans le mode de conscience par lequel l'objet est donné. Selon Brentano, les intuitions sont des représentations propres, alors qu'une représentation surrogative (ma représentation d'une figure de mille côtés, par exemple) est une représentation impropre.

Cette différence est visible dans un exemple classique de Husserl. Imaginez que vous voyez une arabesque dans un livre décoré et que vous pensez d'abord voir une simple décoration ou une image, mais qu'à un certain moment vous réalisez qu'il s'agit d'un symbole linguistique. À ce moment, le mode de conscience change, dit Husserl. « Vous voyez le signe, mais vous n'y portez pas attention, vous n'en avez pas l'intuition » (*Hua XXII*, p. 115-116). En un sens, on pourrait dire que l'objet vu s'efface un peu lorsque le

changement s'opère : il demeure le même objet, le même contenu de perception, mais notre attitude par rapport à lui est différente.

À cela, Brentano répondrait que la seule différence est que, motivé par un intérêt changeant, vous portez alors votre attention sur une partie différente de l'objet. C'est le seul changement. L'objet ne s'efface pas comme un tout : c'est plutôt que des parties de celui-ci sont isolées afin de pouvoir porter votre attention sur d'autres parties. L'explication est simple : le signe que vous percevez est « dans » l'image, bien que vous continuiez en tout temps à voir l'image.

Si nous laissons certaines de ces différences descriptives de côté, on peut penser que la différence concernant la conception de l'intuition n'est pas particulièrement importante. Après tout, Brentano parle d'un changement d'intérêt, d'une focalisation de l'attention, là où Husserl parle d'un différent mode de conscience. Mais ce changement dans le mode de conscience est pour Husserl aussi un indicateur de l'intentionnalité. Pour Husserl, lorsque vous regardez les formes esthétiques de l'arabesque, puis lorsque vous regardez le mot qui y est écrit, le contenu ne change pas : les deux ont le même contenu intuitif. Ce qui change est l'objet perçu, et ce changement se manifeste dans les différentes manières par lesquelles le contenu intuitif est intentionné. Brentano dirait que ces « manières par lesquelles un contenu est intentionné » sont simplement des parties d'un seul tout, mais que la manière par laquelle ce tout entier est perçu ne change pas. Le mode de la relation intentionnelle demeure le même dans ce contexte.

5. Intuition et identification

Nous avons vu dans les deux dernières sections que la conception de l'intuition de Brentano et de Husserl tirait son origine de la perception, qu'elle était caractérisée en termes de *représentation* propre (Brentano) ou immédiate (Husserl), qu'elle était à la base des actes d'imagination, qu'elle était propre à remplir une intention vide (Husserl) ou à satisfaire un acte d'intérêt (Brentano), et donc qu'elle était en ce sens une source de connaissance. Si on reprend à nouveau l'intuition discutée dans la première section, où l'objet que l'on voit au loin est perçu comme étant une maison, et qui peut être exprimée par la proposition « l'objet au loin est une maison dans un pré », il semble effectivement que la conception husserlienne et brentanienne de l'intuition puisse non seulement faire intervenir plus de ressources que ne le font les défenseurs de (pos₃) pour expliquer ce qui nous fait pencher pour la vérité de cette proposition, mais également établir des liens explicatifs avec une attitude plus fondamentale que l'attitude propositionnelle, qu'on pourrait appeler l'attitude objectuelle, c'est-à-dire les différents rapports d'intérêt, ou encore les rapports imaginatifs, intuitifs, médiats et immédiats qu'on entretient avec les objets. Lorsque Hildebrand parlait de l'intuition d'un état de choses en termes de *Kenntnisnahme*, au sens où elle implique qu'un état de choses soit donné avec ses contenus fondateurs, il présuppo-

sait que ces contenus devaient être donnés comme plus fondamentaux que l'état de choses lui-même. Il semble que les différents rapports représentationnels dans l'attitude objectuelle, tels que nous les avons décrits en partant de Husserl et Brentano, puissent jouer ce rôle. Et s'ils le jouent, alors il semble que l'attitude des défenseurs de (pos₃) par rapport à l'intuition soi-disant non propositionnelle soit non seulement injustifiée, mais un obstacle important à la conception elle-même.

Quel rôle peut-on attribuer maintenant à ce concept d'intuition propre à l'attitude objectuelle, et comment celui-ci pourrait-il permettre d'éviter l'obstacle en question? Si le concept d'intuition en rapport avec l'attitude objectuelle, et tel que présenté par Brentano et Husserl, doit être lié de manière explicative avec celui d'intuition comme « semblance » de la vérité d'une proposition, on doit identifier une quelconque vertu épistémique dans ce concept d'intuition relatif à l'attitude objectuelle. Une façon de le faire est de partir du critère de réidentification discuté par Mulligan (2007, 215) et de l'appliquer à l'intuition. Supposons que je m'égare en forêt et perçoive à t_1 une maison rouge, puis que je continue mon chemin et revienne au même point, cette fois en provenance d'une autre direction, et que je revoie la même maison sous un autre angle à t_2 . J'ai deux intuitions distinctes d'une même maison. Qu'est-ce qui me permet d'identifier l'objet comme étant identique dans les deux intuitions? Pour un défenseur de (pos₃), ma nouvelle intuition perceptuelle de la maison rouge à t_2 vient renforcer mon penchant pour la proposition « l'objet sur cette colline dans la forêt est une maison rouge », mais dans les deux cas, tant à t_1 qu'à t_2 , le contexte perceptuel ou la similarité des objets perçus ne jouent aucun rôle dans le renforcement du penchant. Le défenseur de (pos₃) est tenu, s'il croit que l'intuition est une attitude propositionnelle *sui generis*, d'expliquer le renforcement du penchant par le fait qu'une attitude propositionnelle à t_2 porte sur la même proposition que l'attitude propositionnelle à t_1 . Le phénoménologue a ici plus de ressources: pour lui, si S a l'intuition (épistémiquement significative) de A , alors S voit A à t_1 , puis à t_2 , comme le même objet. Donc, si j'ai la représentation intuitive, ou l'intuition (épistémiquement significative), de cette maison (ou de cette chose rouge), c'est que je vois cette chose à t_1 et à t_2 comme étant la même chose.

Dans son adaptation du critère d'identification à l'appréhension, Mulligan propose aussi un critère qui peut cadrer avec l'intuition catégoriale de Husserl:

S appréhende l'état de choses exprimé par P ssi S 'voit' l'état de choses exprimé par P à t_1 et S 'voit' l'état de choses exprimé par P à t_2 , et S identifie correctement P à t_1 et P à t_2 .¹²

12. Comparer avec Mulligan (2007), p. 215-216.

L'intuition (tant celle d'objets que d'états de choses) n'est pas elle-même une identification, mais parce qu'elle implique une identification, on peut lui attribuer au moins indirectement une vertu épistémique. C'est pour cette raison que j'ai parlé plus haut d'une intuition épistémiquement significative en contraste avec l'intuition tout court (tant celle d'objet que d'états de choses). L'intuition n'a pas elle-même de condition de correction, mais l'identification qu'elle implique a, elle, des conditions de correction. Prenons l'exemple préféré de Husserl, la statue de cire qu'on prend d'abord pour une jolie femme, puis qu'on prend ensuite pour un morceau de cire. Dans le premier cas, j'ai une intuition de A comme F. Dans le deuxième cas, j'ai une intuition de A comme G, mais je ne pourrais avoir cette expérience « eureka ! » si je n'identifiais pas A à t_1 et A à t_2 .

Comme on l'a déjà suggéré, la situation dans les cas d'intuitions qui ne portent pas sur des objets mais sur des états de choses n'est pas foncièrement différente. Disons qu'à t_1 j'exprime un état de choses perçu par « la rose est rouge », puis qu'à t_2 je l'exprime différemment, par exemple par « la troisième fleur à droite dans le jardin est rouge », parce que je veux par exemple indiquer un fait à mon interlocuteur. Il s'agit dans les deux cas de deux appréhensions différentes du même état de choses exprimé par des propositions différentes. Ce cas peut être problématique pour un défenseur de (pos3) car il ne pourra pas recourir, contrairement au cas précédent, à un renforcement du « penchant » par le fait qu'une attitude propositionnelle à t_2 porte sur la même proposition que l'attitude propositionnelle à t_1 . Or il semble ici qu'une explication du renforcement du penchant pour P sur la base d'intuitions épistémiquement significatives — parce qu'impliquant une identification — soit plus fidèle à la lettre de l'idée des défenseurs de (pos3), à savoir que l'intuition que la rose est rouge s'explique centralement par le penchant ou l'inclination envers une proposition : dans le cas présent, cette inclination, renforcée à t_2 , est expliquée par les différentes appréhensions d'un même état de choses¹³.

6. Remarques finales

Dans ce qui précède, nous nous sommes interrogé sur la conception de l'intuition défendue par les partisans de (pos3), selon laquelle l'intuition est un *seeming*, une « apparence », ou une « impression qu'une proposition est vraie. Pour les défenseurs de (pos3), l'intuition a une vertu épistémique parce que, lorsqu'il semble que P à S en l'absence d'une évidence contraire (*defeater*), S est *justifié* de croire que P. Comme les défenseurs de (pos3), nous croyons qu'il y a dans l'intuition une attitude *sui generis* qui n'est pas réductible à la croyance, mais nous doutons que cette attitude soit strictement propositionnelle, comme ceux-ci le suggèrent, et nous doutons que la

13. L'idée que les actes de connaissance sont supportés par des synthèses d'identification est développée par Husserl (1984, 52).

métaphore de l'inclination, du « pushed by » ou du « seeming » intellectuel, si elle est censée pointer vers un phénomène important pour la théorie de la connaissance, soit vraiment à comprendre naturellement dans un sens propositionnel, en excluant d'emblée les phénomènes non propositionnels, comme le font les défenseurs de (pos3). Nous avons de plus suggéré que le rejet des formes non propositionnelles d'intuition par les défenseurs de (pos3) constituait plutôt un obstacle à l'idée de base exprimée dans (pos3). C'est pourquoi nous avons d'abord distingué différentes formes de connaissance, en partant des travaux de phénoménologues comme Husserl, Reinach, Hildebrand et Bassege, en opérant avec eux une double distinction entre les actes de connaissance (propositionnels et non propositionnels) épisodiques, et les états de connaissance non épisodiques (propositionnels et non propositionnels). Cette double distinction nous a permis d'isoler un aspect du « seeming », l'appréhension, que les phénoménologues analysent de manière plus détaillée que l'analyse du seeming proposée par les défenseurs de (pos3). Nous avons aussi indiqué que Brentano et Marty avaient eux aussi identifié, en ce qui concerne les objets, un phénomène apparenté à l'appréhension des phénoménologues, lui aussi dans la catégorie des connaissances épisodiques non propositionnelles.

Nous avons aussi partagé avec les défenseurs de (pos3) la conviction qu'il y a un sens substantiel à dire que les intuitions ont une vertu épistémique, et qu'une théorie des intuitions, phénoménologique ou non, devait rendre compte de ce fait. Pour ce faire, nous avons eu recours dans un premier temps à la théorie du remplissement de Husserl et à la conception de la satisfaction de l'intérêt de Brentano. Ces deux modèles font une place à la notion d'un type d'évidence qui est ouvert à des stades ultérieurs de l'expérience, de manière analogue aux « évidences contraires » (*defeaters*) qui servent de contrepartie à la justification dans le modèle proposé par les défenseurs de (pos3). Ensuite, nous avons eu recours aux synthèses d'identification de Husserl pour montrer que les intuitions en un sens primaire, c'est-à-dire celles qui portent sur des états de choses ou des objets, impliquent une identification qui leur octroie leur vertu épistémique. Cette conception permet du coup de rendre compte de manière unifiée du phénomène de l'intuition, tant au niveau propositionnel qu'au niveau sub-propositionnel.

De cette manière, on peut aussi rendre compte de manière unifiée du fait que l'intuition est une *attitude sui generis* en se basant sur des analyses qui s'appliquent non seulement aux cas propositionnels, mais en plus aux cas non propositionnels. Du coup, on peut doublement accommoder (pos3) en donnant une explication de la nature *sui generis* des intuitions et en fournissant des outils supplémentaires à ses défenseurs pour décrire ce qu'ils appellent la phénoménologie du « seeming », tout en abandonnant son primitivisme propositionnel, qui semble être davantage un problème qu'une solution, tant pour (pos3) que pour une phénoménologie de l'attitude cognitive particulière en jeu dans l'intuition.

Bibliographie

- Bassenge, F. "Hexis und Akt. Eine phänomenologische Skizze", *Philosophischer Anzeiger*, volume 4, numéro 2, 1930, pp. 163-168.
- Bealer, G. "Intuition and the Autonomy of Philosophy," in DePaul & Ramsey, 1998.
- . "Modal Epistemology and the Rationalist Renaissance". In *Conceivability and Possibility*, T. Gendler & J. Hawthorne (eds.), New York, Oxford University Press, 2002.
- Brentano, Franz (1892). "Über ein optisches Paradoxon". In *Zeitschrift für Psychologie und Physiologie der Sinnesorgane* III, pp. 349-358.
- . (1893). "Über ein optisches Paradoxon. Zweiter Artikel". In *Zeitschrift für Psychologie und Physiologie der Sinnesorgane* V, pp. 61-82.
- . (1894). "Zur Lehre von den optischen Täuschungen". In *Zeitschrift für Psychologie und Physiologie der Sinnesorgane* VI, pp. 37-45.
- . (1884-1885). *Logikvorlesung*. EL72. Manuscript. Houghton Library, Harvard University.
- . (1886). *Ausgewählte Fragen aus Psychologie und Ästhetik*. Manuscript. Houghton Library, Harvard University.
- . (1959). *Grundzüge der Ästhetik*, Bern, Francke Verlag.
- . (1987). "Von der Natur der Vorstellung" (J. Brandl, ed.). In *Conceptus* 21, pp. 25-31.
- Chudnoff, E. *Intuition*, Oxford, Oxford University Press, 2013.
- DePaul, M. & W. Ramsey (ed.). *Rethinking Intuition: The Psychology of Intuition and Its Role in Philosophical Inquiry*, Lanham, MD, Rowman and Littlefield, 1998.
- Hildebrand, D. "Die Idee der sittlichen Handlung", *Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung*, volume 3, 1916, pp. 126-252.
- . *Der Sinn des philosophischen Fragens und Erkennens*, Bonn, Hanstein, 1950.
- Huemer, M. *Skepticism and the Veil of Perception*, Lanham, Rowan & Littlefield, 2001.
- . *Ethical Intuitionism*, New York, Palgrave Macmillan, 2005.
- . "Compassionate Phenomenal Conservatism", *Philosophy and Phenomenological Research*, volume 74, 2007, pp. 30-55.
- Husserl, E. *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie* (K. Schuhmann, ed.), Den Haag, Martinus Nijhoff (Hua III, 1), 1976. Traduction française par Paul Ricoeur, *Idées directrices pour une phénoménologie*, Paris, Gallimard, 1985.
- . *Aufsätze und Rezensionen (1890-1910)* (B. Rang, ed.), Den Haag, Martinus Nijhoff (Hua XXII), 1979.
- . *Logische Untersuchungen. Zweiter Band: Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis* (U. Panzer, ed.), Den Haag, Martinus Nijhoff (Hua XIX, 1 et XIX, 2), 1984.
- Koksvik, O. *Intuition*, Dissertation, Australian National University, 2011.
- Kraus, Oskar. "Toward a Phenomenogony of Time Consciousness". In Linda McAlister (ed.), *The Philosophy of Franz Brentano*, London, Duckworth, 1976, pp. 224-239.
- Lewis, D. *Philosophical Papers: Volume I*, New York, Oxford University Press, 1983.

- Mulligan, K. "Intentionality, Knowledge and Formal Objects", *Disputatio*, Vol. II, n° 23, November 2007, pp. 205-228.
- . "Knowledge First. A German Folly? ". In J. Dutant, D. Fassio, et A. Meylan (eds), *Liber Amicorum Pascal Engel*, Université de Genève, 2014, pp. 380-400.
- Pust, J. "Intuition". In Edward Zalta (ed.), *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, <http://plato.stanford.edu/entries/intuition/> (dernier accès 5 avril 2017).
- Reinach, A. [1911]. "Zur Theorie des negativen Urteils". In K. Schuhmann & B. Smith, *Sämtliche Werke* (eds), Textkritische Ausgabe, 2 volumes, Vol. 1, *Die Werke*, Munich, Philosophia Verlag, 1989, pp. 95-140.
- Sosa, E. "Minimal Intuition". In De Paul & Ramsay, 1998.
- Tucker, C. (ed.). *Seemings and Justification. New Essay on Dogmatism and Phenomenal Conservatism*, New York, Oxford University Press, 2013.
- Williamson, T. *Knowledge and its Limits*, Oxford, Oxford University Press, 2000.

Rationalité et affectivité des intuitions

Anne Meylan

Nature, rôle et importance des intuitions

Volume 44, numéro 1, printemps 2017

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/1040326ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/1040326ar>

[Aller au sommaire du numéro](#)

Éditeur(s)

Société de philosophie du Québec

ISSN

0316-2923 (imprimé)

1492-1391 (numérique)

[Découvrir la revue](#)

Citer cet article

Meylan, A. (2017). Rationalité et affectivité des intuitions. *Philosophiques*, 44 (1), 31–47. <https://doi.org/10.7202/1040326ar>

Résumé de l'article

Cette contribution a deux objectifs principaux. Le premier est de montrer que les intuitions sont caractérisées par ce que j'appellerai « une capacité rationnelle », c'est-à-dire, qu'elles sont susceptibles d'être évaluées quant à leur rationalité ou leur irrationalité. Le second objectif de cet article est d'étayer l'hypothèse selon laquelle les intuitions seraient des états affectifs proches des émotions — et non pas des états doxastiques ou des expériences perceptuelles —, en montrant qu'une telle conception affective des intuitions est seule capable de rendre compte de (i) la spécificité phénoménologique, (ii) la modularité, et (iii) la capacité rationnelle des intuitions.

Rationalité et affectivité des intuitions

ANNE MEYLAN

Université de Bâle

RÉSUMÉ. — Cette contribution a deux objectifs principaux. Le premier est de montrer que les intuitions sont caractérisées par ce que j'appellerai « une capacité rationnelle », c'est-à-dire, qu'elles sont susceptibles d'être évaluées quant à leur rationalité ou leur irrationalité. Le second objectif de cet article est d'étayer l'hypothèse selon laquelle les intuitions seraient des états affectifs proches des émotions — et non pas des états doxastiques ou des expériences perceptuelles —, en montrant qu'une telle conception affective des intuitions est seule capable de rendre compte de (i) la spécificité phénoménologique, (ii) la modularité, et (iii) la capacité rationnelle des intuitions.

ABSTRACT. — This article has two purposes. First, it wants to show that intuitions possess, what I shall call, "a rational capacity": they are mental states susceptible to be assessed as rational or irrational. Second, this contribution aims at providing some evidence supporting the view that intuitions are affective states similar to emotions rather than doxastic or perceptual states. Such an affective account of the intuitions is the only one able to capture (i) the specific phenomenology, (ii) the modularity and (iii) the rational capacity of the intuitions.¹

1. Introduction

Contrairement à la capacité des intuitions à justifier les croyances, et à leur fiabilité, la capacité des intuitions à être *elles-mêmes* évaluées quant à leur ir/rationalité n'a, à notre connaissance, peu ou pas vraiment été discutée. Le premier objectif de cette contribution est de montrer que les intuitions ont une telle capacité rationnelle, c'est-à-dire qu'elles sont — à l'instar, par exemple, des croyances — susceptibles d'être évaluées quant à leur ir/rationalité². La raison de penser que les intuitions ont une capacité rationnelle est présentée dans le § 2 ci-dessous. Avant cela, nous croyons utile de procéder à trois remarques préliminaires.

Tout d'abord, il faut prendre garde de distinguer: 1) « la capacité rationnelle d'un type d'état mental », de 2) « la rationalité de tel ou tel token tombant sous le type en question ». La seconde expression ne désigne pas

1. Merci à Julien Deonna, Olivier Massin, Kevin Mulligan, Christine Tappolet, Fabrice Teroni pour leur aide sur l'une ou l'autre des affirmations contenues dans cet article. Il va de soi que la responsabilité des erreurs possibles revient, par contre, entièrement à l'auteur.

2. Nous employons les expressions « capacité rationnelle » et « rationalité » là où d'autres emploieraient peut-être les expressions « capacité justificatrice » et « justification ». Nous préférons utiliser le terme de rationalité car, comme nous l'expliquons ci-dessous, la question de la capacité rationnelle des intuitions dont nous traitons dans cette contribution est distincte de la question, plus discutée, de leur fiabilité. Or la justification est parfois identifiée à la fiabilité (par exemple dans Goldman 1979).

une capacité mais le fait actuel, pour tel ou tel token d'état mental, d'être rationnel, c'est-à-dire d'être entretenu pour une ou plusieurs raisons.

Capacité rationnelle

Un type d'état mental *E* a une capacité rationnelle si et seulement si *E* est un type d'état mental dans lequel il est possible d'être pour certaines raisons.

Rationalité

L'état mental *e* que possède un sujet *S* au temps *t* est rationnel si et seulement si *S* est dans *e* pour certaines raisons.

Irrationalité

L'état mental *e* que possède un sujet *S* au temps *t* est irrationnel si et seulement si (i) le type d'état mental *E* sous lequel *e* tombe a une capacité rationnelle, et (ii) *S* est dans *e* sans aucune raison³.

La rationalité ou l'irrationalité d'un état mental *e* (token) présuppose la capacité rationnelle du type d'état mental *E* sous lequel *e* tombe.

La deuxième remarque préliminaire est la suivante. Il est important de distinguer la question de la capacité rationnelle des intuitions de la question, beaucoup plus souvent discutée, qui porte sur leur capacité justificante ou rationalisante, c'est-à-dire, de la question suivante : les intuitions sont-elles susceptibles de justifier ou de rationaliser d'autres croyances ? Le fait qu'un type d'état mental ait une capacité justificatrice ou rationalisante n'implique pas qu'il ait une capacité rationnelle. Il est possible qu'un type d'état mental ait la capacité de justifier d'autres croyances sans qu'il soit lui-même susceptible d'être évalué quant à sa rationalité. Par exemple, de nos jours, les philosophes pensent couramment que les expériences perceptuelles sont, dans des circonstances ordinaires, en mesure de justifier les croyances qui en résultent. Par exemple, mon expérience visuelle que ce costume est vert sapin est susceptible de justifier la croyance qu'il est vert sapin. Pourtant, comme nous le verrons plus en détail ci-dessous, les expériences perceptuelles ne sont pas susceptibles d'être évaluées sur le plan de leur rationalité. Si, comme l'illustre le cas des expériences perceptuelles, la capacité rationalisante ou justificatrice d'un type d'état mental n'implique pas que celui-ci soit susceptible d'être évalué quant à sa rationalité, il n'est évidemment pas possible de nous appuyer sur les arguments qui cherchent à établir la capa-

3. Une autre manière (plus sévère) de formuler la norme de rationalité consisterait à affirmer que celle-ci requiert non seulement des raisons mais de bonnes raisons. Une autre manière (moins sévère) de formuler la norme d'irrationalité consisterait à affirmer que celle-ci requiert de mauvaises raisons. Puisque rien de ce que nous affirmons ci-dessous ne dépend de la manière précise dont nous formulons les normes de rationalité et d'irrationalité, le lecteur est libre d'opter pour celles qu'il ou elle préfère.

cité rationalisante des intuitions pour prouver que ces dernières ont une capacité rationnelle. Il nous faut trouver une autre raison. C'est la tâche à laquelle nous nous attelons dans la section § 2.

Finalement, il est important de souligner que la question qui nous intéresse — celle qui porte sur la capacité rationnelle des intuitions — est complètement indépendante du problème, beaucoup plus discuté, qui concerne leur fiabilité. Cela constitue notre troisième et dernière remarque préliminaire. La fiabilité des intuitions, principalement celle des intuitions morales, a et fait toujours l'objet d'un large débat philosophique. Cela s'explique aisément. Si vous supposez que la croyance vraie que p est une connaissance seulement si la croyance vraie que p résulte d'un processus ou d'une compétence fiable — c'est-à-dire d'un processus ou d'une compétence conduisant le plus souvent à l'acquisition de croyances vraies —, la preuve de la fiabilité des intuitions doit être faite pour qu'elles puissent être légitimement considérées comme sources de connaissance. Mais — et c'est là l'élément important — ce que nous affirmons ci-dessous en ce qui concerne la capacité rationnelle des intuitions n'a d'influence ni sur la question de la légitimité des intuitions en tant que sources de connaissance ni sur la question, connexe, de leur fiabilité. Les normes de rationalité et d'irrationalité présentées ci-dessus sont des normes d'évaluation des états mentaux parfaitement compatibles avec l'hypothèse (externaliste) selon laquelle la rationalité des croyances ne joue aucun rôle dans l'acquisition de connaissances⁴. S'interroger sur la capacité rationnelle des intuitions revient simplement à se demander si les intuitions sont susceptibles d'être évaluées par ces normes, c'est-à-dire, si les intuitions sont des états mentaux dans lesquels il est possible d'être pour certaines raisons. Et cela, clairement, ne nous dit rien de la légitimité ou de l'illégitimité des intuitions comme sources de connaissance. Par ailleurs, la réponse affirmative que nous nous apprêtons à donner à la question : « Les intuitions sont-elles susceptibles d'être évaluées quant à leur ir/rationalité ? » ne fournit aucune raison de penser qu'elles sont, ou ne sont pas, fiables. Il est, en effet, des états mentaux fiables qui ne sont pas susceptibles d'être évalués quant à leur rationalité. Mon expérience visuelle que ce costume est vert sapin, dans des circonstances normales, est l'un d'eux. À l'inverse, certains états mentaux qui ne sont pas fiables peuvent néanmoins être qualifiés de rationnels ou d'irrationnels. Si je suis, à mon insu, un cerveau dans une cuve, la croyance que ce costume est vert sapin — entretenue sur la base de ce que je considère (faussement) comme une expérience visuelle de vert sapin — est un état mental rationnel mais non fiable.

4. Cela n'enlève rien à la portée des normes de rationalité et d'irrationalité. Entretenir des croyances rationnelles et/ou éviter d'entretenir des croyances irrationnelles reste un objectif important, même dans l'hypothèse externaliste.

2. La capacité rationnelle des intuitions

La raison principale de penser que, contrairement aux expériences perceptuelles, les intuitions sont des états mentaux dont la rationalité ou l'irrationalité est susceptible d'être évaluée, est qu'il semble possible — même si cela n'a, à ma connaissance, jamais été clairement souligné — de poser la question « pourquoi? » ou « pour quelle(s) raison(s)? » à leur propos. Le fait qu'il soit possible de poser la question du pourquoi dans le cas des intuitions atteste de leur capacité à être évaluées quant à leur ir/rationalité. C'est ce que nous baptiserons ci-dessous « le critère du pourquoi »⁵.

Avant d'envisager les intuitions, commençons par appliquer ce même critère aux expériences perceptuelles. Supposons que Julie cherche à déterminer quelles sont les raisons pour lesquelles Paul croit que le costume qui se trouve devant lui est vert sapin, qu'elle lui demande, à cette fin : « Pourquoi crois-tu que ce costume est vert sapin? » et que Paul réponde : « Parce que je vois qu'il est vert sapin ». Cette réponse met un terme à l'investigation de Julie. Il est, en effet, impossible de prolonger le dialogue en demandant à Paul pourquoi/pour quelle raison il fait cette expérience perceptuelle ou pourquoi/pour quelle raison il voit du vert sapin. Ces questions ne font pas sens, car les expériences perceptuelles ne sont pas des états mentaux qu'il est possible de posséder pour des raisons, c'est-à-dire de manière rationnelle ou irrationnelle. Autrement dit, la raison pour laquelle ces questions ne font pas sens est que les expériences perceptuelles sont, comme nous l'avons d'ores et déjà mentionné, dénuées de capacité rationnelle. La non-satisfaction du critère du pourquoi est une marque de l'incapacité des expériences perceptuelles à être évaluées sur le plan de leur ir/rationalité.

La conclusion est-elle la même en ce qui concerne les intuitions? Nous ne le pensons pas. Et nous souhaitons en faire la preuve en nous appuyant sur deux exemples distincts.

Imaginons que Jules soit apprenti philosophe et qu'il teste les intuitions de sa grand-mère en lui présentant le célèbre cas des fausses granges de Goldman⁶. À la suite de cette présentation, sa grand-mère affirme que l'individu qui s'arrête devant la seule vraie grange alors qu'il se promène dans un environnement composé de milliers de fausses granges (sauf une) *ne sait pas* qu'il s'agit là d'une vraie grange. Supposons maintenant que Jules lui demande pourquoi elle pense que l'individu en question ne sait pas cela et que sa grand-mère lui réponde : « J'ai l'intuition que c'est le cas. » Cette réponse clôt-elle le questionnement de Jules de la même manière que la réponse « parce que je vois que X est vert sapin » met, en effet, un terme définitif à l'investigation des raisons pour lesquelles un individu croit que X

5. Deonna et Teroni (2012a, chap. VIII) font usage du critère du pourquoi pour faire la preuve du fait que les émotions peuvent être évaluées comme justifiées ou injustifiées. Voir également Tappolet 2016, 40-1.

6. Le cas est présenté dans Goldman 1976.

est vert sapin. Il nous semble que non. La question : « Pourquoi as-tu l'intuition que l'individu des fausses granges ne sait pas ? » fait sens. Il est tout à fait envisageable que la grand-mère de Jules fournisse des réponses à cette question. Nous pourrions, par exemple, imaginer qu'elle donne la réponse suivante : « Parce que j'ai imaginé cet individu au milieu de toutes ces fausses granges. »

Notre second exemple est tiré d'un article récent d'Eliah Chudnoff. Chudnoff présente un cas dans lequel un individu prénommé Albert a l'intuition de la vérité géométrique suivante : chaque diamètre d'un cercle constitue l'une de ses lignes de symétrie. Voici — et c'est un point important — comment, d'après Chudnoff, Albert acquiert cette intuition.

Albert considers the proposition: 'every diameter of a circle determines a line of symmetry for it'. At first, he does not know what to think about it. To tell whether the proposition is true, [...] Albert exercises his visual imagination. He imagines an arbitrary circle and some of its diameters. Circles are shapes of this kind, and diameters are line segments like these that span the circle and pass through its midpoint [...] As Albert thinks and imagines his way toward a better awareness of what circles are, and what lines of symmetry are [...] his thoughts and imaginings click together in a way that makes it intuitively appear to him that every diameter of a circle does indeed determine a line of symmetry for it (Chudnoff, 2011, 636-7).

Supposons maintenant que l'épouse d'Albert entre dans la pièce au moment précis auquel ce dernier s'exclame : « Mais bien sûr ! Chaque diamètre d'un cercle constitue l'une de ses lignes de symétrie », qu'elle demande à Albert pourquoi il pense cela et que ce dernier lui réponde : « Parce que j'ai l'intuition que c'est le cas. » Une fois de plus, cette réponse ne semble pas mettre un terme au questionnement de sa femme de la même manière que la réponse « parce que je perçois que p » met un terme définitif à l'investigation des raisons pour lesquelles un individu croit que p . Il paraît en effet possible de demander à Alfred pour quelle raison il a cette intuition. Et la raison qu'Albert mentionnera dans sa réponse à cette question lui est attribuée par Chudnoff dans la citation ci-dessus. La principale raison pour laquelle Albert a l'intuition que chaque diamètre d'un cercle constitue l'une de ses lignes de symétrie est qu'il a imaginé un cercle, ses diamètres et ses lignes de symétrie (en imaginant, par exemple, qu'il plie le cercle). Ce que ces deux exemples montrent est que, contrairement aux expériences perceptuelles, les intuitions satisfont le critère du pourquoi. Or le fait que les intuitions satisfont le critère du pourquoi est la preuve de leur capacité rationnelle, la preuve de leur capacité à être évaluées quant à leur ir/rationalité.

À cet instant, le lecteur pourrait douter que ce que la grand-mère de Jules et Albert mentionne dans ses réponses soit vraiment capable de rationaliser ses intuitions au même titre qu'une expérience perceptuelle ou que le témoignage d'autrui, par exemple, est capable de rationaliser une croyance. Il pourrait, en particulier, penser que ce que nous considérons comme des

raisons qui rationalisent les intuitions de la grand-mère de Jules et d'Albert sont seulement des raisons qui expliquent causalement ces intuitions. Nous tâchons de résoudre cette difficulté à la fin de cette contribution (§ 4.2). Avant de clore cette section, nous aimerions encore insister sur le fait que rien de tout ce qui vient d'être dit n'exclut que nous expérimentions ou entretenions — occasionnellement ou même souvent — certaines intuitions sans raison. Il s'agira alors, si nous appliquons le critère d'irrationalité mentionné dans le § 1, d'intuitions irrationnelles. Mais il n'y aurait évidemment pas d'intuitions irrationnelles si les intuitions n'étaient pas caractérisées par une capacité rationnelle. Et c'est tout ce dont nous souhaitons faire la preuve ici. Les intuitions semblent, contrairement aux expériences perceptuelles, pouvoir être évaluées quant à leur ir/rationalité.

3. Conception doxastique et perceptive des intuitions

Les intuitions sont des états mentaux. Mais de quel type d'états mentaux s'agit-il? Deux principales conceptions de la nature des intuitions s'affrontent aujourd'hui. Selon la première d'entre elles — baptisée parfois la conception doxastique des intuitions — les intuitions sont des états doxastiques : soit des croyances, soit des dispositions à croire⁷.

Conception doxastique des intuitions

S a l'intuition que $p = Df$, *S* croit ou est disposé à croire que p .

Selon une autre conception — que j'appellerai « conception perceptive » des intuitions —, il existe ce que nous appellerons *des expériences intuitives* qui constituent — au même titre, par exemple, que les expériences visuelles — un type d'expériences perceptuelles⁸.

Conception perceptive des intuitions

S a l'intuition que $p = Df$, *S* fait l'expérience intuitive que p .

Les tenants de la conception perceptive ont suggéré deux raisons principales de préférer cette dernière à la conception doxastique des intuitions. Notons bien que nous ne supposons pas que les raisons en question soient concluantes. Réfuter la conception doxastique n'est pas l'objectif de cette section. Nous indiquons quelles sont les deux objections les plus fortes de la conception perceptualiste à l'encontre de la conception doxastique, dans le but plus modeste de mettre en lumière les desiderata les plus importants qu'une conception de la nature des intuitions doit apparemment satisfaire.

7. Des versions de la conception doxastique sont défendues, par exemple, dans Goldman and Pust 1998, Williamson 2007.

8. Bealer (1996, 1998), Chudnoff (2011, 2013), et Huemer (2008) sont des défenseurs de la conception perceptive des intuitions.

Selon Bealer (1996), mais également selon Chudnoff (2011), une des raisons principales de préférer la conception perceptive à la conception doxastique des intuitions est d'ordre phénoménologique. Les intuitions sont caractérisées par une phénoménologie différente de celle des croyances. Quelle est cette phénoménologie spécifique ? Voici ce qu'en dit Chudnoff : « *[It] is one in which it both seems to you that p and in which you seem to be [...] aware of an item that makes it true that p* » (Chudnoff 2011, 639).

Une intuition, par exemple l'intuition que les diamètres d'un cercle constituent ses lignes de symétrie (p), est un état mental dans lequel il nous semble non seulement que p est vraie, mais il nous semble également être conscient de ce qui rend p vraie. Lorsque nous croyons que p , il nous semble que p est vraie, mais il ne nous semble pas forcément être conscients de ce qui rend p vraie. Quand Clémence entend dire qu'il va faire beau demain (q) et le croit, il lui semble que q est vraie, mais il ne lui semble pas être consciente de ce qui rend q vraie. Selon Chudnoff, la phénoménologie spécifique des intuitions caractérise bon nombre de nos autres expériences perceptuelles (mais pas toutes comme nous allons le voir d'ici peu). Lorsque Jules perçoit visuellement que le costume est vert sapin (r), il lui semble que r est vraie, et il lui semble également être conscient de ce qui rend r vraie. Par contre, lorsque Jeanne perçoit qu'il va faire beau demain (s) en regardant le baromètre, il lui semble que s est vraie, mais il ne lui semble pas être consciente de ce qui rend s vraie.

La seconde objection qu'il est possible de faire à la conception doxastique des intuitions est analogue à celle qui a été faite à l'encontre de la thèse selon laquelle les expériences visuelles, olfactives, etc., sont en fait des états doxastiques⁹. Lorsque nous percevons les fameuses lignes (ou flèches) de Müller-Lyer, nous faisons l'expérience de deux lignes de longueur différente mais, en général, nous ne croyons pas ni ne sommes disposés à croire que c'est le cas. Il est, dès lors, possible de faire l'expérience que p sans croire ou être disposé à croire que p . Cela contredit directement la thèse selon laquelle les expériences visuelles, olfactives, etc., sont en fait des états doxastiques. La même chose est vraie des intuitions. Considérez par exemple ce que suggère Bealer (1996, 6), l'axiome (A) :

(A) Pour toute condition x , il existe un ensemble contenant toutes les choses qui remplissent cette condition, et seulement elles.

Bealer sait que A est faux parce qu'il connaît les paradoxes de la théorie des ensembles. Comme il sait cela, il ne croit ni n'est disposé à croire que A. Pourtant, affirme Bealer, quand il considère A, il a l'intuition que A est vrai. Il est, dès lors, possible d'avoir l'intuition que p sans croire ou être

9. Voir Bealer 1996, 6, et Chudnoff 2011, 631-4 pour une objection de ce type, ainsi que Williamson 2007, 217, pour une réponse.

disposé à croire que *p*. Nous baptiserons cette caractéristique des intuitions « la modularité des intuitions ».

Le lecteur pourrait rétorquer qu'il y a moyen, pour la conception doxastique des intuitions, de répondre à cette seconde objection. Il pourrait également être en désaccord avec la description que fait Chudnoff de la phénoménologie des intuitions et/ou considérer que cela ne suffit pas à réfuter définitivement la conception doxastique. De nouveau, nous ne supposons pas ici que les deux objections mentionnées ci-dessus sont concluantes. Notre but est simplement de mettre en lumière quelques-uns des desiderata importants qu'une conception de la nature des intuitions doit, selon certains auteurs, satisfaire. Les voici donc. L'état mental en lequel consistent les intuitions doit :

1. être caractérisé par la phénoménologie spécifique mentionnée ci-dessus;
2. être modulaire;

À quoi, crucialement, il faut ajouter, si ce que nous avons affirmé dans le § 2 est correct :

3. avoir une capacité rationnelle.

Même si nous ne supposons pas qu'il est tout simplement impossible, pour la conception doxastique des intuitions, de satisfaire les desiderata 1 et 2, les objections ci-dessus prouvent que cela n'est du moins pas aisé. Quant à la conception perceptive des intuitions, elle est incapable de satisfaire le 3^e desideratum puisque, comme nous l'avons mentionné à plusieurs reprises, les expériences perceptuelles n'ont pas de capacité rationnelle. Le constat est donc le suivant : ni la conception doxastique ni la conception perceptive ne sortent totalement indemnes de l'examen auquel nous avons procédé ci-dessus. S'il existait une conception des intuitions capable de satisfaire les trois desiderata susmentionnés, elle bénéficierait, dès lors, d'un certain avantage théorique.

Nous pensons qu'il est possible d'élaborer une telle conception des intuitions. Il s'agit d'une conception qui les assimile à des états affectifs spécifiques, plus précisément à des états affectifs similaires à des émotions¹⁰. Avant de présenter cette hypothèse et d'essayer de l'étayer, il est important de rappeler que la nature des émotions a fait l'objet d'une controverse qui ressemble beaucoup à celle qui oppose la conception doxastique à la conception perceptive dans le cas des intuitions. Les émotions ont, elles aussi, été identifiées, parfois à des états doxastiques¹¹, parfois à des expériences per-

10. Roeser (2011) se réclame d'une conception affective des intuitions.

11. Plus précisément à des jugements qui portent sur des propriétés évaluatives. Voir, par exemple, Nussbaum 2001, Solomon 1980.

ceptuelles¹². Parfois, également, les émotions sont considérées comme des états mentaux *sui generis*. Il ne ferait évidemment pas sens de s'interroger sur la possibilité de rapprocher les intuitions des émotions, plutôt que des attitudes doxastiques ou des expériences perceptuelles, tout en supposant que les émotions sont des attitudes doxastiques ou des expériences perceptuelles. En ce sens, l'hypothèse selon laquelle les intuitions sont des états affectifs similaires à des émotions présuppose sans l'argumenter une conception non réductionniste des émotions selon laquelle les émotions sont des états mentaux *sui generis*¹³.

4. Conception affective des intuitions

4.1 Les types d'états affectifs

Les intuitions sont, selon la *conception affective* que nous souhaitons envisager ici, des états affectifs d'un type spécifique, des états affectifs similaires¹⁴ à des émotions.

Commençons dès lors par dire quelques mots sur ce qui distingue les émotions des autres types d'états affectifs. Il est courant de considérer, en plus des émotions, les humeurs et les sentiments comme appartenant à la catégorie des états affectifs. La différence cruciale entre les humeurs et les émotions est que, contrairement aux humeurs, les émotions sont des états intentionnels¹⁵. Les émotions portent sur des objets. On a peur du chien, on a honte de son action, on est jaloux de son voisin, on est surpris de sa gentillesse, etc. Qu'elle soit bonne, joviale, mauvaise, etc., notre humeur n'a pas d'objet. Les sentiments, quant à eux, peuvent être différenciés des émotions si l'on insiste sur leur aspect dispositionnel¹⁶. Les émotions ont lieu. Les émotions sont des épisodes affectifs occurrents alors que les sentiments sont des *dispositions affectives* dont la manifestation consiste en des épisodes affectifs occurrents, par exemple, mais pas exclusivement, en des émotions. L'amour, par exemple, est souvent considéré comme un sentiment. L'amour que l'épouse d'Albert éprouve à l'égard de son mari est une disposition dont les manifestations affectives possibles sont variées : admiration, pitié, jalousie, etc. La distinction entre les dispositions affectives — par exemple les sentiments — et les émotions est couramment omise. En effet, nous ne possédons souvent qu'un seul terme pour désigner la disposition affective et sa manifestation affective la plus évidente¹⁷. Lorsque j'affirme « Eugénie

12. Voir, par exemple, de Sousa 1987; Tappolet 2000, 2016.

13. Selon la théorie attitudinale des émotions défendue par Deonna et Teroni (2012a), par exemple, les émotions sont des états mentaux *sui generis*.

14. La raison pour laquelle nous parlons de similarité avec les émotions et non pas d'identité est que les intuitions ne possèdent pas certaines caractéristiques importantes que les émotions possèdent généralement. Nous expliquons cela au point 4.3.

15. Voir Deonna et Teroni 2012a, chap. I; Tappolet 2016.

16. Voir Deonna et Teroni 2012a, chap. I.

17. *Ibid.*

admire Jeanne », je peux vouloir dire qu'Eugénie possède une disposition dont la manifestation la plus évidente consiste à éprouver actuellement de l'admiration pour Jeanne. C'est l'interprétation dispositionnelle de la phrase ci-dessus. Différemment, je peux vouloir dire qu'Eugénie éprouve à ce moment-là, de manière occurrente, de l'admiration pour Jeanne. C'est l'interprétation actuelle ou non dispositionnelle de la phrase en question.

Comme les intuitions sont des états intentionnels occurrents, les états affectifs qui leur ressemblent le plus sont clairement les émotions. S'il est des phénomènes affectifs dont les intuitions peuvent être rapprochées, ce sont bel et bien les émotions. Les humeurs et les dispositions affectives ne sont pas des candidats plausibles.

4.2 *La conception affective des intuitions à l'épreuve des desiderata*

La prochaine étape consiste évidemment à examiner si les émotions sont susceptibles de satisfaire les trois desiderata mentionnés ci-dessus. Commençons par la spécificité phénoménologique des intuitions qui, selon certains philosophes — comme nous l'avons indiqué — les distingue des croyances.

Quand les philosophes des émotions discutent de la phénoménologie de celles-ci, ils insistent le plus souvent sur le fait qu'éprouver une émotion c'est ressentir un certain nombre de troubles ou d'agitations corporels ou physiques. Si vous demandez à quelqu'un ce qui lui semble être le cas au moment où il est saisi par la peur, il vous répondra en premier lieu qu'il lui semble que son rythme cardiaque s'est accéléré, que ses mains sont devenues moites, etc. Cette phénoménologie corporelle des émotions ne semble pas caractériser les intuitions. Je reviens sur ce point plus bas (§ 4.3). Il est évident que les sensations corporelles constituent une grande partie de la phénoménologie de certaines émotions, et qu'elles attirent la plus grande partie de notre attention, d'autant plus qu'elles peuvent être très intenses. Mais ces sensations corporelles épuisent-elles la phénoménologie des émotions? Est-ce que tout ce qui me semble être le cas lorsque Séverine a peur que le chien errant s'approche consiste en l'impression de subir des troubles corporels? Quand Séverine a peur du chien errant, une autre chose lui semble être le cas. Il lui semble que le chien errant est dangereux¹⁸. Les émotions ont une phénoménologie évaluative au sens où il nous semble toujours, lorsque nous éprouvons une émotion, que l'objet sur lequel porte cette émotion est doté d'une propriété évaluative: le chien nous semble dangereux

18. La thèse qui reflète cette caractéristique phénoménale est celle selon laquelle les émotions nous présentent ou nous donnent accès à certaines propriétés évaluatives (le dangereux, le honteux, le regrettable, l'admirable, le dégoûtant, etc.) de la même manière que les expériences perceptuelles nous donnent accès à certaines propriétés naturelles (le vert sapin, le carré, le mou, le salé, etc.). Cette thèse est très répandue chez les philosophes et les psychologues des émotions. Voir Deonna et Teroni 2012a, 2012b; de Sousa 1987; Mulligan 1998; Tappolet 2000, 2016.

dans le cas de la peur du chien, l'action nous semble honteuse dans le cas de la honte à l'égard d'une action, l'oubli nous semble regrettable dans le cas du regret à l'égard d'un oubli¹⁹.

Revenons-en maintenant aux intuitions. Comme nous l'avons présenté ci-dessus, la phénoménologie des intuitions est, selon Chudnoff, spécifique. Elle diffère de celle des croyances, et même de celle qui caractérise certaines expériences perceptuelles (le cas du baromètre). Dans le cas d'une intuition, pense Chudnoff, il nous semble non seulement qu'une certaine proposition est vraie, mais il nous semble également être conscient de ce qui fait que cette proposition est vraie. Est-ce également ainsi que fonctionne *la phénoménologie évaluative* des émotions ? Autrement dit, est-il correct d'affirmer que, dans le cas de la peur de Séverine, il semble à celle-ci non seulement que le chien est dangereux, mais également être consciente de ce qui rend vrai la dangerosité du chien, c'est-à-dire, par exemple, son air affamé, ses grognements, ses babines salivantes ? Nous pensons que oui. Cela est quasi immédiatement induit par le fait que chaque émotion est fondée sur ce que les philosophes ont appelé « une base cognitive »²⁰. Contrairement aux expériences perceptuelles qui, lorsqu'elles sont véridiques, nous fournissent un accès immédiat aux propriétés naturelles, les émotions ne nous donnent pas directement accès aux propriétés évaluatives. Séverine ne peut pas avoir peur du chien errant si *elle ne croit pas* que ce chien a l'air affamé, qu'il grogne, qu'il salive, etc. Autrement dit, Séverine ne peut pas avoir peur du chien errant si elle ne croit pas que ce chien possède un certain nombre de propriétés naturelles qui font qu'il est dangereux. De la même manière, Fabio ne peut pas regretter avoir triché sans croire que cette action possède quelque propriété naturelle qui la rend regrettable, par exemple, que cette action a attristé son professeur. L'émotion de Séverine et celle de Fabio sont ainsi fondées sur des croyances qui constituent leurs bases cognitives. Chaque épisode de peur, honte, regret, etc., à propos d'un objet particulier doit être ainsi fondée sur la croyance que cet objet possède certaines propriétés naturelles qui le rendent dangereux, honteux, regrettable, etc. Or, si tel est le cas, la phénoménologie des émotions recoupe bien celle que Chudnoff attribue aux intuitions²¹. Lorsque Séverine a peur du chien errant, il lui semble non seulement que le chien est dangereux, mais il lui semble également, *via* la base cognitive sur laquelle cette émotion est fondée, être

19. Cette propriété évaluative est souvent baptisée « objet formel » des émotions. Lorsque Séverine a peur que le chien errant s'approche, la dangerosité du chien est l'objet formel de la peur de Séverine et le chien son objet *particulier* (qu'on baptise parfois ainsi pour le distinguer de son objet formel).

20. Voir Deonna et Teroni 2012, Mulligan 1998 ; Tappolet 2016.

21. La phénoménologie des émotions recoupe la phénoménologie des intuitions mais n'est pas identique à celle-ci, puisque la phénoménologie des émotions comprend un certain nombre d'impressions corporelles que la phénoménologie des intuitions ne comprend pas. Nous revenons sur ce point plus bas.

consciente de ce qui rend vrai la dangerosité du chien errant (son air affamé, ses grognements, ses babines salivantes, etc.). Et cela est toujours le cas pour toutes les émotions. La base cognitive des émotions garantit à ces dernières le genre de phénoménologie complexe qui, selon Chudnoff, caractérise les intuitions.

Examinons maintenant le deuxième *desiratum* mentionné ci-dessus : la modularité. Les émotions sont-elles modulaires ? Comme le reconnaissent souvent les philosophes des émotions, cette question requiert une réponse positive²². Il est, par exemple, parfaitement possible d'être dégoûté par un plat servi dans une assiette un peu sale tout en ne croyant pas que ce plat est dégoûtant. Il est aussi parfaitement possible d'être effrayé par une musaraigne tout en ne croyant pas que cette musaraigne est dangereuse. Les émotions fonctionnent apparemment comme les intuitions de ce point de vue.

Passons maintenant au troisième *desiratum* : la capacité rationnelle. Les émotions ont-elles une capacité rationnelle ? Là aussi, il est assez facile de montrer que la réponse correcte à cette question est positive. Il est parfaitement approprié de poser la question « pourquoi/pour quelle raison ? » dans le cas des émotions. « Pourquoi as-tu peur du chien errant ? Pour quelle raison as-tu honte de tricher ? », etc. Les émotions satisfont au critère du pourquoi²³ et sont, dès lors, susceptibles d'être évaluées quant à leur ir/rationalité²⁴. Certaines émotions sont rationnelles, d'autres non. Dans la mesure où les intuitions ont une capacité rationnelle alors que les expériences perceptuelles n'en ont pas, il est plus plausible de rapprocher les intuitions des émotions — comme le suggère la conception affective — que de les identifier à des expériences perceptuelles — comme le propose la conception perceptive. Autrement dit, le fait que les émotions satisfassent le critère du pourquoi suffit à faire la preuve d'un certain avantage de la conception affective sur la conception perceptive des intuitions. Faire la preuve de cela est notre objectif principal dans cette section. Nous aimerions néanmoins tenter d'en dire plus.

Non seulement les émotions et les intuitions ont toutes deux une capacité rationnelle, mais elles sont toutes deux rendues rationnelles de manière similaire. Voyons cela. Tout d'abord, qu'est-ce qui fait qu'une émotion est rationnelle ou irrationnelle ? Selon Deonna et Teroni — et cela nous semble

22. Voir principalement sur ce point Tappolet 2016, chap. I.

23. Voir Deonna et Teroni 2012a, chap. VIII, 2012b ; Tappolet 2016, 40-1.

24. Comme dans le cas des intuitions, il faut prendre garde à ne pas confondre cette affirmation avec la thèse distincte selon laquelle les émotions sont susceptibles de justifier des croyances et des jugements évaluatifs, c'est-à-dire des croyances ou des jugements qui portent sur l'exemplification par l'objet particulier de l'émotion d'une certaine propriété évaluative. L'idée est, par exemple, que la peur de Séverine à l'égard du chien errant justifie sa croyance que le chien errant est dangereux. Voir Deonna et Teroni 2012a, 2012b ; Mulligan 1998 ; Tappolet 2016.

être très plausible —, les émotions sont rationnelles²⁵ « si et seulement si le sujet est conscient des propriétés qui constituent une instance de la valeur pertinente » (Deonna et Teroni, 2012b, 55).

Formulée dans la terminologie que nous avons employée ci-dessus, une émotion est rationnelle si et seulement si l'individu a, via sa base cognitive, l'impression que l'objet particulier de son émotion possède des propriétés naturelles qui constituent la propriété évaluative pertinente. La peur de Séverine face au chien errant est rationnelle dans la mesure où Séverine a l'impression — via sa base cognitive — que le chien possède certaines propriétés naturelles (l'air affamé, les grognements, etc.) qui font effectivement de ce chien un chien dangereux. Si Séverine n'avait pas cette impression, ou si elle avait plutôt l'impression que le chien qui s'approche d'elle a l'air inoffensif, sa peur serait irrationnelle. Par contre, si nous comprenons bien la thèse défendue par Deonna et Teroni, il n'est pas nécessaire que le chien possède, *en réalité*, les propriétés naturelles qui le rendraient dangereux pour que la peur de Séverine soit rationnelle. L'important est seulement qu'elle ait l'impression (éventuellement erronée) que le chien possède ces propriétés naturelles, et que les propriétés naturelles dont elle a l'impression constituent réellement un danger.

Cette conception de la justification des émotions reflète parfaitement les réponses que nous donnons lorsque l'on nous demande pourquoi/pour quelle raison nous éprouvons telle ou telle émotion. Nous mentionnons la plupart du temps, dans ces réponses, les impressions que nous avons en ce qui concerne certaines propriétés naturelles pertinentes. Par exemple, à la question : « Pour quelle raison as-tu peur de ce chien ? », Séverine répondra : « Parce que j'ai l'impression qu'il a l'air affamé et qu'il grogne ».

Rappelons maintenant comment la grand-mère de Jules et Albert répondent lorsqu'on leur demande pour quelle raison ils ont, respectivement, l'intuition que 1. le sujet du cas des fausses granges ne sait pas qu'il s'agit là d'une vraie grange, et que 2. chaque diamètre d'un cercle constitue l'une de ses lignes de symétrie. La grand-mère de Jules et Albert invoque, tous les deux, des états imaginatifs. Ces états imaginatifs semblent, dès lors, être les raisons pour lesquelles ils ont l'une ou l'autre de ces intuitions. Avant de rapprocher cette affirmation de ce qui vient d'être dit à propos de la condition de rationalité des émotions, il est important de traiter de la difficulté mentionnée ci-dessus. Les états imaginatifs de la grand-mère de Jules et d'Albert ne sont-ils pas seulement les raisons explicatives de leurs intuitions, c'est-à-dire, des raisons qui expliquent causalement l'occurrence de ces intuitions mais ne les rationalisent pas ? Nous ne le pensons pas. Et cela

25. Deonna et Teroni parlent de critère de « justification » des émotions. Mais ils entendent par « justification » la même chose que ce que nous entendons par « rationalité » dans cette contribution. Voir note 1 pour une explication de ce pourquoi nous préférons parler de rationalité plutôt que de justification.

est visible dans le fait que si nous demandons, par exemple, à Albert : « Pourquoi as-tu l'intuition *qu'il est vrai* que chaque diamètre d'un cercle constitue l'une de ses lignes de symétrie » (plutôt que « Pourquoi as-tu l'intuition que chaque diamètre d'un cercle constitue l'une de ses lignes de symétrie ? »), il répondra de la même manière. Si ces états d'imaginer n'étaient que les causes de son intuition, il serait contraint de répondre différemment. Si je vous demande pourquoi ou pour quelle raison votre mère croit à la réincarnation et que vous me répondez « que voulez-vous, c'est son éducation », vous faites alors mention d'une raison explicative. Si je souhaite en fait vous interroger sur les raisons qui rationalisent sa croyance, je reformulerai ma question ainsi : « Quelle raison a votre mère de penser qu'il est vrai que les êtres vivants se réincarnent ? ». Votre réponse ne mentionnera pas alors l'éducation de votre mère mais plutôt, par exemple, le fait qu'elle croit reconnaître les traits de caractère de son propre père dans votre labrador. Autrement dit, votre réponse mentionnera les raisons de votre mère de croire *qu'il est vrai* que son père s'est réincarné.

Nous avons dit que, selon une certaine conception plausible de la rationalité des émotions, l'émotion d'un individu *S* est rationnelle si et seulement si *S* a l'impression, via la base cognitive de son émotion, que l'objet particulier de cette émotion possède certaines propriétés naturelles pertinentes. Il nous semble que quelque chose d'assez similaire est vraie de la rationalité des intuitions. Nous venons de voir que, dans le cas des intuitions, les raisons des individus sont souvent des états imaginatifs²⁶. Ces états imaginatifs donnent à voir ou présentent à l'individu un certain nombre de choses — par exemple, des lignes de symétrie et des cercles — et c'est sur la base de ces états imaginatifs que l'individu a l'intuition qu'une certaine proposition est vraie. Il semble que les états imaginatifs jouent, dans le cas des intuitions, un rôle proche de celui que joue la base cognitive dans le cas des émotions. Tout d'abord, les états imaginatifs nous donnent à voir un certain nombre de choses dont la présentation à l'esprit est nécessaire pour ressentir telle ou telle intuition de la même manière que la base cognitive des émotions donne à voir certaines propriétés naturelles des objets particuliers dont la présentation à l'esprit est nécessaire pour éprouver des émotions. Ensuite, de ces états imaginatifs dépend — comme le suggère le fait que les individus répondent à la question : « Pourquoi as-tu l'intuition que *p* est vraie ? » en mentionnant des états imaginatifs — la rationalité des intuitions. La rationalité de l'intuition d'un individu dépend de ce qui a été donné à voir ou de ce qui a été présenté, à cet individu, le plus souvent grâce à ce qu'il a imaginé.

26. Nous ne supposons pas que les états imaginatifs sont les seules raisons des intuitions envisageables, mais ces derniers jouent certainement un rôle prépondérant.

4.3 *Objections*

Nous aimerions maintenant considérer deux difficultés posées par l'hypothèse selon laquelle les intuitions sont des états affectifs similaires à des émotions.

Premièrement, le lecteur pourrait objecter que les émotions ont des contenus non conceptuels et les intuitions des contenus propositionnels, et que, dès lors, assimiler les secondes aux premières fait problème. Il y a deux manières de répondre à cela. Tout d'abord, il est possible de rappeler que la thèse selon laquelle le contenu des émotions est inévitablement non conceptuel ne fait pas l'unanimité chez les philosophes des émotions. Elle est principalement défendue par les auteurs qui identifient les émotions à des expériences perceptuelles, mais pas, forcément, par les auteurs qui considèrent que les émotions sont des états mentaux *sui generis*. Ensuite, même si, par souci de cohérence, nous avons intentionnellement toujours attribué des contenus propositionnels aux intuitions, rien de ce nous affirmons dans cette contribution ne repose sur la thèse selon laquelle le contenu des intuitions est toujours propositionnel.

Les émotions sont des états affectifs qui sont individués par un certain nombre de caractéristiques. Le second problème posé par l'hypothèse selon laquelle les intuitions sont des états affectifs similaires à des émotions est que les intuitions ne semblent pas caractérisées par certaines des propriétés que les émotions possèdent généralement. Plus précisément, les intuitions ne semblent pas avoir (i) de phénoménologie corporelle, (ii) de valence, et (iii) de pouvoir motivationnel. Nous avons déjà décrit brièvement la phénoménologie corporelle des émotions. Présentons encore rapidement les deux autres caractéristiques. Il semble que chaque type d'émotion soit toujours ou bien positif, ou bien négatif. Par exemple, la joie et l'espoir sont des émotions positives, alors que la colère et la peur sont des émotions négatives. C'est cet aspect des émotions que les philosophes et les psychologues des émotions appellent la valence. Quant au pouvoir motivationnel des émotions, il désigne — comme son nom l'indique — le fait que les émotions ne nous présentent pas seulement des choses comme étant dotées de telle ou telle propriété évaluative. Elles nous poussent également à accomplir des actions.

Nous aimerions répondre à cette deuxième objection en insistant sur le fait que les propriétés mentionnées ci-dessus ne sont pas essentielles aux émotions, au sens où un état affectif devrait nécessairement posséder chacune d'elles pour être une émotion. En effet, il paraîtrait, par exemple, incongru de considérer que le regret n'est pas une émotion, et pourtant, il n'est pas évident que le regret ait une phénoménologie corporelle. Autre exemple : la surprise est l'une des émotions les plus reconnues, et pourtant, cette dernière n'est pas clairement dotée d'une valence soit positive soit négative, comme semble l'impliquer le fait qu'il y ait de bonnes et de mauvaises surprises²⁷. Quant au

27. Voir Meylan 2014 pour une brève discussion de la valence de la surprise et plusieurs indications bibliographiques.

pouvoir motivationnel, il n'est, dans ce cas également, pas clair que toutes les émotions en soient pourvues. Quel serait, par exemple, le pouvoir motivationnel de l'espoir ?

La catégorie des émotions n'est pas une catégorie d'états mentaux délimitée par une liste non négociable de conditions nécessaires. Il y a évidemment un seuil à partir duquel un état mental se distingue trop des émotions paradigmatiques (la peur, la colère, la honte, etc.) pour être considéré comme une émotion. Mais il n'est pas certain que nous ayons atteint ce seuil avec les intuitions. Il est évident, par contre, que les intuitions ne sont pas des émotions paradigmatiques. C'est pour éviter de donner l'impression contraire que la conception affective évoquée plus haut parle seulement de *similarité* avec les émotions, et non pas d'*identité*. L'hypothèse que nous avons essayé d'étayer ci-dessus consiste seulement à affirmer que les intuitions sont des états affectifs similaires à des émotions. Les intuitions présentent certaines caractéristiques — leur phénoménologie, leur modularité, leur capacité rationnelle — communes avec les états affectifs spécifiques que sont les émotions, qu'ils ne partagent pas avec d'autres types d'états mentaux. Apparemment, la conception affective des intuitions mérite qu'on s'y attarde.

Bibliographie

- Bealer, G. "On the Possibility of Philosophical Knowledge", *Philosophical Perspectives*, 10, 1996, 1-34.
- . "Intuition and the Autonomy of Philosophy", *Rethinking Intuition: The Psychology of Intuition and Its Role in Philosophical Inquiry*, M.R. DePaul and W.M. Ramsey (eds.), Rowman & Littlefield, 1998.
- Chudnoff, E. "What Intuitions are Like", *Philosophy and Phenomenological Research*, 82, 3, 2011, 625-654.
- . *Intuition*, Oxford University Press, 2013.
- Deonna J.A. and F. Teroni. *The Emotions. A Philosophical Introduction*, Routledge, 2012a.
- . "From Justified Emotions to Justified Evaluative Judgements", *Dialogue*, 51, 2012b, 55-77.
- de Sousa R. *The Rationality of Emotion*, MIT Press, 1987.
- Goldman A. "Discrimination and Perceptual Knowledge", *Journal of Philosophy* 73, 1976, 771-791.
- . "What is Justified Belief? " *Knowledge and Justification*, G. Pappas (ed.), D. Reidel Publishing Company, 1979, 1-23.
- Goldman A. and J. Pust. "Philosophical Theory and Intuitional Evidence", *Rethinking Intuition: The Psychology of Intuition and Its Role in Philosophical Inquiry*, M.R. DePaul and W.M. Ramsey (eds.), Rowman & Littlefield, 1998.
- Huemer. *Ethical Intuitionism*, Palgrave Macmillan, 2008.
- Meylan A. "Epistemic Emotions: a Natural Kind? ", *Epistemic Emotions, Philosophical Inquiries*, 2, 1, 2014, 173-190.
- Mulligan K. "From Appropriate Emotions to Values", *The Monist*, special issue: "Secondary Qualities Generalised", P. Menzies (ed.), 1998, 161-188.

- Nussbaum M. *Upheavals of Thought: The Intelligence of Emotions*, Cambridge University Press, 2001.
- Roeser S. *Moral Emotions and Intuitions*, Palgrave Macmillan, 2011.
- Solomon R. "Emotions and Choice", *Explaining Emotions*, A. Rorty (ed.), University of California Press, 1980, 251-281.
- Tappolet Ch. *Émotions et valeurs*, Paris, Presses Universitaires de France, 2000.
- . *Emotions, Values and Agency*, Oxford, Oxford University Press, 2016.
- Williamson, T. *The Philosophy of Philosophy*, New York, Routledge, 2007.

Les intuitions rationnelles sont-elles des intuitions modales ?

Pierre Saint-Germier

Nature, rôle et importance des intuitions

Volume 44, numéro 1, printemps 2017

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/1040327ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/1040327ar>

[Aller au sommaire du numéro](#)

Éditeur(s)

Société de philosophie du Québec

ISSN

0316-2923 (imprimé)

1492-1391 (numérique)

[Découvrir la revue](#)

Citer cet article

Saint-Germier, P. (2017). Les intuitions rationnelles sont-elles des intuitions modales ? *Philosophiques*, 44 (1), 49–71. <https://doi.org/10.7202/1040327ar>

Résumé de l'article

Nous discutons la thèse, acceptée par de nombreux théoriciens des intuitions rationnelles, selon laquelle ces dernières s'accompagnent d'une apparence de nécessité. L'existence d'intuitions rationnelles ayant pour objet des propositions contingentes jette un doute sur l'adéquation de cette thèse. Le problème peut trouver une solution dans le cadre d'une théorie faillibiliste des intuitions rationnelles, pourvu que l'on admette des illusions modales inéliminables. En nous appuyant sur une explication bidimensionnelle de l'a priori contingent, nous défendons une solution différente consistant à reconsidérer le contenu des apparences associées aux intuitions rationnelles : ce que l'on pourrait prendre pour des apparences de nécessité n'est autre qu'une manifestation de leur caractère a priori.

Les intuitions rationnelles sont-elles des intuitions modales ?

PIERRE SAINT-GERMIER

Aarhus University

RÉSUMÉ. — Nous discutons la thèse, acceptée par de nombreux théoriciens des intuitions rationnelles, selon laquelle ces dernières s'accompagnent d'une apparence de nécessité. L'existence d'intuitions rationnelles ayant pour objet des propositions contingentes jette un doute sur l'adéquation de cette thèse. Le problème peut trouver une solution dans le cadre d'une théorie faillibiliste des intuitions rationnelles, pourvu que l'on admette des illusions modales inéliminables. En nous appuyant sur une explication bidimensionnelle de l'*a priori* contingent, nous défendons une solution différente consistant à reconsidérer le contenu des apparences associées aux intuitions rationnelles : ce que l'on pourrait prendre pour des apparences de nécessité n'est autre qu'une manifestation de leur caractère *a priori*.

ABSTRACT. — We discuss the view, accepted by many rational intuition theorists, that rational intuitions involve appearances of necessity. The fact that we can have rational intuitions of contingent propositions casts a doubt on the adequacy of this view. This fact can be accommodated by a fallibilist theory of rational intuitions, provided one accepts that these intuitions generate ineliminable modal illusions. Drawing on two-dimensional explanations of the contingent *a priori*, we defend an alternative view according to which the appearances involved in rational intuitions are not appearances of necessity but rather an expression of their *a priori* status.

1. Introduction

Un nombre croissant de théoriciens de la connaissance reconnaissent l'existence d'un certain type d'état mental, nommé « intuition rationnelle », possédant un contenu propositionnel et caractérisé sur le plan phénoménologique par un certain type d'apparence intellectuelle : j'ai l'intuition rationnelle que *p*, s'il me semble que *p* est vrai, sur la base d'une apparence intellectuelle¹.

On confie généralement aux intuitions rationnelles le rôle d'expliquer l'acceptation rationnelle de vérités *a priori* primitives, c'est-à-dire de vérités *a priori* qui ne se laissent pas dériver de principes ou d'axiomes *a priori*

1. Voir George Bealer, « Intuition and the Autonomy of Philosophy », M. DePaul, W. Ramsey (dir.), *Rethinking Intuition*, Lanham, Rowan & Littlefield, 1998, p. 207 ; Alvin Plantinga, *Warrant and Proper Function*, New York, Oxford University Press, 1993, p. 105 ; Laurence Bonjour, *In Defense of pure reason*, Cambridge, Cambridge University Press, 1998, p. 102 ; Joel Pust, *Intuition as evidence*, London & New York, Routledge, 2016, p. 38 ; Michael Huemer, *Skepticism and the Veil of Perception*, Lanham, Rowan & Littlefield, 2001, p. 99 ; Elijah Chudnoff, *Intuition*, Oxford, Oxford University Press, 2013, p. 41-44.

préalablement acceptés². Parmi ces vérités *a priori*, on peut distinguer des vérités logiques élémentaires, telles que :

($\sim\sim$ I) Pour toute proposition p , si p , alors non-non- p ³.

ainsi que des vérités analytiques élémentaires telles que :

(C) Pour tout x , si x est célibataire, alors x n'est pas marié.

Le deuxième rôle qu'on attribue aux intuitions rationnelles est d'expliquer notre connaissance des vérités modales, c'est-à-dire de propositions de la forme <il est nécessaire que p > ou <il est possible que p >. C'est en effet une idée relativement commune que l'expérience ne nous informe que de ce qui est le cas, mais pas de ce qui peut être ou de ce qui doit être. Pour cela, une autre source épistémique est nécessaire, et les intuitions rationnelles peuvent être amenées à jouer ce rôle⁴.

Le troisième rôle de ces intuitions rationnelles, enfin, consiste à défendre l'autonomie et l'autorité de la philosophie, en fournissant un fondement à la pratique de la méthode des cas — méthode consistant à tester une proposition générale en la confrontant à des intuitions au sujet de cas particuliers qui peuvent être réels ou imaginaires⁵.

Soucieux de distinguer les intuitions rationnelles d'autres types d'états mentaux et d'autres types d'intuitions, la plupart de ces théoriciens attribuent à ces intuitions rationnelles un certain contenu modal, au sens où les intuitions rationnelles s'accompagnent d'une apparence de nécessité :

(M) lorsque j'ai l'intuition rationnelle que p , il me semble intellectuellement que p , mais aussi que nécessairement p .

La thèse (M) revient, en un sens, à considérer les intuitions rationnelles comme des intuitions modales, ou du moins comme des intuitions dont le

2. Ce rôle est très précisément décrit par Christopher Peacocke dans « Explaining the A Priori: The Programme of Moderate Rationalism », P. Boghossian, C. Peacocke (dir.), *News Essays on the A priori*, Oxford, Clarendon Press, 2000, p. 257-258.

3. Ce principe, connu sous le nom d'« introduction de la double négation » est un des exemples favoris de Bealer, voir « Intuition and the Autonomy of Philosophy », p. 207. Cette intuition devrait être partagée à la fois par les logiciens classiques et les logiciens intuitionnistes — à la différence de l'intuition relative au principe converse d'élimination de la double-négation (pour toute proposition p , si non-non- p , alors p) que les logiciens classiques acceptent, mais pas les logiciens intuitionnistes.

4. George Bealer a ainsi proposé une épistémologie modale où des intuitions rationnelles de possibilité et de nécessité tiennent le rôle de source épistémique fondamentale. Voir George Bealer, « Modal Epistemology and the Rationalist Renaissance », T. Gendler, J. Hawthorne (dir.), *Conceivability and Possibility*, New York, Oxford University Press, 2002, p. 71-125 ; « The Origins of Modal Error », *Dialectica*, vol. 58, n° 1, 2004, p. 11-42.

5. Les contre-exemples offerts par Gettier à l'analyse classique de la connaissance comme croyance vraie justifiée fournissent un exemple paradigmatique de la manière dont cette méthode peut être conduite en philosophie. Voir Edmund Gettier, « Is Justified True Belief Knowledge? », *Analysis*, vol. 23, n° 6, p. 121-123.

contenu possède une certaine composante modale. Ainsi, lorsque j'ai l'intuition rationnelle qu'aucun entier naturel n'a 0 pour successeur, il m'apparaît intellectuellement qu'aucun entier naturel ne précède immédiatement zéro, mais aussi qu'il est *impossible* qu'un entier naturel précède zéro. Cette propriété des intuitions est utilisée comme un trait distinctif permettant de les distinguer d'autres types d'états mentaux, comme par exemple les états perceptifs qui s'accompagnent seulement d'une apparence sensible d'actualité.

Cette thèse au sujet de la nature des intuitions rencontre cependant une difficulté importante. Remarquons tout d'abord que la thèse (M), si elle est vraie de toute intuition rationnelle, et en particulier des intuitions intellectuelles ayant pour objet une proposition modale, implique que toute intuition de nécessité s'accompagne d'une apparence de nécessaire nécessité. Par exemple, il est plausible que notre acceptation de la proposition ($\sim\sim I$) soit rationnellement acceptée sur la base d'une intuition rationnelle. Mais on peut également considérer la proposition qui affirme la nécessité de ($\sim\sim I$), c'est-à-dire, la proposition :

($\Box\sim\sim I$) nécessairement, pour toute proposition p , si p , alors non-non- p .

Et il est également plausible qu'elle fasse elle-même l'objet d'une intuition rationnelle. Et si la thèse (M) est vraie, alors cette intuition doit s'accompagner d'une nouvelle apparence de nécessité, selon laquelle il est nécessairement nécessaire que si p , alors non-non- p . En d'autres termes, il nous semble qu'il ne peut pas ne pas être nécessaire que p soit vrai et que non-non- p soit faux. De la même manière, l'intuition rationnelle selon laquelle il est possible de construire une correspondance biunivoque entre l'ensemble des nombres entiers et l'ensemble des nombres pairs doit s'accompagner d'une apparence de nécessaire possibilité : une telle construction ne peut pas ne pas être possible.

La difficulté apparaît dès lors que l'on trouve des propositions qui semblent faire partie du genre de propositions dont l'acceptation rationnelle s'explique par une intuition rationnelle, mais dont le statut modal est néanmoins contingent. Il existe par exemple des vérités logiques et analytiques qui sont à la fois *a priori* et contingentes, dont nous devons à Edward Zalta l'identification et l'analyse⁶. L'exemple le plus simple est fourni par le schéma suivant :

(Z) Pour toute proposition p , si de fait p , alors p .

6. Edward Zalta, « Logical and Analytical Truths that Are not Necessary », *The Journal of Philosophy*, vol. 85, n° 2, 1988, p. 57-74. Avant Zalta, David Kaplan avait lui aussi identifié des vérités logiques contingentes, par exemple « Je suis ici » qui est valide dans sa logique des démonstratifs. Voir David Kaplan, « Demonstratives », J. Almog, J. Perry, H. Wettstein (dir.), *Themes from Kaplan*, New York, Oxford University Press, p. 500, p. 538. Mais l'exemple de Zalta a le mérite de la simplicité.

Les propositions qui instancient ce schéma font manifestement partie des propositions qui peuvent faire l'objet d'une intuition rationnelle, au même titre que ($\sim\sim I$). Si la thèse (M) était vraie, alors l'intuition ayant pour objet (Z) devrait non seulement s'accompagner de l'apparence selon laquelle (Z) est vrai, mais aussi de l'apparence selon laquelle (Z) est nécessairement vrai. Si l'on accepte l'analyse de Zalta selon laquelle (Z) est une vérité logique, certes, mais une vérité seulement contingente, alors cette apparence est illusoire.

Un second exemple est fourni par des propositions modales qui semblent nécessaires, mais pas nécessairement nécessaires, ou possibles, mais pas nécessairement possibles⁷. Mais alors, il suit de (M) que cette intuition devrait s'accompagner d'une apparence illusoire de nécessité. Un théoricien des intuitions rationnelles, face à ce genre de cas, est confronté à la difficulté suivante: ou bien cette intuition ne s'accompagne d'aucune apparence de nécessité et alors (M) est faux; ou bien cette intuition s'accompagne d'une apparence de nécessité, et alors cette intuition est illusoire. Dans chaque cas de figure, notre théoricien encourt une difficulté qui ne se poserait pas à lui s'il n'acceptait pas (M).

La question qui anime cet article est celle de savoir s'il est raisonnable pour un théoricien des intuitions rationnelles de défendre (M) comme une vérité générale au sujet de la nature des intuitions. Notre plan de bataille est le suivant: nous commençons par élucider le contenu de la thèse (M) ainsi que les raisons qui ont poussé ses défenseurs à l'accepter (§ 2). Nous présentons ensuite dans le détail les deux cas problématiques que nous souhaitons étudier, d'abord celui des vérités logiques contingentes (§ 3), puis celui des propositions modales contingentes (§ 4). Nous examinons alors différentes réactions possibles à ces deux types de contre-exemples, fondées sur la reconnaissance d'une faillibilité des intuitions rationnelles (§ 5), avant de proposer notre propre diagnostic, selon lequel la phénoménologie des intuitions rationnelles contient des apparences qui sont moins modales qu'épistémiques (§ 6). Les outils conceptuels fournis par la sémantique bidimensionnelle permettent de clarifier cette différence et conduisent à la conclusion que les intuitions rationnelles ne sont pas à proprement parler des intuitions modales.

7. Les contre-exemples auxquels nous faisons allusion ont été produits par Hugh Chandler, « Plantinga on the Contingently Possible », *Analysis*, 36, n° 2, 1976, p. 106-109 et discutés en profondeur par Nathan Salmon, « Modal Paradox: Parts and Counterparts, Points and Counterpoints », *Midwest Studies in Philosophy*, XI, 1986, p. 75-120; « Impossible Worlds », *Analysis*, 44, n° 3, 1984, p. 114-117; « The Logic of What Might Have Been », *The Philosophical Review*, vol. 98, n° 1, 1989, p. 3-34. Nous aurons l'occasion plus loin d'examiner ces exemples dans le détail.

2. Les intuitions rationnelles et les apparences de nécessité

Selon une conception des intuitions rationnelles partagée par un certain nombre de leurs défenseurs, si ce n'est tous, les intuitions rationnelles sont des états mentaux occurrents, irréductibles à des croyances ou même à des inclinations à croire, caractérisés par des apparences intellectuelles⁸. Lorsque j'ai l'intuition intellectuelle que si p alors non-non- p , je fais une certaine expérience qui peut être décrite comme le fait qu'il m'apparaît vrai que si p alors non-non- p . La notion d'apparence ici en jeu est une apparence de nature intellectuelle, et non sensible. Cette apparence n'a rien de visuel ou d'auditif. C'est une apparence dont la source est à chercher du côté de la raison plutôt que des sens. Mais parmi les auteurs qui défendent cette conception, certains insistent sur le fait que les intuitions intellectuelles véhiculent également des apparences de nécessité. L'auteur qui a défendu cette thèse avec le plus de force et le plus de clarté est sans doute George Bealer :

[L]orsque nous avons une intuition rationnelle, par exemple au sujet de la proposition « si p , alors non-non- p », celle-ci se présente à nous comme nécessaire : il nous semble que les choses ne pourraient pas être autrement ; il doit être le cas que si p , alors non-non- p ⁹.

Mais Bealer n'est pas le seul à défendre cette position. Plantinga, dans un examen de la phénoménologie de la connaissance *a priori*, dresse un constat similaire :

Il y a bien une phénoménologie, mais ce n'est pas une phénoménologie qui se ramènerait à des images sensorielles. Je vois que si toute théorie du premier ordre ayant un modèle infini possède des modèles de toute cardinalité, alors toute théorie des nombres réels devra avoir des modèles non standards ; je vois que la logique du premier ordre est complète ; je vois quelque chose de plus simple et de plus évident encore, qu'aucun chien n'est à la fois un animal et un non-animal. En quoi consistent ces « visions » ? Elles consistent, selon moi, tout d'abord dans le fait de se trouver soi-même totalement convaincu que la proposition en question est vraie. Mais elles consistent aussi dans le fait de se trouver soi-même totalement convaincu que cette proposition n'est pas seulement vraie, *mais encore qu'elle n'aurait pas pu être fausse*. Quand je vois que $2+1=3$, je ne forme pas simplement la croyance qu'il en est ainsi ; j'en viens également à croire que cela *doit être cas*, qu'il *ne peut pas en être autrement*. Voir qu'une proposition p est vraie — au sens où nous voyons que les vérités

8. Nous avons donné dans la note 1 une liste de théoriciens acquis à la cause des apparences intellectuelles. Ernest Sosa fournit l'exemple d'un théoricien qui croit aux intuitions intellectuelles, mais les ramène à des inclinations à croire et se montre dubitatif quant à l'existence d'apparences proprement intellectuelles, s'il doit s'agir de propriétés phénoménales *sui generis*. Voir Ernest Sosa, « Minimal Intuition », M. DePaul, W. Ramsey (dir.), *Rethinking Intuition*, Lanham, Rowan & Littlefield, 1998, p. 256-269 ; « Rational Intuition », *Philosophical Studies*, 81, 1996, p. 151-162 ; ainsi que « Intuition », in *A Virtue Epistemology*, Oxford, Clarendon Press, 2007, p. 44-69.

9. « Intuition and the Autonomy of Philosophy », p. 207 (nous traduisons).

a priori sont vraies — c'est appréhender non seulement comment sont les choses, mais encore comment elles *doivent* être. La raison est la faculté par laquelle nous connaissons ce qui est possible et ce qui est nécessaire¹⁰.

Laurence Bonjour propose une définition des intuitions rationnelles qui leur attribue explicitement un contenu modal :

Il est commun de décrire l'acte intellectuel par lequel la nécessité d'une proposition est vue, saisie ou appréhendée, comme un acte d'intuition rationnelle (ou encore, comme une intuition *a priori*), où ces expressions servent principalement à mettre l'accent sur le fait que cet acte semble d'un côté (a) direct, ou immédiat et non discursif, et de l'autre (b) intellectuel, ou gouverné par la raison, et tout le contraire d'un fait brut ou arbitraire¹¹.

De ce point de vue, il n'y a d'intuition rationnelle que de propositions qui sont « vues » comme nécessaires, ce que l'on peut exprimer à l'aide du langage des apparences en disant que ces intuitions s'accompagnent d'une apparence intellectuelle de nécessité.

L'idée qu'exprime la thèse (M) trouve ainsi de nombreux adhérents. Les raisons qui poussent ces philosophes à admettre (M) se fondent principalement sur des considérations phénoménologiques. Plantinga, par exemple, s'appuie sur l'introspection d'une part pour soutenir qu'il y a une phénoménologie de l'intuition rationnelle qui diffère qualitativement de la phénoménologie sensorielle de la perception :

Lorsque je fais un acte d'introspection, cependant, et que j'essaie de me focaliser sur la phénoménologie impliquée dans de tels cas, je ne trouve rien qui ressemble à une lumière, ou une clarté. Je ne remarque rien de comparable au fait de voir en toute clarté (c'est-à-dire à la lumière du jour, à une courte distance, sans que ma vue ne soit obstruée) la couleur claire de la chemise de Paul, ou encore la réflexion de la lumière du soleil sur une pelouse ou une étendue d'eau. Il n'y a pas de luminosité particulière. Ce qui se passe en moi n'est pas du tout une affaire de clarté sensible, de lumière ou de luminosité. Il y a bien une phénoménologie, mais ce n'est pas une phénoménologie qui se ramènerait à des images sensorielles¹².

Et c'est également un argument introspectif qui justifie le contenu modal des apparences de nécessité. Lorsque nous considérons introspectivement ce qui se passe en nous lorsque nous avons une intuition rationnelle, nous observons que le contenu de notre intuition nous paraît nécessaire en plus d'être vrai — ce que décrit bien Plantinga dans la citation donnée plus haut.

Cet argument fondé sur l'introspection est à notre connaissance le principal argument direct avancé en faveur de (M), avec toutes les difficultés

10. *Warrant and Proper Function*, p. 105 (nous traduisons et soulignons).

11. *In Defense of Pure Reason*, p. 102 (nous traduisons).

12. *Warrant and Proper Function*, p. 105 (nous traduisons).

habituelles qui accompagnent les arguments introspectifs. Certains auteurs reconnaîtront ainsi, en toute honnêteté, que leurs tentatives d'introspection ne révèlent pas les apparences intellectuelles qu'y observent Plantinga et consorts¹³. Face à ce genre de difficulté, la meilleure stratégie à adopter est sans doute de supposer que les sujets qui se croient aveugles aux apparences intellectuelles ne font que regarder au mauvais endroit. Le défi est alors de les éduquer à focaliser leur attention sur les « bonnes » apparences¹⁴. Dans la mesure où nous nous intéressons ici aux conséquences de (M), nous accepterons, au moins pour les besoins de la discussion, que l'argument introspectif peut être soutenu de cette manière.

Admettons donc que les intuitions rationnelles s'accompagnent bien d'apparences intellectuelles de nécessité. Encore faut-il préciser de quelle sorte de nécessité il s'agit. Pour Bealer, la thèse (M) a pour rôle de distinguer les intuitions rationnelles d'autres types d'intuitions, comme les intuitions physiques qui, selon lui, ne véhiculent pas les mêmes apparences de nécessité :

Quand nous parlons d'intuitions, nous voulons parler « d'intuitions rationnelles ». Elles se distinguent de ce que les physiciens appellent « intuitions physiques ». Nous avons par exemple l'intuition physique qu'une maison dont les fondations sont endommagées va s'effondrer. Mais cela ne compte pas comme une intuition rationnelle parce qu'elle ne se présente pas comme nécessaire : il ne nous semble pas qu'une maison dont les fondations sont endommagées doive s'effondrer ; clairement, il est possible pour une telle maison de rester dans sa position initiale [...]. En revanche, lorsque nous avons une intuition rationnelle, par exemple, au sujet de la proposition « si p , alors non-non- p », celle-ci se présente à nous comme nécessaire : il nous semble que les choses ne pourraient pas être autrement ; il doit être le cas que si p , alors non-non- p ¹⁵.

Les intuitions physiques sont dans la plupart des cas au mieux nomologiquement nécessaires, mais métaphysiquement et logiquement contingentes. Par exemple, dans l'expérience de pensée célèbre du plan incliné de Stevin¹⁶, l'intuition selon laquelle la chaîne qui entoure le plan incliné doit rester au repos, sous peine de générer un mouvement perpétuel, correspond à une nécessité nomologique, imposée par la loi de conservation de l'énergie,

13. C'est le cas, par exemple, de Ernest Sosa dans les articles précédemment cités et de Timothy Williamson, *The Philosophy of Philosophy*, Londres, Blackwell, 2007, p. 217.

14. Pour une tentative dans cette direction, voir Chudnoff, *Intuition*, p. 52-57. La stratégie de Chudnoff consiste à dire que les apparences intellectuelles, même si elles sont *sui generis*, peuvent être constituées par des éléments familiers de nos flux de conscience (pensées, images, etc.) sans toutefois que l'on puisse identifier les premières aux seconds.

15. « Intuition and the Autonomy of Philosophy », p. 207 (nous traduisons).

16. Voir Ernst Mach, *La mécanique*, traduit de l'allemand par Émile Bertrand, Paris, Hermann, 1904, p. 31, pour un exposé et une discussion de l'expérience de pensée de Stevin.

mais pas à une nécessité métaphysique ou logique¹⁷. Si l'on admet que les lois de la nature auraient pu être telles que le mouvement perpétuel fût possible, ce qui semble être la position dominante, alors il est métaphysiquement possible que la chaîne se meuve perpétuellement sur le plan incliné, même si le monde, de fait, n'est pas ainsi fait. Et dans la mesure où la notion d'un mouvement perpétuel n'est pas logiquement incohérente, un tel scénario doit également être considéré comme logiquement possible.

Une certaine incertitude peut alors planer sur la force modale exacte des apparences qui accompagnent les intuitions rationnelles. De quelle variété de nécessité s'agit-il au juste ? S'agit-il de nécessité métaphysique ou de nécessité logique ? Il n'y a peut-être pas à choisir en réalité. De nombreux auteurs s'accordent pour reconnaître une nécessité absolue, ou primitive, que l'on peut définir comme suit : il est absolument nécessaire que p s'il n'existe aucun sens ontique de « pouvoir » tel qu'il aurait pu être le cas que p soit faux. On peut également représenter cette notion de nécessité absolue comme ce qui est vrai dans tous les mondes possibles sans exception. La nécessité métaphysique est absolue en ce sens, tout comme la nécessité logique et la nécessité conceptuelle : il n'y a aucun monde possible dans lequel un homme n'est pas un animal rationnel, ou dans lequel p est vrai mais pas non-non- p , ou dans lequel un célibataire est marié. Ce qui est nécessaire en ce sens est ce qui n'aurait pas pu ne pas être le cas, au sens le plus fondamental que nous puissions accorder au verbe « pouvoir ». Il ne s'agit pas de ce qui n'aurait pas pu ne pas être le cas compte tenu de certains faits ou principes (un code de lois, un état de la technologie, les lois de la nature), mais ce qui *en soi*, ne pouvait pas ne pas être le cas. Nous tiendrons ainsi la force modale de la nécessité qui nous apparaît, lorsque nous avons une intuition rationnelle, comme étant celle de la nécessité absolue.

Si cette clarification est juste, alors l'existence d'intuitions rationnelles dont le contenu posséderait un statut modal contingent serait problématique pour (M). Nous avons fait allusion plus haut à de possibles exemples. Afin de rendre la difficulté plus tangible, il nous faut à présent considérer dans le détail ces exemples d'intuitions rationnelles contingentes.

3. Les vérités logiques contingentes

Un premier type d'exemple est fourni par certaines vérités logiques qui présentent la particularité de ne pas être absolument nécessaires : ces énoncés sont bien des vérités logiques, mais ils ne sont pas pour autant vrais dans tous les mondes possibles. L'exemple le plus simple de ce phénomène, identifié et discuté par Zalta, est fourni par le principe logique

17. Pour un exposé influent de la conception dominante, voir Kit Fine, « The Varieties of Necessity », T. Gendler, J. Hawthorne, *Conceivability and Possibility*, New York, Oxford University Press, 2002, p. 253-281.

(Z) Pour toute proposition p , si de fait p , alors p .

La locution «de fait» peut être vue comme un opérateur propositionnel ayant pour fonction d'indiquer que la proposition sur laquelle il porte doit être évaluée directement dans le monde réel. Par exemple dans

(Q) Le quinquennat de François Hollande n'aurait pas pu être plus désastreux qu'il l'a été de fait.

la locution «de fait» permet de comparer l'étendue du désastre qu'a constitué le quinquennat de François Hollande dans le monde réel à l'étendue du désastre du même quinquennat dans d'autres mondes possibles. Si l'on retire la locution «de fait», et par voie de conséquence la possibilité de faire référence directement au monde réel, pour le comparer à d'autres mondes possibles, la phrase

(Q') Le quinquennat de François Hollande n'aurait pas pu être plus désastreux qu'il l'a été.

serait tautologiquement vraie (il est trivial qu'aucune chose, dans aucun monde possible, n'est plus désastreuse qu'elle-même, pas même une présidence de la V^e République française), alors que si (Q) est vrai, c'est seulement pour des raisons politiques et non pour des raisons purement logiques.

La sémantique de cet opérateur peut être définie par la règle sémantique suivante :

(DF) 'de fait p ' est vrai dans un monde possible w si et seulement si p est vrai dans le monde réel @.

Il est alors facile de voir que toute instance de (Z) sera vraie, seulement en vertu de la règle sémantique (DF). Pour cette raison (Z) semble devoir être incluse parmi les propositions faisant l'objet d'une intuition intellectuelle. Son acceptation n'est pas inférée d'un principe plus fondamental qui devrait avoir été préalablement accepté. Son cas semble ainsi en tous points analogue aux cas qui motivent l'appel à des intuitions rationnelles, comme par exemple celui de ($\sim\sim$ I), évoqué plus haut. La seule chose qui les différencie est l'ensemble des constantes logiques qui y interviennent (le conditionnel matériel et l'opérateur «de fait» dans un cas, le conditionnel matériel et la négation dans le second). Mais ces différences ne changent rien au fait que la compréhension de ces constantes logiques est suffisante pour générer une intuition rationnelle. Le théoricien des intuitions rationnelles peut ainsi rendre compte de façon parallèle de notre acceptation rationnelle *a priori* et primitive de ces deux principes logiques.

L'analogie se délite cependant lorsque nous nous interrogeons sur le statut modal de (Z). Il s'avère en effet que (Z) n'est *pas* vrai dans tous les mondes possibles. En effet, pour que (Z) soit vrai dans un monde possible w , il faut et il suffit que 'de fait p ' soit faux dans w ou que p y soit vrai. Supposons que p soit une vérité contingente, et considérons un monde pos-

sible w où p est faux. Dans ce monde possible w , l'antécédent de (Z) est vrai, puisque p est vrai, c'est-à-dire vrai dans le monde réel, mais son conséquent est faux. Par conséquent (Z) est faux dans w . (Z) n'est donc pas vrai dans tous les mondes possibles, pourvu qu'il existe au moins une vérité contingente. Cette supposition étant inoffensive, nous pouvons en conclure que (Z) n'exprime pas une vérité nécessaire, mais une vérité contingente.

La thèse de Zalta, selon laquelle (Z) est à la fois une vérité logique et une vérité contingente peut rencontrer certaines résistances et de fait en a rencontrées. Les objections qu'elle a suscitées concernent principalement le statut de vérité logique accordé par Zalta à (Z) ¹⁸. Il existe deux approches pour définir la notion de validité en logique modale. La première notion, nommée « validité dans le monde réel », consiste à dire qu'une formule ϕ est valide si, pour toute interprétation I de ses constantes non logiques, ϕ est vraie dans le monde réel. La seconde notion, nommée « validité générale », s'applique à une formule ϕ si et seulement si, pour toute interprétation I de ses constantes non logiques, ϕ est vraie dans tous les mondes possibles¹⁹. Pour les logiques modales qui ne font pas intervenir l'opérateur « de fait », ces deux définitions sont équivalentes, mais elles divergent dès lors que « de fait » est introduit. Si l'on estime que la notion de vérité logique nous est donnée par la notion de validité-dans-le-monde-réel, alors (Z) peut être vue comme une vérité logique contingente. Si l'on estime en revanche que la validité-générale nous donne la définition de la vérité logique, alors (Z) n'est pas une vérité logique, et la contingence de (Z) ne nous oblige pas à reconnaître des vérités logiques contingentes. Trancher cette question nécessite de réfléchir en profondeur aux fondements de la notion de vérité logique, en particulier tels qu'ils ont été posés par Tarski, et à la manière dont elle s'applique à des langages contenant l'opérateur « de fait ». Mais la question de savoir si (Z) mérite ou ne mérite pas le titre de vérité logique reste en un sens secondaire, relativement aux enjeux de la présente discussion : même si l'on trouve une raison concluante de préférer la validité générale à la validité-dans-le-monde-réel, (Z) reste une vérité immédiatement connaissable *a priori* sur la base de la compréhension du sens de « de fait », et des autres constantes logiques qui y interviennent. Ainsi, même si (Z) n'est pas une vérité logique, c'est au moins une vérité conceptuelle qui est aussi une vérité

18. C'est le cas en particulier de William Hanson, « Actuality, Necessity and Logical Truth », *Philosophical Studies*, 130, 2006, p. 437-459. Voir cependant la réponse de Michael Nelson et Edward Zalta, « A Defense of Contingent Logical Truths », *Philosophical Studies*, 157, 2012, p. 153-162.

19. Cette distinction est introduite et discutée dans Martin Davies et Lloyd Humberstone, « Two Notions of Necessity », *Philosophical Studies*, vol. 38, n° 1, 1980, p. 1. Formellement, une interprétation I se définit comme un triplet $\langle W, w^*, V \rangle$ où V est une fonction qui associe à chaque proposition atomique un sous-ensemble de W . Une formule ϕ est valide-dans-le-monde-réel ssi $I, w^* \models \phi$ pour toute interprétation I ; une formule ϕ est généralement-valide ssi pour toute interprétation I , et tout élément w de W , $I, w \models \phi$.

contingente. Dans tous les cas elle reste dans la classe des propositions qui, selon le théoricien des intuitions rationnelles, peut faire l'objet d'une intuition rationnelle. La thèse (M) implique alors que cette intuition rationnelle s'accompagne d'une apparence de nécessité. Mais puisque (Z) est une vérité contingente, nous devons accepter la conclusion que cette intuition est trompeuse.

4. Les intuitions de nécessité et de possibilité contingentes

Le second type d'intuitions rationnelles problématiques nous est fourni par des intuitions qui falsifient les principes modaux

$$(S_4) \Box p \rightarrow \Box \Box p$$

$$(S_5) \Diamond p \rightarrow \Box \Diamond p$$

Afin de présenter en toute clarté ces exemples, présentés par Hugh Chandler et élaborés à sa suite par Nathan Salmon, il nous faut tout d'abord poser quelques hypothèses d'arrière-plan. Nous supposons ainsi qu'il existe des types d'artefacts dont les conditions d'identité

(H1a) autorisent qu'ils puissent être constitués d'une matière légèrement différentes;

(H1b) interdisent qu'ils puissent être constitués d'une matière totalement différente.

Afin de rendre totalement manifeste la plausibilité de ces hypothèses, on peut mentionner l'exemple d'une bicyclette qui aurait été la même bicyclette si elle avait initialement été assemblée avec des rayons différents. Il est tout à fait sensé de dire: « Cette bicyclette aurait été encore plus jolie si elle avait eu des rayons roses à la place de ceux-ci ». Mais il est beaucoup moins sensé de dire: « Cette bicyclette aurait été plus jolie si, parmi toutes les parties qu'elle possède de fait, elle n'en avait eu aucune ». Si tel est le cas, il est douteux qu'on puisse dire qu'elle aurait été la même bicyclette, ou encore qu'elle aurait elle-même existé.

Bien entendu, l'étendue du changement potentiel que peut tolérer un artefact pour ne pas perdre son identité et son existence, lorsqu'on passe d'un monde possible à un autre, ne connaît pas de limite bien définie. Pour simplifier les choses, nous allons prendre l'exemple d'un trépied composé en tout et pour tout d'une planche et de trois pieds et admettre, pour les besoins de notre exemple,

(H2a) que ce trépied aurait été le même s'il avait été fabriqué avec un autre pied, mais

(H2b) qu'une autre planche ou plus d'un autre pied en aurait fait un autre trépied.

Pour simplifier la manière dont nous allons dorénavant faire référence à ce trépied et ses parties, nous lui donnerons le nom de « Tony », et désignerons respectivement par « P_1 », « P_2 » et « P_3 » ses trois pieds. Appelons w_0 le monde réel. En vertu de (H2a), nous pouvons poser l'existence d'un monde possible w_1 , accessible depuis w_0 , dans lequel Tony possède les pieds P_4 , P_2 , et P_3 . Et compte tenu de la constitution de Tony dans w_0 , (H2a) nous permet à nouveau de poser l'existence d'un monde possible w_2 , accessible depuis w_0 , dans lequel Tony possède les pieds P_1 , P_5 et P_3 . Et en tenant compte cette fois de la constitution de Tony dans w_1 , (H2a) nous permet à nouveau de poser l'existence d'un monde possible w_3 , accessible depuis w_1 , dans lequel Tony possède les pieds P_4 , P_5 et P_3 .

Considérons à présent la proposition :

(T1) Tony n'aurait pas pu posséder les pieds P_4 , P_5 et P_3 .

Cette proposition est vraie, compte tenu des hypothèses que nous avons imbriquées dans notre expérience de pensée. Il s'agit d'une proposition modale, à savoir l'affirmation d'une impossibilité, ce qui équivaut à une affirmation de nécessaire fausseté. Mais la nécessitation de (T1), à savoir,

($\Box$ T1) Nécessairement, Tony n'aurait pas pu posséder les pieds P_4 , P_5 et P_3

est fausse. En effet, il existe un monde possible, à savoir w_1 , qui est accessible depuis le monde réel w_0 , et dans lequel Tony aurait pu posséder les pieds P_4 , P_5 , et P_3 . (T1) fournit ainsi un contre-exemple au principe modal (S4).

Considérons également la proposition :

(T2) Tony aurait pu posséder les pieds P_4 , P_2 et P_3 .

Cette proposition est également vraie dans notre expérience de pensée, compte tenu des hypothèses que nous y avons imbriquées. Mais sa nécessitation, à savoir,

($\Box$ T2) Tony n'aurait pas pu ne pas pouvoir posséder les pieds P_4 , P_2 , P_3

est fausse. En effet, Tony aurait pu avoir les pieds P_1 , P_5 , et P_3 . Et si cela avait été le cas, Tony n'aurait pas pu avoir les pieds P_4 , P_2 , P_3 , en vertu de (H2b). Nous avons un contre-exemple au principe modal (S5).

Pour pouvoir véritablement mettre en difficulté (M), il faut montrer que (T1) et (T2) sont des propositions qui font l'objet d'intuitions rationnelles, ou du moins qu'il s'agit de propositions qu'un théoricien des intuitions rationnelles se doit de traiter comme une intuition rationnelle. On pourrait certes douter à première vue que (T1) et (T2) puissent faire l'objet d'intuitions rationnelles si les intuitions rationnelles ont des contenus qui sont connaissables *a priori*. La vérité de (T1) dépend non seulement des hypothèses (H2a) et (H2b), dont on peut accepter le statut *a priori*, mais aussi de l'information selon laquelle (T1) possède de fait les pieds P_1 , P_2 , P_3 .

Certes, cette information nous est donnée, pour ainsi dire gratuitement, dans le cadre de notre expérience de pensée, mais c'est une information de nature empirique, que nous ne pouvons en temps normal espérer obtenir qu'*a posteriori*. Ainsi, il semble incorrect de prétendre que (T₁) et (T₂) puissent faire l'objet d'une intuition rationnelle. Si quelque chose fait l'objet d'une intuition rationnelle, ce sont plutôt les propositions

(T₁') Si Tony possède les pieds P₁, P₂, P₃ alors Tony n'aurait pas pu posséder les pieds P₄, P₅ et P₃.

(T₂') Si Tony possède les pieds P₁, P₂, P₃ alors Tony aurait pu posséder les pieds P₄, P₂ et P₃.

dont le statut *a priori* est beaucoup plus facile à accepter.

Or les nécessitations de ces propositions-là sont vraies, contrairement à celles de (T₁) et de (T₂). Ainsi, si (T₁') et (T₂') sont les seules intuitions rationnelles que suscite cette expérience de pensée, la difficulté que nous croyions avoir identifiée à l'encontre de (M) s'évapore.

Ce raisonnement contient assurément un noyau de vérité. En particulier, il est important de noter que (T₁') et (T₂') doivent faire l'objet d'une connaissance *a priori* pour rendre compte de la manière dont nous connaissons (T₁) et (T₂): nous combinons la connaissance *a priori* de (T₁') à la composition de Tony dans le monde réel pour obtenir, par détachement, la connaissance de (T₁). De la même manière, nous combinons la connaissance *a priori* de (T₂') à la composition de Tony dans le monde réel pour obtenir par détachement la connaissance de (T₂). Mais il n'en demeure pas moins qu'un théoricien des intuitions rationnelles qui veut utiliser les intuitions rationnelles pour notre connaissance modale doit reconnaître des intuitions rationnelles ayant pour objet les propositions (T₁) et (T₂), s'il veut expliquer comment nous connaissons le statut modal des *conséquents* de (T₁') et (T₂'). Comment connaissons-nous en général la vérité d'un énoncé conditionnel? Nous commençons par supposer la vérité de son antécédent, et ensuite nous nous demandons si son conséquent est vrai sur la base de cette supposition. Supposons donc que Tony possède les pieds P₁, P₂, P₃. Comment savons-nous alors que Tony n'aurait pas pu posséder les pieds P₄, P₅ et P₃, et pas seulement qu'il ne possède pas ces pieds-là. Si notre connaissance de ce qui est nécessaire et de ce qui est impossible provient d'intuitions rationnelles, alors nous devons admettre une intuition rationnelle ayant pour objet (T₁). Le même raisonnement vaut pour (T₂). Certes, il s'agit là d'intuitions rationnelles *conditionnelles*, au sens où elles interviennent sous une certaine supposition, mais il est important de ne pas confondre l'intuition conditionnelle de (T₁) avec une intuition ayant pour objet la proposition conditionnelle (T₁'), et l'intuition conditionnelle de (T₂) avec une intuition ayant pour objet (T₂'). Certes, (T₁') et (T₂') sont des propositions dont nous pouvons connaître la vérité *a priori*, mais elles sont sans doute trop complexes pour que nous puissions la connaître de façon

immédiate et primitive à l'aide d'une intuition. Ainsi, un théoricien des intuitions rationnelles doit admettre que (T₁) et (T₂) font l'objet d'une intuition rationnelle. Le fait que cette intuition rationnelle intervienne dans le cadre d'un raisonnement suppositionnel ne semble pas devoir changer quoi que ce soit à sa nature ou à sa phénoménologie. Ainsi, si (M) est une propriété générale des intuitions rationnelles, elle doit valoir pour (T₁) et (T₂), et la difficulté reste par conséquent entière.

Résumons la situation : nous avons exhibé deux types de propositions dont le statut modal est contingent, mais qui ont le point commun de faire partie des propositions qui font l'objet d'intuitions rationnelles. Les théoriciens des intuitions rationnelles veulent rendre compte de notre connaissance des vérités logiques primitives, telles que (Z), en postulant des intuitions rationnelles, de même que pour rendre compte de notre connaissance des vérités modales telles que (T₁) et (T₂). Ces théoriciens semblent ainsi confrontés à un dilemme. Ou bien ils veulent que les apparences qui accompagnent les intuitions rationnelles soient véridiques, et alors ils doivent renoncer à (M). Ou bien ils tiennent à conserver (M) dans leur théorie, et alors ils doivent accepter l'existence d'apparences trompeuses, au risque de remettre en cause la fiabilité de ces intuitions rationnelles. La situation est donc délicate, mais pas nécessairement désespérée si l'on renonce à défendre une épistémologie *infaillibiliste* des intuitions rationnelles.

5. Le faillibilisme peut-il sauver les intuitions rationnelles contingentes ?

Le théoricien des intuitions rationnelles pourrait répondre à ce dilemme que l'existence d'intuitions trompeuses n'est pas en soi un problème. Rien ne l'oblige à soutenir une conception infaillibiliste des intuitions rationnelles, et de nombreux théoriciens reconnaissent volontiers l'existence d'intuitions rationnelles fautives. Bealer, par exemple, reconnaît que le schéma de compréhension en théorie naïve des ensembles

(SCN) Pour toute propriété *P*, il existe un ensemble contenant tous les objets et seulement les objets qui possèdent cette propriété.

suscite une intuition rationnelle qui lui confère une apparence de vérité et même de nécessité, mais qui se révèle illusoire lorsque nous considérons la propriété $\langle x \text{ n'est pas un élément de } x \rangle$ et nous demandons si, oui ou non, l'ensemble obtenu à partir de cette propriété par (SCN) est un élément de lui-même²⁰.

Plus généralement, l'existence de paradoxes et d'intuitions rationnelles conflictuelles indique assez clairement que toutes nos intuitions rationnelles ne sont probablement pas vraies en même temps. De ce point de vue, il devrait être relativement clair que l'épistémologie des intuitions rationnelles sera faillibiliste ou ne sera pas. Ainsi, le fait que les intuitions puissent être

20. Voir Bealer, « Intuition and the Autonomy of Philosophy », p. 208.

trompeuses ne remet pas automatiquement en cause leur statut de source de connaissance. Pourvu que nous comprenions bien les situations dans lesquelles elles sont fautives, nous pouvons sans doute les neutraliser et continuer à leur faire jouer leur rôle de source épistémique. C'est un point sur lequel Bealer est particulièrement explicite.

Pour nous assurer que c'est bien le cas, nous devons faire l'inventaire des types d'erreurs auxquelles les intuitions modales peuvent succomber et expliquer ce qui a bien pu se passer. Cela pourra ensuite nous aider à identifier les conditions qui doivent être optimisées pour éliminer ou au moins confiner les erreurs qui proviennent de nos intuitions modales²¹.

Dans le cas de (SCN) l'erreur peut être attribuée au fait que nous négligeons la possibilité de construire l'ensemble de Russell. Lorsque nous prenons conscience de cette possibilité, nous voyons au contraire que (SCN) ne peut pas être vrai.

Il y a cependant une différence importante entre le cas de (SCN) et ceux que nous avons examinés dans les deux sections précédentes. Tout d'abord, dans le cas de (SCN), l'illusion porte autant sur le contenu de l'intuition rationnelle que sur son apparence de nécessité, alors que pour les cas que nous avons identifiés, il y a une dissociation entre le caractère véridique du contenu de l'intuition et le caractère trompeur de l'apparence de nécessité qui l'accompagne. Nous avons ainsi affaire à une illusion purement modale. Ensuite, le théoricien des intuitions rationnelles qui se réfugierait derrière le faillibilisme ne peut pas simplement admettre que l'apparence de nécessité seule est trompeuse. Cela voudrait dire qu'elle peut être rectifiée, comme peut l'être (SCN). Supposons que l'on parvienne à comprendre l'erreur ou la confusion que nous a conduit à voir (Z), (T₁) et (T₂) comme semblant nécessaires, et que l'on parvienne à la neutraliser. Mais quelle apparence devra accompagner notre intuition rationnelle ? Elle ne peut s'accompagner d'une apparence de nécessité sans quoi elle reste illusoire. Mais elle ne peut pas s'accompagner d'une simple apparence de vérité, ou d'une apparence de vérité associée à une apparence de contingence, sans quoi (M) serait falsifié. Il semble ainsi que le choix le plus raisonnable pour le théoricien des intuitions rationnelles soit de renoncer à l'idée que toutes les intuitions rationnelles s'accompagnent d'une apparence de nécessité.

Un théoricien des intuitions rationnelles pourrait cependant résister au raisonnement du paragraphe précédent. Pourquoi ne pourrait-il pas se satisfaire de l'existence d'illusions modales inéliminables ? Certaines apparences perceptuelles, comme le montre l'exemple de l'illusion de Müller-Lyer, persistent même après que le mécanisme en est dévoilé. On ne peut lui substi-

21. « The Origins of Modal Error », p. 23. Cette citation est tirée d'une étude consacrée à la faillibilité des erreurs modales, mais l'argument de Bealer est parfaitement général et s'applique aux intuitions non modales comme aux intuitions modales.

tuer une apparence visuelle véridique, parce que notre système visuel n'est tout simplement pas capable de les générer. Cela ne nous empêche pas de considérer la perception visuelle des distances relatives comme globalement fiables. La psychologie expérimentale et les neurosciences de la vision nous permettent de savoir dans quelle genre de situation cette fiabilité est diminuée. Le théoricien des intuitions rationnelles pourrait alors tenir une position similaire au sujet des intuitions rationnelles problématiques que nous avons identifiées : elles sont illusoires et persistantes, et notre raison est ainsi faite qu'il nous est impossible d'avoir des intuitions rationnelles qui nous paraissent contingentes, même lorsqu'elles portent sur des propositions contingentes. Mais cela ne nous empêche pas de considérer nos intuitions rationnelles comme globalement fiables. Et la pratique conjuguée de l'expérimentation de pensée et du raisonnement logique, comme ont pu les pratiquer Zalta, Chandler et Salmon, devrait nous permettre d'identifier les cas problématiques.

Cette ligne est sans doute la plus forte et la plus convaincante qui soit disponible pour le défenseur d'une théorie faillibiliste des intuitions rationnelles tenant à conserver (M) dans sa théorie. Mais elle a pour contrepartie d'admettre l'existence d'une classe d'intuitions rationnelles illusoires et inéliminables.

Ce n'est peut-être pas la seule manière de contenir la difficulté. Une autre solution serait de reconsidérer le contenu de (M) et de fournir une autre description de la phénoménologie des intuitions rationnelles, selon laquelle les apparences qui accompagnent les intuitions rationnelles ne sont pas à proprement parler des apparences de nécessité. Telle est la voie que nous nous proposons à présent d'explorer.

6. Vérités nécessaires et vérités fixes

Considérons à nouveau la phénoménologie des intuitions rationnelles. Les auteurs qui décrivent ce qui leur apparaît lorsqu'ils ont une intuition rationnelle s'accordent pour dire que le contenu *p* de leur intuition leur apparaît comme « *devant* être vrai » ou « ne *pouvant* être faux ». Or il existe deux manières de comprendre l'idée qu'une phrase « ne peut être fausse ». La première consiste à dire que la phrase est nécessairement vraie, au sens où elle est vraie dans tous les mondes possibles sans exception. C'est l'interprétation la plus familière de l'idée selon laquelle une phrase ne peut être fausse ; c'est celle que nous associons avec l'idée de nécessité absolue. Mais il existe une autre interprétation, qui diffère de la première de façon subtile mais importante, et consiste à dire qu'une phrase ne peut être fausse parce qu'elle aurait été vraie, quel qu'ait été le monde réel. Ici on ne se demande pas si la phrase exprime une proposition qui est vraie dans tous les mondes possibles sans exception, mais plutôt si la proposition qu'exprimerait cette phrase dans un monde possible arbitraire, si ce monde avait été le monde réel, aurait été vraie. En adaptant la terminologie de Davies et Humberstone dans

« Two Notions of Necessity », nous dirons qu'une phrase qui ne peut être fausse en ce second sens est *fixement vraie*, alors qu'elle est *nécessairement vraie* si elle ne peut être fausse au premier sens du terme.

Un exemple simple qui permet de voir comment ces deux notions se distinguent est l'exemple célèbre de Kaplan :

(K) Je suis ici.

D'une part la phrase (K) ne peut pas être fausse parce que, quelle que soit la position spatiale de son locuteur, (K) affirme que le locuteur occupe la position du locuteur, ce qui est trivialement vrai. En d'autres termes, que nous vivions dans un monde possible où je suis en ce moment à Copenhague ou dans un monde possible où je suis en ce moment à Marseille, j'énonce à chaque fois une vérité lorsque je prononce la phrase (K). La phrase (K) ne peut être fausse parce qu'elle est fixement vraie. Mais compte tenu du fait que je suis en ce moment même à Copenhague, la proposition que j'exprime en affirmant (K) est fausse dans le monde possible, bien distinct du monde réel, où je suis en ce moment à Marseille et non à Copenhague. La phrase (K) n'est pas nécessairement vraie, et en ce sens, elle aurait pu être fausse.

Il est possible de préciser cette distinction en utilisant l'outil formel que constitue la logique modale bidimensionnelle. Plutôt que d'attribuer une valeur de vérité à une proposition relativement à un unique monde, on lui attribue une valeur de vérité relativement à une paire ordonnée de mondes possibles (u, v) dont le premier élément est interprété comme étant le monde réel, et le second élément comme le monde possible, éventuellement différent du monde réel, dans lequel la proposition est évaluée. On peut dans ce cadre, définir l'opérateur de nécessité « $\Box$ » et l'opérateur de fixité « F », comme suit :

$(\Box\text{-}2D) (u, v) \models \Box\phi$ si et seulement si $(u, v') \models \phi$ pour tout monde possible v' .

$(F\text{-}2D) (u, v) \models F\phi$ si et seulement si $(u', u) \models \phi$ pour tout u' .

Lorsqu'une phrase ne contient aucun terme ou opérateur qui fasse référence d'une manière ou d'une autre au monde réel, elle sera nécessairement vraie si et seulement si elle est fixement vraie. Mais pour les phrases dont l'interprétation fait référence au monde réel, la fixité et la nécessité peuvent diverger. C'est ce que l'on observe avec la phrase (K) qui contient deux indexicaux, « je » et « ici », dont l'interprétation suppose de savoir qui, dans le monde réel, a prononcé (K) et où, dans le monde réel, cette personne se trouve.

Remarquons que les auteurs qui ont introduit la distinction entre vérité nécessaire et vérité fixe ont insisté sur la proximité entre la notion de vérité fixe et celle d'aprioricité²². Il est, en particulier, relativement difficile

22. Voir en particulier Davies et Humberstone, « Two Notions of Necessity », p. 10.

d'identifier des exemples de vérités connaissables *a priori* qui ne soient pas fixement vraies. Alors que la contingence *a priori* de propositions fixement vraies n'est paradoxale qu'en apparence, l'aprioricité de propositions qui ne seraient pas fixement vraies soulèverait un paradoxe beaucoup plus fort : nous serions capables de connaître *a priori* la vérité d'un énoncé qui aurait été faux si le monde réel avait été différent²³. Si l'on accepte, ne serait-ce que pour les besoins de la discussion, que toute vérité connaissable *a priori* est fixement vraie, alors il est assez naturel pour un théoricien des intuitions rationnelles d'admettre que le contenu des intuitions rationnelles sera toujours fixement vraie²⁴.

À ce stade, il devient tentant de reconsidérer la nature de la modalité comprise dans le contenu des intuitions rationnelles, telle qu'elle est conçue par les théoriciens des intuitions rationnelles qui acceptent (M). La notion de notion de nécessité qui est présente dans (M) a été analysée plus haut comme vérité dans tous les mondes possibles. Mais ce n'est qu'une manière possible de rendre compte de l'apparence selon laquelle le contenu *p* d'une intuition « ne peut être faux ». Une autre interprétation revient à dire que *p* est fixement vraie. Ce qui nous apparaît intellectuellement lorsque nous considérons les intuitions rationnelles n'est pas que leur contenu est vrai dans tous les mondes possibles, mais qu'il sera toujours vrai, quel que soit le cours effectif du monde réel. Posons à titre de conjecture la thèse suivante au sujet des intuitions rationnelles, comme une solution différente à (M) :

(F) Lorsque j'ai l'intuition rationnelle que *p*, il me semble intellectuellement que *p*, mais aussi que fixement *p*.

On pourrait objecter dès à présent que cette conjecture revient à attribuer aux théoriciens des intuitions rationnelles des descriptions erronées des apparences intellectuelles qu'ils observent. Comment peut-on se tromper au sujet de ce qui nous *semble* être le cas ?

23. Certains auteurs prétendent avoir identifié de telles vérités : voir en particulier Timothy Williamson « The Contingent A Priori: Has It Anything to Do with Indexicals », *Analysis*, 46, n° 3, 1986, p. 113-117; John Hawthorne, « Deeply Contingent A Priori Knowledge », *Philosophy and Phenomenological Research*, vol. LXV, n° 2, 2002, p. 247-249; John Turri, « Contingent A Priori Knowledge », *Philosophy and Phenomenological Research*, Vol. LXXXIII n° 2, 2011, p. 327-344. Mais aucun des contre-exemples invoqués ne nous paraît totalement décisif, en ce qu'il n'est pas toujours clair qu'il s'agisse d'une vérité qui soit véritablement connaissable *a priori* (Hawthorne, Turri) ou qui ne soit pas fixement vraie (Williamson). Ce point nécessiterait de plus amples développements, qui dépassent l'ambition du présent article.

24. C'est une idée que l'on trouve par exemple sous la plume de Christopher Peacocke : « Les propositions *a priori* sont vraies dans le monde réel, et ce quel que soit le monde réel. En d'autres termes, elles sont fixement vraies, pour reprendre la terminologie de Davies et Humberstone » (« Explaining the A Priori: The Programme of Moderate Rationalism », p. 262, nous traduisons).

Remarquons tout d'abord que le désaccord entre (F) et (M) porte moins sur la nature et le caractère phénoménal des apparences que sur le concept qu'il convient d'utiliser pour les décrire de façon adéquate. Il se trouve que les concepts de vérité nécessaire et de vérité fixe, tels que nous les avons clarifiés, sont coextensifs dans de nombreux cas, et ne se distinguent que dans certains cas particuliers. Il est donc extrêmement facile de les confondre, surtout si l'on ne s'est pas penché sur les cas où les extensions des deux concepts divergent. Dans une certaine mesure, pour autant qu'elles se limitent à des cas où la nécessité et la fixité vont de pair, les descriptions phénoménologiques de Bealer et Plantinga ne sont pas fausses, puisque les contenus qu'ils intuent sont nécessairement et fixement vrais. Mais si (F) est vrai, c'est la généralisation qu'ils en tirent qui est erronée : la propriété essentielle du contenu des intuitions rationnelles n'est pas d'être nécessaire, mais d'être fixement vraie.

Cette conjecture, si elle est sur la bonne voie, possède un certain nombre d'attraits. Premièrement, elle permet de démarquer les intuitions rationnelles des intuitions physiques aussi bien que le fait (M) : si le monde réel s'avérait être un monde possible dans lequel les lois de la nature autorisent le mouvement perpétuel, alors l'intuition de Stevin serait fausse, d'où il suit qu'elle n'est pas fixement vraie. Deuxièmement, elle fournit des ressources pour expliquer la possibilité que des intuitions rationnelles aient un contenu contingent, sans avoir à postuler des illusions modales inéliminables. Mais encore faut-il vérifier que les exemples d'intuitions rationnelles qui soulevaient une difficulté pour (M) ont bien un contenu qui est fixement vrai.

Commençons par le cas des vérités logiques contingentes identifiées par Zalta. Il est assez facile de voir que toute instance de (Z) sera fixement vraie : pour tout monde possible u considéré comme étant le monde réel, si 'de fait p ' est vrai dans u , p sera vrai dans u . Cela ne doit pas nous surprendre dans la mesure où (Z) fait référence au monde réel par l'intermédiaire de l'opérateur « de fait ». Plus généralement, si une formule est valide au sens de la validité-dans-le-monde-réel, alors elle sera automatiquement fixement vraie. Ainsi toute vérité logique, qu'elle soit ou non une vérité contingente, sera fixement vraie. En substituant (F) à (M) on n'a plus besoin de traiter les vérités logiques telles que (Z) comme des cas problématiques suscitant des illusions de nécessité : il s'agit en réalité de cas tout à fait normaux, pourvu que l'on interprète les apparences intellectuelles comme des apparences de fixité plutôt que de nécessité.

Le cas des intuitions de nécessité et de possibilité contingentes est plus délicat. Rappelons-nous que les intuitions prenant pour objet

(T1) Tony n'aurait pas pu posséder les pieds P_4 , P_5 et P_3 .

et

(T2) Tony aurait pu posséder les pieds P_4 , P_2 et P_3 .

sont des intuitions qui interviennent une fois que l'on a supposé que Tony possède de fait les pieds P_1 , P_2 et P_3 . L'expérience de pensée repose alors sur la considération de quatre mondes possibles.

— w_0 , ou le monde réel, dans lequel Tony possède les pieds P_1 , P_2 et P_3 , ce que nous représenterons dorénavant par $T(1,2,3)$

— w_1 où $T(4,2,3)$

— w_2 où $T(1,5,3)$

— w_3 où $T(4,5,3)$

Si l'on se souvient des hypothèses

(H2a) Tony aurait été le même trépied s'il avait eu un autre pied.

(H2b) Une autre planche ou plus d'un autre pied en aurait fait un autre trépied.

nous avons toutes les informations dont nous avons besoin pour décider, au sujet des quatre énoncés $T(1,2,3)$, $T(4,2,3)$, $T(1,5,3)$, $T(4,5,3)$ s'ils sont vrais ou faux dans chacun de ces quatre mondes, étant donné que w_0 est le monde réel. Il est cependant beaucoup moins évident d'attribuer une valeur de vérité à ces énoncés lorsqu'un autre monde que w_0 est considéré comme étant le monde réel. ($T1$) est-il vrai dans w_1 lorsque w_1 est considéré comme étant le monde réel?

Pour répondre à cette question, il nous faut clarifier le mécanisme par lequel les termes « P_4 », « P_5 » et « P_3 » ont une référence lorsque l'on considère w_1 comme étant le monde réel. Rappelons que nous sommes dans le cadre d'une expérience de pensée où nous n'avons pas de contact direct avec les objets que nous nommons. Nous avons baptisé chacun de ces pieds en lui associant une certaine condition descriptive. En supposant que nous disposions d'une méthode pour énumérer les pieds de Tony, nous avons décidé de nommer « P_1 » le premier pied de Tony, dans le monde réel, en suivant l'ordre de l'énumération, « P_2 » son deuxième en suivant l'ordre de l'énumération, etc. Ces noms fonctionnent ainsi comme des noms descriptifs. En suivant la théorie des noms descriptifs conçue par Evans, et reprise par Davies et Humberstone²⁵, nous pouvons ainsi considérer chacun de ces noms comme équivalent à une description rigidifiée :

$P_1 \equiv$ le pied qui est de fait le premier pied de Tony

$P_2 \equiv$ le pied qui est de fait le deuxième pied de Tony

$P_3 \equiv$ le pied qui est de fait le troisième pied de Tony

$P_4 \equiv$ le premier pied de Tony dans le monde possible le plus proche où le premier pied de Tony n'est pas le premier pied qu'il a de fait.

$P_5 \equiv$ le deuxième pied de Tony dans le monde possible le plus proche où le deuxième pied de Tony n'est pas le deuxième pied qu'il a de fait.

25. Voir Gareth Evans, « Reference and Contingency », *The Monist*, vol. 62, n° 2, 1979, p. 178-213 ; voir également Davies et Humberstone, « Two Notions of Necessity ».

Une fois que ces équivalences ont été posées, nous sommes en mesure de déterminer à quoi font référence « P_4 », « P_5 » et « P_3 » lorsque l'on considère w_1 comme étant le monde réel. Afin de faciliter la manière dont nous pouvons faire référence aux différents pieds de Tony dans différents mondes possibles, nous supposons que chaque pied numériquement distinct possède une couleur distincte et que la couleur d'un pied ne change pas d'un monde possible à l'autre. Nous pouvons ainsi nommer chaque pied d'après sa couleur. Ainsi, conformément au scénario de l'expérience de pensée :

- dans w_0 , le premier pied de Tony est Noir, le deuxième est Blanc et le troisième est Rouge, ce que nous pouvons abréger par T (Noir, Blanc, Rouge).
- dans w_1 , T (Gris-foncé, Blanc, Rouge),
- dans w_2 , T (Noir, Gris-clair, Rouge)
- dans w_3 , (Gris-foncé, Gris-clair, Rouge).

Alors que « P_4 » fait référence à Gris-foncé lorsque w_0 est le monde réel, ce même nom fait référence à «Noir» lorsque w_1 est le monde réel.

Maintenant il est facile de voir que, quel que soit le monde possible qui est le monde réel, (T1) sera toujours vrai. Pour voir cela, supposons *per impossible* qu'il existe un monde possible w tel que dans w , lorsqu'il est considéré comme étant le monde réel, (T1) est faux. (T1) est faux dans un tel monde si la phrase

(T3) Tony aurait pu posséder les pieds P_4 , P_5 et P_3

est vraie. Rappelons que nous opérons sous la supposition :

(T4) Tony possède les pieds P_1 , P_2 , P_3

Donc dans w , Tony existe et possède trois pieds auxquels « P_1 », « P_2 », « P_3 » font respectivement référence. Or, quelle que soit la référence des noms « P_1 », « P_2 », « P_3 » et « P_4 », et « P_5 », les conditions descriptives qui leur sont associées et qui déterminent leur référence garantissent que (T3) est faux. En effet, tout monde où

(T5) Tony possède les pieds P_4 , P_5 et P_3

est vrai est un monde où Tony possède deux pieds qu'il n'a pas dans le monde réel. Compte tenu de nos suppositions d'arrière-plan, il s'agit d'un monde impossible. Nous pouvons en conclure que (T1) est vrai dans le monde w , lorsque w est considéré comme étant le monde réel. Le monde w ayant été choisi arbitrairement, nous pouvons conclure que (T1) est fixement vrai.

Le même type de raisonnement montre que (T2) est fixement vrai. Prenons n'importe quel monde possible w . (T4) y est vrai. Et les suppositions d'arrière-plan de l'expérience de pensée, ainsi que les conditions descriptives associées aux noms « P_1 », « P_2 », « P_3 » et « P_4 » garantissent qu'il existe un monde possible accessible depuis w où

(T6) Tony possède les pieds P_4 , P_2 et P_3

Ainsi (T2) est vrai dans w , et par suite (T2) est fixement vrai.

La conjecture (F) est ainsi vérifiée pour les deux cas problématiques : les intuitions rationnelles dont le contenu contingent posait problème à (M) ont un contenu qui s'avère être fixement vrai. La dernière tâche qui nous incombait pour conclure notre défense de (F) est ainsi remplie.

7. Conclusion

La thèse (M) selon laquelle les intuitions rationnelles s'accompagnent d'apparences de nécessité est une thèse que défendent de nombreux théoriciens des intuitions rationnelles. Cette thèse est mise en difficulté par l'existence d'intuitions rationnelles contingentes, dont nous avons examiné deux types d'exemples. Si ces intuitions rationnelles s'accompagnent d'apparences de nécessité, ces apparences sont trompeuses. Si l'on nie qu'elles s'accompagnent d'apparences de nécessité, alors on reconnaît que (M) est fausse.

Deux grandes options sont alors envisageables pour résoudre la difficulté. Une première voie consiste pour le théoricien des intuitions rationnelles à avaler la couleuvre et à y voir des illusions modales persistantes, ce qu'autorise une conception faillibiliste des intuitions rationnelles. Une seconde voie consiste à reconsidérer la phénoménologie de ces intuitions : ce qui y est interprété comme des apparences de nécessité n'est en réalité que le reflet que la vérité fixe de leur continu, et la manifestation de leur caractère *a priori*. Les cas qui étaient problématiques pour (M) ne le sont plus pour la thèse (F) selon laquelle les apparences qui accompagnent les intuitions rationnelles ne sont que des apparences de fixité. Cette seconde voie permet d'éviter de traiter inutilement certaines intuitions comme illusoirs et de rendre pleinement compte de la diversité des vérités *a priori* et des intuitions suscitées par les expériences de pensée philosophiques. Il nous paraît ainsi judicieux, pour quiconque s'embarquerait dans le projet de construire une théorie générale des intuitions rationnelles, de résister à la tentation de traiter en général les intuitions rationnelles comme des intuitions modales²⁶.

Bibliographie

- Bealer, George. « Intuition and the Autonomy of Philosophy », in DePaul, Michael et Ramsey, William, dir., *Rethinking Intuition*, Lanham, Rowan & Littlefield, 1998, p. 201-239.
- Bealer, George. « Modal Epistemology and the Rationalist Renaissance », in Gendler, Tamar et Hawthorne, John, dir., *Conceivability and Possibility*, New York, Oxford University Press, 2002, p. 71-125.
- Bealer, George. « The Origins of Modal Error », *Dialectica*, vol. 58, n° 1, 2004, p. 11-42.

26. Je tiens à remercier Jens-Christian Bjerring, Karen Brøcker, Anna Daria Drozdowicz, Matthias Rasmussen, Mélanie Rosen et Samuel Schindler pour leurs commentaires sur une version antérieure de ce texte.

- BonJour, Laurence. *In Defense of pure reason*, Cambridge, Cambridge University Press, 1998.
- Chandler, Hugh. «Plantinga on the Contingently Possible», *Analysis*, 36, n° 2, 1976, p. 106-109.
- Chudnoff, Elijah. *Intuition*, Oxford, Oxford University Press, 2013.
- Davies, Martin et Humberstone, Lloyd, «Two Notions of Necessity», *Philosophical Studies*, vol. 38, n° 1, 1980, p. 1-30.
- Evans, Gareth, «Reference and Contingency», *The Monist*, vol. 62, n° 2, 1979, p. 178-213.
- Fine, Kit. «The Varieties of Necessity», T. Gendler, J. Hawthorne, *Conceivability and Possibility*, New York, Oxford University Press, 2002, p. 253-281.
- Gettier, Edmund. «Is Justified True Belief Knowledge?», *Analysis*, vol. 23, n° 6, p. 121-123.
- Hanson, William. «Actuality, Necessity and Logical Truth», *Philosophical Studies*, 130, 2006, p. 437-459.
- Hawthorne, John. «Deeply Contingent A Priori Knowledge», *Philosophy and Phenomenological Research*, vol. LXV, n° 2, 2002.
- Huemer, Michael. *Skepticism and the Veil of Perception*, Lanham, Rowan & Littlefield, 2001.
- Kaplan, David. «Demonstratives», J. Almog, J. Perry, H. Wettstein (dir.), *Themes from Kaplan*, New York, Oxford University Press, p. 481-563.
- Mach, Ernst. *La mécanique*, traduit de l'allemand par Émile Bertrand, Paris, Hermann, 1904.
- Nelson, Michael et Zalta, Edward, «A Defense of Contingent Logical Truths», *Philosophical Studies*, 157, 2012, p. 153-162.
- Peacocke, Christopher. «Explaining the A Priori: The Programme of Moderate Rationalism», in Boghossian, Paul and Peacocke, Christopher, dir., *News Essays on the A priori*, Oxford, Clarendon Press, 2000, p. 255-285.
- Plantinga, Alvin. *Warrant and Proper Function*, New York, Oxford University Press, 1993.
- Pust, Joel. *Intuition as evidence*, London & New York, Routledge, 2016.
- Salmon, Nathan. «Modal Paradox: Parts and Counterparts, Points and Counterpoints», *Midwest Studies in Philosophy*, XI, 1986, p. 75-120.
- Salmon, Nathan. «Impossible Worlds», *Analysis*, 44, n° 3, 1984, p. 114-117.
- Salmon, Nathan. «The Logic of What Might Have Been», *The Philosophical Review*, vol. 98, n° 1, 1989, p. 3-34.
- Sosa, Ernest. «Minimal Intuition», in DePaul, Michael et Ramsey, William, dir., *Rethinking Intuition*, Lanham, Rowan & Littlefield, 1998, p. 256-269.
- Sosa, Ernest. «Rational Intuition», *Philosophical Studies*, 81, 1996, p. 151-162.
- Sosa, Ernest. «Intuition», in *A Virtue Epistemology*, Oxford, Clarendon Press, 2007, p. 44-69.
- Turri, John. «Contingent A Priori Knowledge», *Philosophy and Phenomenological Research*, Vol. LXXXIII n° 2, 2011, p. 327-344.
- Williamson, Timothy. «The Contingent A Priori: Has It Anything to Do with Indexicals», *Analysis*, 46, n° 3, 1986, p. 113-117.
- Williamson, Timothy. *The Philosophy of Philosophy*, Londres, Blackwell, 2007.
- Zalta, Edward. «Logical and Analytical Truths that Are not Necessary», *The Journal of Philosophy*, vol. 85, n° 2, 1988, p. 57-74.

Intuition et lois logiques

PATRICE PHILIE

Nature, rôle et importance des intuitions

Volume 44, numéro 1, printemps 2017

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/1040328ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/1040328ar>

[Aller au sommaire du numéro](#)

Éditeur(s)

Société de philosophie du Québec

ISSN

0316-2923 (imprimé)

1492-1391 (numérique)

[Découvrir la revue](#)

Citer cet article

PHILIE, P. (2017). Intuition et lois logiques. *Philosophiques*, 44 (1), 73–83.
<https://doi.org/10.7202/1040328ar>

Résumé de l'article

Cet article a pour objectif d'examiner le rôle des intuitions dans le cadre du problème de la justification des lois logiques de base. Une revue des différentes conceptions de l'intuition permet de mettre les choses en place et d'identifier la conception qui convient le mieux au problème — c'est une conception *modale* qui sera retenue. Je soumettrai ensuite cette conception à un examen critique, lequel se fera en deux temps. D'une part, il s'agira de montrer la difficulté d'en arriver à une formulation plausible de la conception modale. Je soulèverai d'autre part certains problèmes qui surgissent, même si l'on fait le pari que la question de la formulation peut être résolue. En définitive, je soutiens que, lorsqu'il s'agit d'utiliser les intuitions comme fondement de la connaissance des lois logiques de base, nous devons adopter une conception modale, laquelle n'est pas en mesure de remplir son rôle. Le recours aux intuitions est donc voué à l'échec en épistémologie de la logique.

Intuition et lois logiques

PATRICE PHILIE

Université d'Ottawa

RÉSUMÉ. — Cet article a pour objectif d'examiner le rôle des intuitions dans le cadre du problème de la justification des lois logiques de base. Une revue des différentes conceptions de l'intuition permet de mettre les choses en place et d'identifier la conception qui convient le mieux au problème — c'est une conception *modale* qui sera retenue. Je soumettrai ensuite cette conception à un examen critique, lequel se fera en deux temps. D'une part, il s'agira de montrer la difficulté d'en arriver à une formulation plausible de la conception modale. Je soulèverai d'autre part certains problèmes qui surgissent, même si l'on fait le pari que la question de la formulation peut être résolue. En définitive, je soutiens que, lorsqu'il s'agit d'utiliser les intuitions comme fondement de la connaissance des lois logiques de base, nous devons adopter une conception modale, laquelle n'est pas en mesure de remplir son rôle. Le recours aux intuitions est donc voué à l'échec en épistémologie de la logique.

ABSTRACT. — This article examines the role of intuitions as they pertain to the problem of the justification of basic logical laws. To begin with, a review of the various conceptions of the nature of intuitions is made in order to set things up and to identify the conception that is most appropriate to the problem at hand — it will be shown that a *modal* conception is required. I will then examine this conception and submit it to a two-pronged criticism. Firstly, I will raise important difficulties when it comes to formulate a plausible account of the modal conception. Secondly, I will attempt to establish that even if the formulation problem were to be overcome, there is still a whole battery of difficulties facing the modal conception. In sum, I hold that when it comes to using intuitions as the foundation of our knowledge of basic logical laws, we have no choice but to embrace a modal conception — and the latter is unable to deliver its promises. Hence, the appeal to intuitions is bound to fail in the epistemology of logic.

Cet article a pour objectif d'examiner le rôle des intuitions dans le cadre du problème de la justification des lois logiques de base. Je vais procéder comme suit. En premier lieu, j'examinerai le problème que l'intuition permettrait de résoudre, soit celui portant sur notre connaissance de la validité des lois logiques de base. Je discuterai ensuite brièvement la façon dont l'intuition pourrait être en mesure de régler ce problème central en épistémologie de la logique. Puis, je proposerai une revue des différentes conceptions de l'intuition afin d'identifier celle qui convient le mieux au problème — c'est une conception *modale* qui sera retenue. Je soumettrai finalement cette conception à un examen critique, lequel se fera en deux temps. D'une part, il s'agira de montrer la difficulté d'en arriver à une formulation plausible de la conception modale. Je soulèverai d'autre part certains problèmes qui surgissent, même si l'on fait le pari que la question de la formulation peut être résolue. En définitive, je soutiens que, lorsqu'il s'agit d'utiliser les intuitions

comme fondement de la connaissance des lois logiques de base, nous devons adopter une conception modale, laquelle n'est pas en mesure de remplir son rôle. Le recours aux intuitions est donc voué à l'échec en épistémologie de la logique.

1. Le problème de la justification des lois logiques de base

Les lois logiques de base — pour les besoins de la cause, nous prendrons pour exemple la loi du *modus ponens* — sont utilisées, au moins de façon implicite, à tout instant. Aussi sommes-nous certains de la validité de ces règles. Elles ne font pas de doute. Par exemple, la forme générale suivante nous semble extrêmement bien établie :

$$C \rightarrow P$$

$$C$$

$$\therefore P$$

Elle est si solidement fondée qu'il paraît pratiquement impossible que le *modus ponens* ne soit pas une forme valide d'inférence. À vrai dire, il est tentant de penser que notre croyance en la validité du *modus ponens* est l'une des plus justifiées qui soit. Je peux concevoir que je ne suis pas dans mon bureau présentement, qu'il s'agisse d'un rêve ou du fantasme d'un génie démoniaque. Mais je ne peux pas concevoir, du moins à première vue¹, que le *modus ponens* n'est pas valide.

Mais comment savons-nous que le *modus ponens* est justifié ? Quelle est la source de notre confiance absolue en cette loi logique ? En d'autres mots, qu'est-ce qui justifie notre confiance en la validité des lois logiques de base ? Depuis une vingtaine d'années, plusieurs options ont été offertes sur le marché philosophique. Selon l'externalisme, la justification du *modus ponens* repose sur sa « fiabilité ». L'approche basée sur l'analyticité soutient que c'est notre compréhension des constantes logiques qui est à la source de la justification des lois logiques². Certains affirment que le fait que les lois logiques de base rendent possible tout discours rationnel est suffisant pour expliquer leur justification — c'est l'approche basée sur l'*entitlement*³. Or tout indique qu'aucune de ces approches ne fonctionne. Ce constat est formulé non seulement par un sceptique endurci comme

1. McGee (1985) croit qu'il existe des contre-exemples au *modus ponens*.

2. Boghossian est le principal instigateur de cette approche, notamment dans son article « Analyticity » (1997).

3. Crispin Wright (2004, 2004a) jongle avec cette conception.

Horwich⁴, mais aussi par Boghossian, le plus grand défenseur de l'approche basée sur l'analyticité⁵.

Dans un tel contexte, à moins de rendre les armes et d'adopter le défaitisme de Horwich, il devient tentant de faire appel à une vieille alliée des lois logiques de base : l'intuition.

2. Le rôle des intuitions

L'appel aux intuitions promet de régler une fois pour toutes le problème central en épistémologie de la logique, celui de la source de la confiance inébranlable que nous manifestons envers les lois logiques de base. L'idée est que nous sommes justifiés de croire en la validité universelle du *modus ponens*, car cette validité provient d'une intuition la concernant. Nous posséderions ainsi une intuition que le *modus ponens* est valide — « valide » signifiant ici quelque chose comme « nécessairement vrai » ou « applicable universellement dans toutes les régions du discours ». Fait important, il ne s'agit pas ici seulement d'affirmer l'existence d'une telle intuition — il faut aussi, et surtout, montrer que cette intuition de validité est capable de constituer, à elle seule, la justification du *modus ponens*. En effet, avoir une intuition et le rôle justificatif d'une telle intuition sont deux choses potentiellement indépendantes.

Un parallèle avec la perception peut être utile afin de mettre en lumière le rôle justificatif des intuitions — quoique je croie qu'il est hasardeux de pousser l'analogie trop loin. Ma perception qu'il y a un lapin dans la pièce sert de justification plausible et adéquate à ma croyance qu'il y a un lapin dans la pièce. La source de ma croyance est ainsi ma perception. Je pourrais en arriver à croire cela d'une autre façon, mais la source perceptuelle est acceptable et souvent décisive. De la même façon, le rôle de l'intuition serait de fournir une source probante de la justification concernant les lois logiques. Cependant, et contrairement à la perception, l'intuition doit ici être *la* source de la justification. En effet, l'appel à l'intuition est attrayant parce qu'elle promet de nous révéler en quoi consiste la confiance que nous accordons aux lois logiques. Les autres approches ont échoué — elles sont incapables d'identifier ce qui fait que nous sommes justifiés de croire en la validité des lois logiques. L'intuition porte la promesse d'accomplir cela, c'est-à-dire de solidifier les fondements de la logique de deux façons : 1) en localisant la source de notre confiance dans l'intuition, et 2) en nous convaincant que cette source est assez solide pour former le fondement justificatif.

4. Il écrit dans « Ungrounded Reason » : « [...] [T]he most fundamental fact of epistemic normativity might very well be that a certain longish and diverse list of belief-forming procedures itemizes the rational ones. It would be entirely unsurprising, in other words, if the correctness of what we ordinarily regard as basic epistemic norms simply could not be explained. »

5. Voir Boghossian (2008, p. 499-500).

3. La nature de l'intuition requise

Quelle conception de l'intuition permettrait de remplir ce mandat ? Étant donné qu'il s'agit de justifier les lois logiques de base, il est tentant de regarder du côté de la philosophie des mathématiques. L'appel aux intuitions fait souvent surface dans ce domaine, car les mathématiciens sont eux aussi aux prises avec le problème de notre accès à des vérités « abstraites » et « universelles ». Qu'est-ce qui justifie notre confiance inébranlable en des principes de base de l'arithmétique, et en certains de ses énoncés comme « $2 + 2 = 4$ » ? Déjà, Euclide soutenait que les axiomes de la géométrie sont « évidents » et que cette évidence est ce qui fonde notre confiance en eux. Plus près de nous, Gödel a écrit :

But, despite their remoteness from sense-experience, we do have something like a perception of the objects of set theory, as is seen from the fact that the axioms force themselves upon us as being true. I don't see any reason why we should have less confidence in this kind of perception, i.e. in mathematical intuition, than in sense-perception⁶.

L'idée de base est simple : nous percevons « intellectuellement », grâce à une faculté d'intuition mathématique, les objets de la théorie des ensembles, de la même façon que nous percevons les objets du monde extérieur grâce à la perception sensorielle. Je n'ai pas le temps d'analyser cette conception en détail ; retenons toutefois ceci : Gödel est un réaliste en mathématiques, et ainsi, pour lui, il est naturel de suggérer l'analogie entre l'intuition mathématique et la perception sensorielle.

Je ne crois pas que, telle qu'elle a été imaginée par Gödel pour la théorie des ensembles, cette conception soit prometteuse en ce qui concerne notre accès aux lois logiques de base. Rappelez-vous que l'intuition requise est celle qui nous permettrait d'affirmer que la loi logique du *modus ponens* est *valide*. En un sens très clair, ce qu'il faut ici, ce n'est pas une quelconque perception d'objets (logiques ou autres), mais bien une intuition de « validité universelle ». Imaginez en effet — même si l'idée est bizarre — que je « perçoive » le *modus ponens* en tant qu'objet logique. Cela ne nous avancerait pas pour autant, car ce n'est pas le *modus ponens* que je dois « voir », mais bien plutôt sa validité. Et percevoir — intellectuellement ou autrement — de la validité en tant qu'objet ou fait ne me semble pas être une notion compréhensible (du moins à première vue).

Cependant, l'idée que les axiomes s'imposent à nous (*force themselves upon us*) porte en elle les germes d'une approche plus modeste, ontologiquement parlant, et qui me paraît ainsi préférable. Cependant, ça ne reste qu'une métaphore qu'il faut développer. Devrait-on dire, avec Bealer, que les lois logiques sont valides en vertu du fait qu'elles nous apparaissent à première vue comme étant valides ? Notons ici la différence avec Gödel : nous

6. Gödel (1983, p. 483-484).

contemplons une conception selon laquelle ce serait la validité qui serait « perçue », et non pas un quelconque « objet logique ». Voici la caractérisation de Bealer :

When you have an intuition that A, it seems to you that A. Here 'seems' is understood, not in its use as a cautionary or 'hedging' term, but in its use as a term for a genuine kind of conscious episode⁷.

Il s'agit d'un point de départ intéressant, et d'une bonne explication de ce que Gödel avait en tête avec sa métaphore. En outre, l'approche de Bealer permet d'inclure la validité comme étant l'objet de l'intuition. Nous serions ainsi justifiés de croire en la validité du *modus ponens*, car nous « verrions » que la loi est valide : elle nous apparaîtrait — intellectuellement — comme étant valide.

Or, telle quelle, cette caractérisation de l'intuition manque de précision. Bien des choses s'imposent à notre intellect de la même façon. Trop de propositions fausses correspondent à cette notion. Certes, l'intuition doit être « faillible », mais dans le cas du *modus ponens*, nous avons vraiment besoin d'un fondement aussi solide que possible. Que le *modus ponens* m'apparaisse comme étant valide, en soi, ne revient pas à asseoir sa validité sur un roc inébranlable. Cette conception de l'intuition met sur un pied d'égalité les lois logiques de base, les énoncés arithmétiques simples, les énoncés analytiques, certains énoncés qui apparaissent vrais mais ne le sont pas, et ainsi de suite. J'aurai l'occasion d'y revenir plus loin.

Heureusement, Bealer fournit ailleurs une précision sur sa conception de l'intuition :

You suddenly 'just see' it. It presents itself as how things must be. Of course, this kind of seeming is intellectual, not sensory or introspective. For example, suppose it seems to you that, if P or Q, then it is not the case that both not P and not Q. When this occurs, it is a purely intellectual episode; not a sensation or a reflection⁸.

Le passage que je retiens est le suivant : « *it presents itself as how things must be*⁹ ». L'auteur fait ici référence aux modalités. L'intuition dont Bealer parle est celle où les choses se présentent comme étant *nécessairement* le cas, et c'est exactement ce qui est requis dans le cadre du problème tel que je l'ai défini. On ne parle plus simplement ici du *modus ponens* qui me semblerait valide ; on parle d'une intuition qui, *en tant qu'épisode intellectuel*, présente le *modus ponens* comme étant une loi logique nécessaire. En d'autres termes, l'intuition est ici comprise comme un accès à des vérités *a priori* et nécessaires. Cela ne revient pas à concevoir l'intuition simplement comme un accès à des propositions qui nous « semblent » être valides.

7. Bealer (1996, p. 123).

8. Bealer (1992, p. 101-102).

9. C'est moi qui souligne.

J'en conclus que la conception de l'intuition requise doit être irréductiblement *modale*. Cela, de mon point de vue, est malheureux : j'aurais préféré une conception plus modeste de l'intuition. Mais le problème tel que défini plus tôt nous contraint à une conception plus riche, plus robuste de l'intuition. À tout le moins, nous avons évité le recours à une conception de l'intuition construite par analogie avec la perception d'objets, de même que le piège consistant à faire de l'intuition une « faculté » mystérieuse. En effet, l'intuition telle que définie ici correspond à un phénomène familier. Il est indéniable que le schéma

$$C \rightarrow P$$

$$C$$

$$\therefore P$$

nous semble, après considération, nécessairement vrai, valide. Bealer n'est pas en train de nous imposer une conception fantasque dans laquelle nous ne pouvons nous reconnaître. Cela est une vertu dans le cadre de ma recherche d'une version minimaliste de l'intuition. Cependant, comme nous allons le voir, la conception modale de l'intuition n'est pas en mesure de remplir son mandat en ce qui a trait aux lois logiques de base.

4. Interpréter la conception modale : un dilemme

Voici donc la caractérisation de l'intuition que nous allons examiner :

Déf 1 : *S* possède l'intuition que $p \equiv$ il apparaît intellectuellement à *S* que *p* est nécessaire.

D'entrée de jeu, il y a un problème. En effet, deux interprétations de cela sont possibles :

Inst 1 : *S* possède l'intuition que $((p \rightarrow q) \& p) \rightarrow q \equiv$ il apparaît intellectuellement à *S* que « $((p \rightarrow q) \& p) \rightarrow q$ » est nécessaire

ou alors :

Inst 2 : *S* possède l'intuition que $((p \rightarrow q) \& p) \rightarrow q$ est valide $\equiv$ il apparaît intellectuellement à *S* que « $((p \rightarrow q) \& p) \rightarrow q$ est valide » est nécessaire.

En d'autres mots, l'intuition porte-t-elle sur le schéma ou sur la validité du schéma ? L'on se heurte à un dilemme ici. Je tenterai de montrer que **Inst 1** semble plus plausible, mais que lorsque nous l'examinons de plus près un glissement s'opère, et nous devons modifier **Inst 1** de telle façon qu'il devienne **Inst 2**. Or **Inst 2** est clairement inacceptable. L'objectif à ce stade est de montrer qu'il sera difficile — peut-être même impossible — de circonscrire une conception de l'intuition qui permettrait d'expliquer adéquatement la source de notre confiance inébranlable dans les lois logiques de base. La deuxième partie de l'argument consistera à montrer que, même si nous devions parvenir à résoudre ce problème, il

demeure que toute approche modale fait face à des difficultés d'un autre ordre.

Examinons donc **Inst 1**. Notons pour commencer que **Inst 1** présuppose que le locuteur croit que le *modus ponens* est « vrai ». Cela étant, est-il cohérent d'attribuer à *S* la croyance que « $((p \rightarrow q) \& p) \rightarrow q$ » est vrai » sans lui attribuer la croyance que ce même énoncé est valide ? Puisqu'il s'agit d'un *schéma*, il est plausible de penser que croire que le schéma est « vrai » revient ipso facto à croire qu'il est *valide*. Ce qui est requis par la problématique, comme je l'ai souligné plus haut, c'est l'intuition que le schéma est valide — la vérité d'un schéma consiste en sa validité, en sa généralité, dans le fait qu'il soit applicable *partout*. Ici, nous voyons que les lois logiques diffèrent de façon importante de nos autres intuitions intellectuelles : tandis que les autres énoncés (mathématiques, analytiques, géométriques) ont un caractère *particulier*, les énoncés de la logique sont *généraux* et, en tant que tels, contiennent en eux-mêmes la notion de nécessité à travers la notion de validité. Cela est dû au fait que les énoncés de la logique sont des *schémas*. En effet, il est naturel de dire que nous avons l'intuition que « $2 + 2 = 4$ », tout simplement, sans clause modale (en tant que tel, « $2 + 2 = 4$ » n'est pas un schéma). Il est tout aussi naturel d'affirmer que nous avons l'intuition que le chemin le plus court entre deux points est une droite, sans y ajouter une modalité¹⁰. C'est cela, l'intuition que nous avons à propos de ces énoncés. Dans le cas des lois logiques, l'intuition est que la loi logique, exemplifiée par un schéma, est valide, et cela implique la notion de nécessité.

Si ce qui précède est correct, pour être plausible, **Inst 1** devrait inclure dans son antécédent que *S* possède l'intuition que le *modus ponens* est *valide*. Cependant, cette modification de **Inst 1** la transforme en **Inst 2**. Pour cette raison, je ne crois pas que cette instanciation de Déf 1 convienne. Si cela est correct, nous devons donc nous tourner vers **Inst 2**, dont l'antécédent affirme que l'intuition porte sur la validité du schéma.

La deuxième instanciation du schéma, **Inst 2**, présente une itération des modalités, ce qui est encombrant et, à première vue, contre-intuitif. Cela revient à dire : « Il me semble que : le *modus ponens* est nécessaire, et cela est nécessaire », un énoncé absurde. Cette pseudo-conception n'éclaire aucunement ce en quoi consiste la confiance inébranlable que nous accordons aux lois logiques. **Inst 2** n'est pas une option sérieuse.

Ainsi, ni **Inst 1** ni **Inst 2** ne sont des instanciations plausibles de Déf 1, qui semble à première vue être la conception de l'intuition la plus prometteuse, dans la mesure où l'intuition requise par notre problème doit être modale : ce que nous voulons, c'est qu'il y ait une intuition selon laquelle le

10. Cela ne signifie pas que les énoncés arithmétiques ne sont pas nécessaires. Cela signifie plutôt que notre intuition les concernant est d'une autre nature : elle ne concerne pas leur nécessité en tant que telle, et encore moins leur validité (il n'est pas naturel de dire que les énoncés arithmétiques sont « valides »).

modus ponens est valide. Nous sommes ramenés à l'idée de Bealer: « *it presents itself as how things must be* ».

Peut-être avons-nous tort d'exiger une conception modale. En effet, le problème central avec Déf 1 vient de ce qu'il contient une modalité dans son conséquent. Il est donc tentant de retourner en arrière et d'examiner plus sérieusement la conception non modale de l'intuition, que l'on peut formuler comme suit:

Déf 2: *S* possède l'intuition que $p \equiv$ il apparaît intellectuellement à *S* que *p*.

Dans le cas du *modus ponens*, où l'on tient pour acquis que croire en sa vérité entraîne du coup la croyance en sa validité, cela donne:

Inst 3: *S* possède l'intuition que $((p \rightarrow q) \& p) \rightarrow q$ est valide $\equiv$ il apparaît intellectuellement à *S* que $((p \rightarrow q) \& p) \rightarrow q$ est valide.

Comme je l'ai déjà mentionné, cette définition de l'intuition est trop généreuse. Beaucoup de choses m'apparaissent comme étant le cas. La condition n'est pas assez forte pour soutenir le fondement du *modus ponens*. En effet, l'intuition qui précède n'est pas plus solide que celle-ci:

Inst 4: *S* possède l'intuition que l'axiome V de Frege est valide $\equiv$ il apparaît intellectuellement à *S* que l'axiome V de Frege est valide.

En somme, ce n'est pas parce qu'un énoncé nous apparaît comme intellectuellement vrai ou valide qu'il *est* vrai ou valide. L'axiome V de Frege — l'axiome de compréhension — mène à une contradiction dans son système; par conséquent, il n'est pas valide tel quel, malgré le fait indéniable qu'à première vue il semble tout à fait valide et même intuitif.

À ce stade de l'argumentation, quelqu'un pourrait objecter que nous avons tort d'exiger des intuitions qu'elles soient infaillibles. Ainsi, l'exemple précédent ne montrerait rien du tout, sinon que, parfois, nos intuitions nous trompent. Cela, en soi, ne serait pas un problème: l'intuition intellectuelle peut nous tromper tout comme le peut la perception visuelle. Cependant, étant donné le statut spécial du *modus ponens*, et étant donné qu'il est l'une des pierres de touche de tout discours rationnel, nous sommes en droit d'exiger une base plus solide en ce qui le concerne. Si la validité du *modus ponens* n'est, ultimement, fondée que sur une impression intellectuelle qui n'est pas reconnue pour sa fiabilité, alors le fondement de tout discours rationnel s'en trouvera affaibli d'autant. Au fond, cette conception de l'intuition est équivalente à la notion d'évidence, qui ne peut fonctionner.

5. Trois autres problèmes

Il semble donc que nous n'ayons pas le choix: pour que la notion d'intuition remplisse son mandat consistant à expliquer notre connaissance de la validité des lois logiques de base, il faut une conception qui inclut la modalité, c'est-à-dire une conception correspondant à Déf 1. Nous sommes ramené au

point de départ, car la discussion précédente de Déf 1, à travers ses deux interprétations, révèle les difficultés peut-être insurmontables auxquelles elle fait face. Malgré tout cela, admettons que nous parvenions à trancher le débat et à choisir entre les deux instanciations de Déf 1. Il demeure nécessaire de soulever quelques questions qui mettent en péril la viabilité de Déf 1, et ce, quelle que soit la façon dont nous l'interprétons.

Premièrement, la conception de l'intuition choisie est, comme nous le savons, modale. Cela peut signifier deux choses, ce qui ouvre encore une fois un dilemme incommode. À savoir : ce genre d'intuition est ce que nous entendons par « intuition » — dans ce cas, l'intuition modale capturerait adéquatement la signification du terme « intuition ». Mais cela est douteux : toute intuition est-elle nécessairement modale, c'est-à-dire nécessairement source de savoir *a priori* ? Est-ce que toute intuition intellectuelle doit être modale ? Je vois mal pourquoi il en serait ainsi. Cela signifie-t-il alors qu'il existe *plusieurs* types d'intuition ? Est-il raisonnable ou même plausible d'en multiplier les sortes ? Plus on multiplie les types d'intuition, plus les opposants au recours à l'intuition seront justifiés de croire que ce recours est *ad hoc* : dès qu'on se trouverait devant une classe d'énoncés pour lesquels l'épistémologie est problématique, on n'aurait qu'à lui attribuer un type d'intuition. Par ailleurs, si l'on se voit forcé de mettre de l'avant *seulement* la conception modale, on tombe aussi sous la suspicion d'un recours *ad hoc* puisque, dans ce cas, seuls les énoncés *a priori* ou analytiques peuvent porter le sceau de l'intuition — auquel cas on est en droit de se demander pourquoi ce privilège leur est réservé.

Deuxièmement, rappelons le rôle que l'intuition est censée jouer ici : elle doit permettre de justifier la validité du *modus ponens*. Admettons que nous avons l'intuition que le *modus ponens* est valide, selon l'une des deux interprétations données ci-dessus. Pourquoi croire, sur cette base, que l'intuition est en mesure de remplir son rôle justificatif ? Qu'est-ce qui, en présence d'une intuition, permet de croire que nous possédons une justification solide pour fonder la façon dont le discours est structuré ? Cette position ne me semble guère plus concluante, ni plus solide, que l'idée externaliste selon laquelle le fait que cette règle fonctionne suffise à justifier notre croyance au *modus ponens*. Certes, le *modus ponens* fonctionne. Il est vrai aussi — admettons-le pour les besoins de la cause — que nous avons l'intuition que le *modus ponens* est valide. Il est vrai de surcroît que le *modus ponens* est implicite dans tout discours rationnel, comme le souligne l'approche basée sur l'*entitlement*. Mais pourquoi dire qu'avoir une intuition est la caractéristique qui permet de justifier sa validité ?

La conception basée sur nos intuitions est conçue sur le même modèle que les autres approches : on monte en épingle *une* caractéristique des lois logiques de base et on s'en sert pour construire une théorie. Ce faisant, on escamote l'importance des autres aspects, ce qui résulte en une conception unidimensionnelle du phénomène étudié. Si l'approche « intuitionniste » est

la bonne, alors la validité du *modus ponens* est uniquement et complètement redevable à l'intuition que nous en avons. Tout reposerait sur le fait que nous savons que cette loi est valide, car nous en avons l'intuition. Sa justification n'aurait rien à voir avec le fait que le *modus ponens* « fonctionne » à tous les coups, ni avec le fait que tout discours rationnel la présuppose. Le *modus ponens* serait justifié parce que nous en avons l'intuition. On résoudrait ainsi un mystère — celui de notre accès à ces lois logiques de base — tout en en faisant apparaître d'autres : si la justification du *modus ponens* est basée uniquement sur notre intuition, comment expliquer le fait que la loi « fonctionne » à tous les coups, et comment expliquer son importance fondamentale pour le discours rationnel ? Cette question, au fond, se réduit au problème du rapport entre le savoir *a priori* et le monde empirique. Voilà le « prix » à payer pour la conception basée sur l'intuition (même si je n'ai pas le loisir de m'étendre sur le sujet dans ces pages) : elle force à ouvrir — en vertu de la nécessité, pour ainsi dire, d'adopter une conception *modale* de l'intuition — la boîte de Pandore de la distinction *a priori*/*a posteriori*, et probablement aussi, par le fait même, celle de la distinction analytique/synthétique. Le bagage théorique commence à être lourd à porter.

Troisièmement, la validité, c'est-à-dire la nécessité de toutes les lois logiques de base, a été discutée de façon intelligible. Pour ne fournir qu'un exemple très connu, Graham Priest a basé sa carrière sur un rejet de la validité universelle de la loi de la non-contradiction. D'autres ont aussi mis en doute la validité du principe du tiers exclu. Le simple fait, je crois, de contester de façon intelligible ces lois logiques de base discrédite l'approche basée sur l'intuition. De fait, lorsque Priest, par exemple, rejette la loi de non-contradiction, il met en doute l'universalité de son application. Il en va de même pour ceux qui rejettent les autres lois logiques de base. L'approche basée sur l'intuition, quelle que soit la définition précise qu'on donne à cette dernière, tente de justifier notre confiance en ces lois logiques en faisant appel au fait qu'elles nous apparaissent intellectuellement comme étant valides, c'est-à-dire nécessaires, applicables dans tous les domaines du discours. Ces lois, intuitivement, nous « frappent » donc comme étant valides. Toutefois, elles ne le sont peut-être pas. Sachant qu'il est à tout le moins *intelligible* de rejeter la validité universelle de ces lois, comment pouvons-nous nous fier sur l'intuition de leur validité pour les justifier ? Notre intuition en est une qui porte sur la validité universelle de ces lois logiques ; elle indique qu'il est *impossible* que ces lois se révèlent fausses dans tel ou tel domaine. Or le rejet des lois logiques de base montre au contraire qu'il est *possible* que ces lois ne s'appliquent pas de façon universelle — détruisant du coup ce dont dépend la plausibilité de l'approche basée sur l'intuition. Pour le dire en d'autres termes, s'il m'apparaît évident que la loi du tiers exclu est valide, cela ne signifie pas qu'elle l'est. C'est pourquoi, en définitive, il n'est pas raisonnable de baser notre justification du tiers exclu sur notre impression — après tout subjective — que cette loi est valide.

Bibliographie

- Bealer, G. "The Incoherence of Empiricism", *Proceedings of the Aristotelian Society, Supplementary Volumes*, Vol. 66, 1992, pp. 99-138.
- . "A Priori Knowledge and the Scope of Philosophy", *Philosophical Studies*, Vol. 81, 1996, pp. 121-142.
- Boghossian, P. "Analyticity", in B. Hale et C. Wright (ed.), *A Companion to the Philosophy of Language*, Oxford, Blackwell, 1997, pp. 331-368.
- . "Epistemic Rules", *The Journal of Philosophy*, Vol. 105, n° 9, 2008, pp. 472-500.
- Gödel, K. "What is Cantor's Continuum Problem? ", in P. Benacerraf & H. Putnam, (ed.), *Philosophy of Mathematics*, second edition, Cambridge, Cambridge University Press, 1983, pp. 470-485.
- Horwich, P. "Ungrounded Reason", *The Journal of Philosophy*, Vol. 105, n° 9, 2008, pp. 453-471.
- McGee, Van. "A Counterexample to Modus Ponens", *The Journal of Philosophy*, Vol. 82, n° 9, 1985, pp. 462-471.
- Wright, C. "Warrant for Nothing (And Foundations for Free?)", *Proceedings of the Aristotelian Society, Supplementary Volume 78*, 2004, pp. 167-212.
- . "Intuition, Entitlement and the Epistemology of Logical Laws", *Dialectica*, Vol. 58, n° 1, 2004a, pp. 155-175.

De l'impossibilité du savoir intuitif conçu comme état purement mental et d'une difficulté que cela soulève pour l'évidentialisme

Jimmy Plourde

Nature, rôle et importance des intuitions

Volume 44, numéro 1, printemps 2017

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/1040329ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/1040329ar>

[Aller au sommaire du numéro](#)

Éditeur(s)

Société de philosophie du Québec

ISSN

0316-2923 (imprimé)

1492-1391 (numérique)

[Découvrir la revue](#)

Citer cet article

Plourde, J. (2017). De l'impossibilité du savoir intuitif conçu comme état purement mental et d'une difficulté que cela soulève pour l'évidentialisme. *Philosophiques*, 44 (1), 85–101. <https://doi.org/10.7202/1040329ar>

Résumé de l'article

Dans cet article, je défends la thèse qu'il ne peut pas y avoir de savoir intuitif sous la forme d'un état purement mental, car, contrairement aux états purement mentaux de connaissance, les intuitions rationnelles n'excluent pas la possibilité de la coexistence de connaissances aux contenus contradictoires. Je soutiens que cela trouve une double justification dans la non-factivité et la non-véridictivité des intuitions, et une explication dans l'idée que les intuitions sont des expériences d'« *intellectual seemings* ». Enfin, je soutiens que ces caractéristiques des intuitions pourraient constituer une difficulté pour la thèse évidentialiste et, par conséquent, pour la conception du savoir intuitif dans le cadre d'une théorie classique réformée de la connaissance.

De l'impossibilité du savoir intuitif conçu comme état purement mental et d'une difficulté que cela soulève pour l'évidentialisme¹

JIMMY PLOURDE

Université du Québec à Trois-Rivières

RÉSUMÉ. – Dans cet article, je défends la thèse qu'il ne peut pas y avoir de savoir intuitif sous la forme d'un état purement mental, car, contrairement aux états purement mentaux de connaissance, les intuitions rationnelles n'excluent pas la possibilité de la coexistence de connaissances aux contenus contradictoires. Je soutiens que cela trouve une double justification dans la non-factivité et la non-véridictivité des intuitions, et une explication dans l'idée que les intuitions sont des expériences d'«*intellectual seemings*». Enfin, je soutiens que ces caractéristiques des intuitions pourraient constituer une difficulté pour la thèse évidentialiste et, par conséquent, pour la conception du savoir intuitif dans le cadre d'une théorie classique réformée de la connaissance.

ABSTRACT. – In this paper I argue that there cannot be intuitive knowledge if knowledge is conceived as a purely mental state. States of knowledge may not consist of rational intuitions because these do not, contrarily to purely mental states of knowledge, rule out the possibility of coexisting states of knowledge with contradictory contents. I defend the view that the justification for this incapacity lies in the non-factivity and the non-veridicity of intuitions. It is also argued that this non-factivity and non-veridicity of intuitions has its roots in the fact that intuitions are experiences of “*intellectual seemings*”. In the end, I consider the possibility that the non-factivity and non-veridicity of intuitions might constitute a problem for the thesis of evidentialism, thereby raising an issue for any conception of intuitive knowledge elaborated within the framework of a modified traditional conception of knowledge.

1. Introduction : le savoir intuitif conçu comme état purement mental

Au cours des vingt dernières années, nombreux sont ceux qui en sont venus à soutenir la thèse selon laquelle nous avons du savoir intuitif (Chudnoff 2013 ; Sosa 1998) ou encore à défendre la thèse plus faible, présupposée par celle-ci, que le savoir intuitif est au moins en principe possible (Bealer, 1998 ; Goldmann et Pust 1998 ; Pust, 2000). En outre, pour plusieurs d'entre eux, le savoir philosophique serait intuitif (Bealer, 1998 ; Cova 2011 ; Goldmann et Pust 1998), d'où l'intérêt de montrer qu'il s'agit à tout le moins d'une

1. Une version préliminaire de ce texte a été présentée au Symposium « Nature, rôle et importance des intuitions en philosophie » qui a eu lieu à l'UQAM et que j'ai eu le plaisir d'organiser avec Guillaume Fréchette dans le cadre du colloque annuel de la Société de philosophie du Québec, le 10 mai 2016. J'aimerais ici remercier Sylviane Charles, Denis Fissette, Guillaume Fréchette, Siegfried Mathelet, Martine Nida-Rümelin, Jean-Claude Simard et les autres participants à cette activité pour leur intérêt et leurs commentaires.

forme possible de savoir. Dans le présent article, je n'aborderai pas cette dernière question mais ne traiterai que de la thèse de la possibilité de principe du savoir intuitif. Afin d'éviter toute confusion possible dans l'examen critique de cette thèse, je parlerai, dans ce cas, d'*intuitivisme* ou de *thèse intuitiviste*, et je réserverai les étiquettes d'*intuitionnisme philosophique* ou de *conception intuitionniste de la philosophie* à celle voulant que le savoir philosophique soit intuitif.

La première difficulté importante à laquelle on est confronté lorsque l'on souhaite procéder à l'examen critique de la thèse intuitiviste réside dans le fait que ses partisans n'entendent pas cette idée de « savoir intuitif » dans le même sens². Cela dit, deux thèses importantes en ce qui concerne la nature des intuitions sont tout de même plus largement répandues.

Selon la première de ces deux thèses, ce que l'on appelle communément « intuition » ne constitue pas forcément une intuition « véritable », c'est-à-dire une intuition qui peut nous procurer du savoir. Seules les intuitions dites *rationnelles* comptent comme véritables. La question de savoir ce que l'on est censé entendre exactement par cette expression n'est toutefois pas simple. Deux éléments sont généralement invoqués pour caractériser une intuition comme rationnelle : la nature de son objet et la nature du processus cognitif par lequel on accède à cet objet. Chudnoff soutient par exemple que les intuitions sont un type d'« *intellectual awareness of abstract objects* », et il affirme également assumer « *that there are abstract objects and that our intuitions are, at least largely, about them* » (Chudnoff, 2013a, p. 360). De même, Bealer soutient, au sujet de ce qu'il appelle les « intuitions rationnelles », que : « *one must not confuse intuition with sense perception. Intuition is an intellectual seeming; sense perception is a sensory seeming (an appearing)* » (Bealer, 1998, p. 208). Ainsi, pour qu'une intuition soit rationnelle, il semble qu'elle doive, à tout le moins, avoir pour objet quelque chose qui ne peut pas être perçu par les sens, un objet abstrait, et que l'on ait, dans les faits, un accès intellectuel, non empirique, à cet objet³.

2. Williamson soutient quant à lui que le problème est plus profond que cela. En fait, au-delà des désaccords exprimés, les philosophes entendraient par « intuition » des choses complètement différentes, et il ne serait pas même possible de ramener ces diverses acceptions en une seule et même conception cohérente et intelligible. C'est ce qui l'amène à soutenir que : « Philosophers might be better off not using the word "intuition" and its cognates. Their main current function is not to answer questions about the nature of the evidence on offer but to fudge them, by appearing to provide answers without really doing so » (Williamson, 2007, p. 220). Je ne tiendrai pas compte ici de cette objection possible à l'idée d'intuition et accorderai à l'intuitiviste qu'il est à tout le moins en principe possible que cette notion ait un sens déterminé et qu'il y ait quelque chose qui y corresponde.

3. C'est la raison pour laquelle le savoir intuitif est réputé a priori. Le fait qu'il s'agisse de savoir a priori au sujet des objets abstraits est également ce qui en fait une source de connaissance si séduisante pour la philosophie. Grâce à ce type d'intuition, on peut espérer connaître les concepts, les faits modaux, des vérités normatives, etc. En fait, il y a là un éventuel accès épistémique à tout ce qui semble devoir nous échapper en philosophie lorsqu'on adopte une

L'autre thèse sur laquelle plusieurs intuitivistes s'entendent est celle du caractère *sui generis* des intuitions : les intuitions constituent un type particulier à part entière d'états mentaux. En effet, contrairement à ce que l'on a souvent avancé par le passé, de nombreux intuitivistes soutiennent qu'il n'est pas possible de réduire les intuitions à quelque autre état mental que ce soit, pas même à des jugements, des croyances ou des inclinations à croire ou à juger que *p* (Bealer 1998 ; Chudnoff 2013 ; Goldmann 2007 ; Pust 2000). Les intuitions constituent plutôt selon eux un type particulier d'attitudes propositionnelles que certains caractérisent comme des expériences d'« *intellectual seeming* » (Bealer 1998 ; Chudnoff 2013 ; Sosa 2007)⁴. Ainsi, de ce point de vue, on dit d'un certain sujet *S* qu'il a une intuition que *p* ou qu'il intuitionne que *p*, l'intuition étant un état mental *sui generis* qui n'est pas le résultat d'un processus empirique, et *p* étant une proposition qui porte sur des objets abstraits.

Par ailleurs, les intuitivistes ont surtout cherché à montrer que le savoir intuitif est possible dans le cadre d'une conception classique réformée de la connaissance. Autrement dit, ils admettent ou présupposent qu'une connaissance est une croyance vraie et justifiée, plus quelque autre condition à déterminer qui permette d'apporter une réponse aux contre-exemples de Gettier. L'intuition est alors appelée à jouer le rôle justificatif, et le savoir intuitif, lui, est conçu comme « *a belief that amounts to knowledge because it is based on an intuition* » (Chudnoff 2013a, p. 360). Les intuitivistes contemporains ont même plutôt tendance à comprendre ce rôle justificatif en un sens fort : le savoir intuitif est la croyance vraie et justifiée qui n'a pour justification *que* l'intuition⁵. Pour Bealer, l'intuition peut à elle seule fournir une justification suffisamment forte pour constituer une preuve ou une « évi-

perspective naturaliste. C'est d'ailleurs ce qui rend l'intuition rationnelle d'emblée suspecte pour les naturalistes. Enfin, certains défenseurs de l'intuition ne sont pas d'accord avec la thèse selon laquelle les intuitions rationnelles auraient pour objet ce qui est abstrait (Goldmann, 2007). Cela dit, l'idée que l'intuition est une sorte de faculté d'« *intellectual seeming* », envers du conceptuel ou de l'abstrait, a la cote, et c'est sur l'examen de cette conception que portera ma réflexion.

4. En faveur de la thèse selon laquelle il y aurait aussi des intuitions qui ne seraient pas des attitudes propositionnelles, voir l'article de Guillaume Fréchette dans ce numéro.

5. La position de Chudnoff est plus nuancée que cela. Elle tient pour l'essentiel dans le fait que l'on devrait adopter une forme de « *phenomenal dogmatist view of intuitive justification* : (DIJR) If it basically intuitively seems to you that *p*, then you thereby have some prima facie justification for believing that *p*.

(*PhenomenalismI*) If your intuition experience representing that *p* justifies you in believing that *p* it does so because it has a certain phenomenal character.

(*PresentationalismI*) If your intuition experience representing that *p* justifies you in believing that *p*, then it does so because it has presentational phenomenology with respect to *p* » (Chudnoff 2013, p. 94). Comme l'exposition de la position de Chudnoff m'éloignerait trop de mon propos, je me contenterai de souligner ici que, du point de vue de son dogmatisme phénoménal, seule l'intuition est requise pour avoir du savoir intuitif, et les seules propriétés phénoménales de l'intuition suffisent à en faire une justification.

dence » (*evidence*) de la croyance qu'elle justifie. Il parle de l'intuition comme une source d'évidence de base (*basic source of evidence*) par opposition à une source dérivée qui s'appuie sur d'autres sources et comme présentant un « *primary evidential weight* » (Bealer, 1998, p. 205). Cette idée que l'intuition constitue une justification suffisamment forte pour faire d'une croyance vraie une connaissance est la thèse dite de l'évidentialisme. C'est une composante centrale de la conception classique de la connaissance des intuitivistes.

Cela dit, il est tout à fait possible d'adhérer à la thèse de la possibilité de principe du savoir intuitif et aux caractères rationnel et *sui generis* des intuitions sans concevoir la connaissance intuitive dans les termes de la conception classique de la connaissance. Tous les intuitivistes ne l'ont d'ailleurs pas conçue ainsi. Sosa, par exemple, conçoit le savoir intuitif comme une vertu épistémique et, par conséquent, soutient que l'intuition est une faculté ou habileté à saisir la vérité que l'on peut avoir plus ou moins bien développée (Sosa 2007). Le cadre de la conception classique de la connaissance n'est donc pas la seule option possible pour défendre la possibilité de principe du savoir intuitif.

Parmi les autres options possibles intéressantes, il y en a une qui n'a pas sérieusement été explorée à ce jour et qui semble pourtant naturelle pour quelqu'un qui soutient que les intuitions sont des états mentaux *sui generis*. Il s'agit de l'idée que les intuitions *elles-mêmes* sont du savoir. Autrement dit, il s'agit de la thèse selon laquelle les intuitions pourraient être une forme particulière d'états purement mentaux de connaissance tels que définis dans une théorie du savoir du type de celle de Williamson⁶. Le présent article sera consacré à l'examen de cette thèse. À son encontre, j'élaborerai un raisonnement qui démontre que, étant donné la nature des intuitions, il ne peut pas y avoir de savoir intuitif dans le cadre d'une telle théorie (2). Je me pencherai ensuite sur les raisons qui sous-tendent les prémisses du raisonnement (3-6). Enfin, j'examinerai la question de savoir si les problèmes relevés à l'encontre de cette thèse ne pourraient pas également constituer des obstacles à la thèse évidentialiste (7).

2. L'argument de l'impossibilité de la coexistence de connaissances aux contenus contradictoires

Les réactions critiques à l'encontre de l'intuitivisme ont été nombreuses et importantes. Elles proviennent surtout des philosophes attachés au naturalisme, ainsi que des cognitivistes et philosophes expérimentaux associés au programme négatif de la philosophie expérimentale⁷. Elles s'appuient généralement sur la non-fiabilité intrinsèque de l'intuition telle qu'elle aurait été

6. Cf. Williamson, 2000.

7. Cummins, 1998; Kornblith, 1998 et 2007; Stich, 1998; Weynberg, 2007.

démontrée empiriquement dans des études de psychologie sur la question, et elles ont surtout visé l'évidentialisme⁸.

La réplique des intuitivistes, confrontés à de tels arguments, a consisté à concéder, dans un premier temps, que l'intuition n'est pas infaillible. C'est une position qui était déjà celle de Bealer à la fin des années 90 :

Many philosophers enjoy the pastime of "intuition bashing", and in support of it they are fond of invoking the empirical findings of cognitive psychologists. Although these studies evidently bear on "intuition" in a less discriminating use of the term (e.g. as a term of uncritical belief), they tell us little about intuition in the relevant sense. When empirical cognitive psychology turns its attention to intuition in this sense, it will be no surprise if it should reveal that a subject's intuitions can be fallible locally. From the paradoxes, we already knew that they were. Nor will it be a great surprise if more sustained empirical studies should uncover evidence that a subject's intuitions can be fallible in a more holistic way. Countless works taken from the history of logic, mathematics, and philosophy already give some indication that this might be so (Bealer, 1998, p. 202).

Puis, dans un deuxième temps, ils ont soutenu qu'elle est tout de même suffisamment fiable pour qu'on puisse défendre une conception défaisable du savoir intuitif, tout comme c'est le cas avec la perception (Chudnoff 2011, 2013 ; Sosa 2007). Enfin, en réponse à ceux qui seraient tentés de soutenir que cette fiabilité non absolue des intuitions n'est pas suffisante pour que l'intuition puisse constituer une justification de quelque croyance que ce soit — et ce, même si on admet que le savoir est défaisable —, les intuitivistes ont souvent répliqué, comme Foley, que leurs arguments en faveur de cette dernière thèse sont trop forts et ont pour effet de disqualifier toute forme de savoir défaisable : « *Many of the objections against intuitions in philosophy and other kinds of theoretical reasoning are not objections against intuitions per se but rather objections that, when valid, apply equally to other sorts of intellectual judgments* » (Foley, 1998, p. 245)⁹.

L'argument que je veux défendre dans cette section tient compte de cette position. Il ne vise pas simplement à remettre en cause la fiabilité des intuitions pour questionner l'évidentialisme et n'aboutit pas à écarter la perception et les autres sources de connaissance défaisable. En fait, l'argument proposé ici est plus fort puisqu'il avance que le savoir intuitif n'est pas, par

8. On trouve également dans la littérature un bon nombre d'arguments à l'encontre de la thèse selon laquelle les intuitions ont un rôle justificatif en philosophie. Ces derniers sont toutefois méthodologiques et non épistémologiques, en ce sens qu'il ne s'agit pas de montrer que les intuitions ne peuvent pas constituer une bonne justification ou une évidence pour quelque croyance que ce soit, mais plutôt qu'elles ne jouent pas ce rôle en philosophie. De ce point de vue, ce sont des arguments qui sont dirigés contre l'intuitionnisme philosophique et non contre l'intuitivisme. À ce sujet, cf. Cappelen, 2012 ; Deutsch, 2015 ; Earlenbaugh et Molyneux, 2009 ; Williamson, 2000.

9. Pour un argument similaire, cf. Sosa, 1998.

nature, possible si le savoir est conçu comme un état purement mental, et ce, parce que les intuitions entendues au sens d'intuitions rationnelles ne possèdent pas une caractéristique essentielle des états mentaux de connaissance¹⁰. En effet, elles n'excluent pas la possibilité de coexistence de connaissances aux contenus contradictoires. L'argument en question se présente sous la forme du raisonnement suivant :

- P₁ *Intuitionner que p* est une forme déterminée de *savoir que p*.
 P₂ Si *intuitionner que p* est une forme déterminée de *savoir que p*, alors tout ce qui est vrai de toute forme déterminée de *savoir que p* est vrai d'*intuitionner que p*.
 P₃ Si *S* sait que *p*, alors il n'est pas possible pour *S* de savoir que $\sim p$.
 P₄ Si *S* intuitionne que *p*, alors il n'est pas possible pour *S* d'intuitionner que $\sim p$.
 P₅ Il est possible pour *S* d'intuitionner que *p* et d'intuitionner que $\sim p$.
 C Donc *intuitionner que p* ne peut pas être une forme déterminée de *savoir que p*.

Dans ce raisonnement, P₁ et P₂ ne sont pas sujettes à controverses. P₁ pose l'hypothèse selon laquelle *intuitionner que p* est une forme déterminée de savoir entendu au sens d'état purement mental. Il ne s'agit pas ici de soutenir que cela est vrai, mais seulement de le proposer sous forme d'hypothèse afin de l'examiner comme une lecture possible de la thèse intuitiviste. Quant à P₂, c'est une simple conséquence déductive de l'hypothèse : si *intuitionner que p* est une forme déterminée de savoir entendu au sens d'état purement mental, alors ce qui est une propriété de tout état mental de connaissance devra être une propriété d'*intuitionner que p*. On peut éventuellement être en désaccord sur ce que sont les propriétés de tout état mental de connaissance ou encore sur l'idée qu'il y ait ne serait-ce qu'une propriété commune à tout type d'état mental de connaissance, mais on ne peut pas être en désaccord avec ce que P₂ dit, si on admet, au moins pour les besoins de l'argument, P₁. Quant à P₄, c'est une conséquence des trois premières prémisses. Si quelqu'un voulait la contester, il lui faudrait donc s'en prendre à l'une ou l'autre de ces prémisses.

10. J'entends ici « état purement mental » dans le sens de l'externalisme du mental de Williamson. Le savoir que *p* est, de ce point de vue, un état purement mental en ce sens qu'il ne se réduit pas à quelque autre type d'attitude propositionnelle que ce soit et ne consiste pas en partie en du non-mental telle la propriété sémantique d'être vrai et la propriété épistémique d'avoir une justification. « Savoir que *p* », dans le cadre de l'externalisme du mental, c'est uniquement être dans l'état mental approprié par rapport à *p*. Sur l'externalisme du mental, cf. Williamson, 2000.

P₃ et P₅ demandent toutefois une justification plus élaborée. Je soutiens que P₃ est vraie en vertu de la nature des états mentaux que sont les connaissances, et c'est ce que je vais m'employer à démontrer dans les deux prochaines sections. Puis, en ce qui concerne P₅, je soutiens non seulement qu'elle est vraie du fait de l'observation d'un certain nombre de cas, mais je soutiens également que cela est vrai en vertu de la nature des intuitions rationnelles, et s'explique par le caractère d'expérience d'« *intellectual seeing* » des intuitions.

3. Factivité et exclusion mutuelle des états de connaissance aux contenus contradictoires

Une propriété essentielle des états mentaux de connaissance est leur factivité. Une attitude propositionnelle est factive, nous dit Williamson, en ce sens que : « *one knows p only if p is true, although one can be acquainted with the proposition p even if it is false* » (Williamson 2000, p. 21). Ainsi, un corollaire de la factivité, c'est qu'un état mental, quel qu'il soit, ne peut pas être un état de connaissance si son contenu n'est pas vrai. La factivité des états mentaux de connaissance importe ici, car P₃ découle de celle-ci et du principe de non-contradiction. En effet, si la vérité de *p* et la vérité de $\sim p$ sont des conditions nécessaires pour, respectivement, *savoir que p* et *savoir que $\sim p$* , et si le principe de non-contradiction est valide, alors il n'est pas possible, en ce sens où cela ne peut pas, logiquement, être vrai que « *S* sait que *p* » et que « *S* sait que $\sim p$ » en même temps.

L'impossibilité dont il est ici question n'est toutefois pas qu'une impossibilité *de dicto*, mais bien une impossibilité *de re* de coexistence de deux états mentaux particuliers de connaissance. Autrement dit, la factivité de la connaissance et le principe de non-contradiction constituent non seulement une raison suffisante pour l'exclusion de la vérité simultanée de « *S* sait que *p* » et de « *S* sait que $\sim p$ », mais cela constitue une raison suffisante pour l'impossibilité que les deux états mentaux correspondants coexistent en *S*, c'est-à-dire pour l'impossibilité que *S* sache que $\sim p$ s'il sait que *p* et, inversement, qu'il sache que *p* s'il sait que $\sim p$. En effet, dans la mesure où la factivité est une propriété essentielle des états mentaux de connaissance, et étant donné que deux contenus propositionnels contradictoires ne peuvent pas être vrais en même temps, il n'est pas possible pour quelque individu *S* que ce soit d'être dans l'état mental de *savoir que p* et être en même temps dans l'état mental de *savoir que $\sim p$* . Ce sont là deux états mentaux qui s'excluent mutuellement.

4. Véridictivité et exclusion mutuelle des états de connaissance aux contenus contradictoires

Si la factivité et le principe de non-contradiction constituent une raison suffisante pour la vérité de P₃, ce ne semble toutefois pas constituer une condition nécessaire à sa vérité, car on observe une impossibilité similaire pour

des états mentaux non factifs. Par exemple, si on considère la *croyance que p*, force est d'admettre qu'un même individu *S* ne peut pas à la fois *croire que p* et *croire que ~p*. Pourtant, la *croyance que p* et la *croyance que ~p* ne sont pas factives : un sujet *S* peut croire, que ce soit ou non le cas, que Donald Trump est actuellement président des États-Unis. Mais si *S* croit que Trump est président des États-Unis, il ne peut pas croire en même temps qu'il ne l'est pas et, inversement, si *S* croit que Trump n'est pas président des États-Unis, alors il ne peut pas croire qu'il l'est.

Les raisons et la nature de l'impossibilité de la coexistence de croyances aux contenus contradictoires n'apparaissent toutefois pas aussi clairement ici que dans le cas de l'impossibilité de coexistence des connaissances aux contenus contradictoires. Même s'il semble y avoir une impossibilité du même ordre, s'agit-il vraiment d'une impossibilité de coexistence d'états mentaux en un sujet en raison de la nature des états mentaux concernés ? Autrement dit, a-t-on ici affaire à une impossibilité *de re* de coexistence de tels états mentaux ? Dirait-on d'un individu qui affirme à la fois croire que Trump est président des États-Unis et croire qu'il ne l'est pas, qu'il ne peut pas avoir ces deux croyances, que l'un des états mentaux correspondant à l'une ou l'autre de ces deux « croyances » ne peut pas, en vertu de la nature des croyances, en être une, mais doit être un autre type d'état mental ?

On pourrait être tenté ici d'arguer que l'impossibilité de *croire que p* et de *croire que ~p* simultanément ne tient pas à la nature de la croyance, mais uniquement au caractère contradictoire des contenus de ces croyances. Après tout, il ne semble pas y avoir de cas d'exclusion de croyances pour des croyances aux contenus logiquement compatibles. Mais est-ce bien le cas ? Le caractère contradictoire des contenus des croyances justifie-t-il à lui seul l'impossibilité pour deux croyances de coexister chez un même sujet ? Si cela semble bien constituer en partie ce qui fait que l'on ne peut pas croire que *p* et croire que *~p* en même temps, ce ne peut toutefois pas constituer une raison suffisante pour expliquer le phénomène. Il y a, en effet, d'autres attitudes propositionnelles, tels les états d'espoir qui sont tout à fait compatibles même lorsque leurs contenus propositionnels sont contradictoires. On peut, par exemple, être partagé sur un enjeu et en venir à avoir des espoirs opposés. Un individu *S* peut espérer que la France batte le Portugal en finale de l'Euro 2016 et, en même temps, espérer que la France ne batte pas le Portugal dans ce même match, et ce, pour des raisons différentes de celles pour lesquelles il aimerait que la France gagne. *S* peut espérer, par exemple, que la France l'emporte par attachement pour ce pays et espérer en même temps que la France ne l'emporte pas parce qu'il aimerait voir un plus petit pays vaincre un géant du soccer international. Il sera alors vrai que *S* espère que la France batte le Portugal et il sera également vrai que *S* espère également que la France ne batte pas le Portugal. Les deux états mentaux correspondants coexisteront alors en *S*. Par conséquent, le caractère contradictoire des contenus propositionnels ne peut justifier à lui seul l'impossibilité de la

coexistence des états de connaissance ou de croyance aux contenus contradictoires. Il semble qu'un autre facteur ou une autre propriété propre aux états non factifs tels que les croyances doivent intervenir ici pour expliquer l'impossibilité de coexistence de tels états mentaux. Mais quel peut bien être ce facteur ou cette propriété? Qu'est-ce qui est présent dans les états de croyance, mais absent dans d'autres états non factifs, tels les états d'espoir, et peut rendre compte de l'impossibilité de la coexistence chez *S* de croyances aux contenus contradictoires? Et est-ce que ce facteur ou cette propriété ne pourrait pas être une seconde condition suffisante pour justifier l'impossibilité de la coexistence de connaissances aux contenus contradictoires?

On pourrait ici être tenté d'invoquer la rationalité comme facteur explicatif supplémentaire: ce ne serait pas la nature de la croyance qui ferait que l'on ne pourrait pas avoir simultanément deux croyances aux contenus contradictoires, mais le fait que cela est une chose incohérente et contraire à notre rationalité. Il n'y aurait donc rien, dans les états de croyance, qui ferait que l'on ne pourrait pas à la fois croire que *p* et croire que $\sim p$. C'est uniquement les sujets connaissant que nous sommes qui ne peuvent se résigner à une pareille chose. Encore une fois, s'il est possible que la rationalité intervienne ici dans le processus, cela ne semble toutefois pas fournir une explication satisfaisante du phénomène. Pourquoi en effet serait-ce plus acceptable, rationnellement, d'espérer deux choses contradictoires que de croire deux choses contradictoires? Si telle était l'explication de l'impossibilité de la coexistence de croyances aux contenus contradictoires, ne devrait-elle pas justifier également l'impossibilité de la coexistence d'espairs aux contenus contradictoires? Ne doit-il pas, dès lors, y avoir quelque chose dans la nature des états de croyances sur la base duquel il serait possible d'expliquer l'impossibilité qui nous intéresse ici?

Sur cette question, il est intéressant de noter que, contrairement aux états d'espoir, la croyance est « *truth-based* » ou « véridictive ». Par « véridictive », j'entends ici la propriété d'un état mental *E* qui consiste à être tel que le sujet *S* qui est dans l'état mental *E* tient le contenu de *E* pour vrai, sans qu'il soit pour autant forcément le cas que ledit contenu le soit. Ainsi, lorsque je crois qu'il y a une coccinelle dans la boîte qui est devant moi, je tiens cette proposition pour vraie (qu'il y ait ou non une coccinelle dans la boîte). Cela fait partie de ce que c'est que de croire que *p*, que de tenir *p* pour vraie. « Tenir *p* pour vraie » est donc une condition nécessaire pour croire que *p*¹¹.

11. Le fait que la véridictivité soit une condition nécessaire à la croyance n'implique toutefois pas qu'il s'agisse également d'une condition suffisante pour croire. Il est tout à fait possible de tenir quelque chose pour vrai sans y croire, et il y a d'autres états mentaux qui sont véridictifs sans être de la croyance. Nous tenons par exemple pour vraies un bon nombre de choses que l'on nous a enseignées sans y croire forcément pour autant. Certaines personnes disent parfois ne pas croire que nous soyons le produit de l'évolution par sélection naturelle et que nous descendions ainsi de grands hominidés, lesquels descendent également des singes et ce, même si elles reconnaissent et tiennent cela pour vrai. On pourrait alors dire de telles personnes

Quiconque ne tiendrait pas cette affirmation pour vraie ne pourrait pas être considéré comme ayant la croyance qu'il y a une coccinelle dans la boîte. Par ailleurs, *croire que* p implique que l'on saisit p . Quelqu'un qui dit croire un énoncé qui exprime p , mais qui, ce faisant, ne saisit pas p mais comprend autre chose, ne croirait pas p mais croirait une autre proposition. Or, *saisir* p et *saisir* $\sim p$ implique que l'on saisisse leur caractère contradictoire et que l'on sache, par conséquent, qu'il s'agit de contenus qui ne peuvent être vrais en même temps. Si tout cela est vrai, on peut comprendre pourquoi il n'est pas possible pour un sujet connaissant et rationnel S de simultanément *croire que* p et *croire que* $\sim p$. En effet, s'il est vrai que la croyance que p est un état mental véridictif, que cela consiste au moins en partie à ce qu'un sujet S tienne p pour vraie et qu'il en va de même pour la croyance que $\sim p$, et s'il est vrai qu'en croyant ces propositions S sait qu'elles ne peuvent pas être vraies en même temps, S se trouve dans une situation où il tient deux propositions pour vraies à un même moment en sachant qu'elles ne peuvent pas être simultanément vraies. Autrement dit, il se trouverait à tenir pour vrai ce qu'il sait et tient comme ne pouvant être vrai.

Au bout du compte, il y a donc lieu de penser qu'il n'y a pas que la factivité qui permette de rendre compte de l'exclusion mutuelle d'états mentaux aux contenus contradictoires. En effet, dans la mesure où elle présuppose la saisie du caractère contradictoire de leurs contenus, la véridictivité de certains états mentaux permet de rendre compte de l'exclusion mutuelle de tels états mentaux. Or, dans le cas des états mentaux de connaissance, on a affaire à des états mentaux véridictifs (quelqu'un qui ne tiendrait pas p pour vraie ne saurait pas que p). Ce point a son importance pour la validité de notre raisonnement et pour l'examen de la P5. En effet, s'il y a bien deux propriétés des états de connaissance constituant chacune une raison suffisante pour l'exclusion mutuelle de ces états aux contenus contradictoires, il n'est pas nécessaire, pour que P5 soit fausse, que les intuitions soient factives. Elles ne doivent être que factives ou véridictives. Mais est-ce le cas ?

5. L'idée d'intuition inauthentique, la non-factivité et la non-véridictivité des intuitions

Selon P5, il est possible, pour un individu ou un sujet S , d'avoir une intuition que p et une intuition que $\sim p$. Les paradoxes logiques constituent un bel exemple en la matière. Typiquement, lorsqu'on est confronté à un paradoxe, il semble, rationnellement, que p et, de même, il nous semble également, rationnellement, que $\sim p$. C'est d'ailleurs quelque chose que plusieurs intuitionnistes admettent sans ambages. C'est le cas de Bealer notamment, qui soutient : « *From the logical and semantical paradoxes we know that intuition can be mistaken. So the (early modern) infallibilist theory of intuition is*

qu'elles acceptent ces propositions, bien qu'elles n'y croient pas. De même, lorsque je *suppose que* p , je tiens p pour vraie, mais je n'y crois pas pour autant.

incorrect » (Bealer, 1998, p. 202). Or, s'il y a là des cas d'intuitions rationnelles authentiques et que ces intuitions aux contenus contradictoires ne s'excluent pas mais peuvent tout à fait coexister, ce sont de véritables confirmations de P5.

Cela dit, on pourrait être tenté de soutenir que, dans pareil cas de figure, l'une des deux intuitions n'en serait pas véritablement une. Il ne s'agirait en fait que d'une « intuition » inauthentique et non d'une intuition rationnelle véritable. Ainsi, de ce point de vue, on pourrait penser que les intuitions aux contenus contradictoires sont bel et bien, tout comme les états mentaux véridictifs et les états mentaux factifs, mutuellement exclusives et que chaque cas de non-exclusion observé ne sont en réalité qu'apparent. Mais est-ce bien le cas ? Y a-t-il, pour chaque cas allégué d'intuitions simultanées aux contenus contradictoires, une intuition inauthentique ? Puis, peut-on penser que les intuitions authentiques sont telles qu'elles s'excluent mutuellement lorsqu'elles ont des contenus contradictoires ?

La solution à la première des deux dernières questions passe par l'idée d'« intuition inauthentique ». On parle généralement d'« intuition inauthentique » lorsqu'on a affaire à une « intuition erronée » ou encore à une « illusion » ou une « illusion intuitive ». On dira alors que ce qui semblait être une intuition n'en est pas une, car il s'agit d'une erreur ou d'une illusion. Or de telles notions paraissent problématiques. En effet, c'est un fait bien connu et reconnu par plusieurs intuitivistes que l'intuition présente une certaine indépendance par rapport à la connaissance, en ce sens qu'il est possible de continuer à avoir l'intuition que p , bien que l'on sache que $\sim p$. Dans pareille situation, on intuitionne ce qui n'est pas le cas et, en ce sens, nous nous trompons si nous décidons de nous en remettre à notre intuition et de soutenir que p . Mais on ne dirait pas alors que ce que l'on appelle notre intuition n'en est pas une ou n'est qu'une illusion. Au contraire, on dit alors non seulement que l'on a eu cette intuition, mais qu'on l'a toujours bien que l'on sache que $\sim p$. Ainsi, même lorsque notre intuition est dans l'erreur et que l'on sait qu'elle est dans l'erreur, il est toujours possible que l'intuition persiste, et on ne dira pas, dans ces cas-là, qu'il s'agit d'une illusion ou d'une intuition erronée (en ce sens qu'il ne s'agit pas véritablement d'une intuition, que l'on ne peut pas avoir eu cette intuition ou encore que ce que l'on a eu ne pouvait pas être une intuition). De telles idées d'« illusion intuitive » ou d'« intuition erronée » ne semblent tout simplement pas admises dans de telles situations et ne pas s'accorder avec notre usage du vocable « intuition ».

En revanche, si un individu S affirme : « J'ai vu que la tour du château de Descartes est carrée » et qu'on l'emmène voir le château en question d'un peu plus près et qu'il voit qu'elle est ronde, S dira qu'il s'est trompé, qu'il a cru voir que la tour était carrée, mais que ce n'est pas ce qu'il a vu. De même, s'il nous disait qu'il a vu à l'instant une tête flotter dans les airs et qu'on pouvait non seulement lui assurer que personne n'a rien vu de tel, mais lui montrer ce qu'il a vu à partir de ce que l'on en a filmé et qu'il pou-

vait ainsi constater, par lui-même, qu'il n'y a pas eu de tête volante, il conviendrait qu'il n'a pas vu de tête, qu'il a été victime d'une illusion ou d'une hallucination. Ainsi, un des traits caractéristiques des états mentaux qui admettent des *tokens* inauthentiques, des erreurs ou des illusions, c'est qu'ils peuvent être corrigés par d'autres actes mentaux authentiques. Autrement dit, dans de tels cas, il y a possibilité d'erreur et de correction de ces erreurs. Or, dans le cas de l'intuition, il ne semble pas possible de parler de possibilité de correction de l'erreur ou de l'illusion. Cela constitue une raison supplémentaire à l'encontre de la thèse selon laquelle il y aurait des intuitions erronées ou des illusions intuitives. Combinée à l'argument précédent voulant que l'usage d'« intuition » n'admette pas que l'on parle d'« intuition erronée » ou d'« illusion intuitive », on obtient deux difficultés sérieuses quant à la stratégie voulant montrer qu'il n'y a pas vraiment de cas d'intuitions aux contenus contradictoires qui ne s'excluent pas mutuellement.

Cela dit, on peut alors renoncer à ces idées d'illusion intuitive ou d'intuition erronée et se rabattre sur la défense de la thèse de l'impossibilité de la coexistence des intuitions contradictoires. C'est là une entreprise qui paraît périlleuse, pour ne pas dire fortement compromise. En effet, qu'est-ce qui pourrait justifier la thèse selon laquelle un individu *S* ne peut pas véritablement avoir l'intuition que *p* et l'intuition que $\sim p$? Comme nous l'avons vu à la section précédente, la factivité pourrait justifier une telle thèse. Mais les intuitions ne sont pas factives¹². Cela dit, si ce que nous avons établi à la section précédente est juste, il n'est pas nécessaire qu'un état mental d'un certain type soit factif pour que deux *tokens* aux contenus contradictoires de ce type ne puissent pas coexister chez un même sujet. Il suffit, pour cela, que l'on ait affaire à un sujet rationnel et que l'état mental concerné soit véridictif. Mais les intuitions peuvent-elles l'être? Si tel était le cas, comme les états de connaissance sont factifs, l'intuitivisme serait toujours confronté à une difficulté importante en concédant la non-factivité des intuitions, mais il pourrait tout de même écarter le raisonnement que j'ai formulé à la section 2 en soutenant que *P*5 est fausse en raison de la véridictivité de l'intuition.

Le problème toutefois avec cette position, c'est que la thèse selon laquelle les intuitions sont des états mentaux véridictifs est problématique et ce, parce qu'il y a au moins une caractéristique des états mentaux véridictifs qui n'est pas présente en ce qui concerne les intuitions. En effet, les états mentaux véridictifs dont les contenus sont contradictoires vont s'exclure mutuellement de manière trans-stative. Par « exclusion mutuelle trans-stative », j'entends l'impossibilité de la coexistence d'états de différents types aux contenus contradictoires. Par exemple, la croyance que *p* et la perception que $\sim p$ s'excluent chez un même individu, tout comme la connaissance que *p* et la croyance que $\sim p$. Or, comme l'admettent plusieurs intuitivistes eux-mêmes, le fait d'avoir une intuition que *p* est tout à fait compatible avec

12. Contre cette thèse, cf. Ludwig, 2007.

le fait de croire que $\sim p$. Pourtant, si l'intuition était véridictive, étant donné l'exclusion trans-stative des états mentaux aux contenus contradictoires, cela ne devrait pas être possible. Contrairement à la connaissance et à la croyance, l'intuition n'est donc pas un état mental véridictif, et on ne peut pas, sur cette base, justifier chez un individu *S* rationnel l'impossibilité de la coexistence d'intuitions aux contenus contradictoires.

6. La non-factivité et la non-véridictivité des intuitions et l'idée d'«*intellectual seeming*»

L'idée que les intuitions rationnelles soient à comprendre comme des états d'«*intellectual seemings*» peut d'ailleurs fournir une explication à la non-véridictivité des intuitions. En effet, si *intuitionner que p* consiste à avoir une expérience telle qu'il nous semble, intellectuellement, que *p*, rien, là-dedans, n'implique que l'on tienne *p* pour vraie. Quelque chose peut très bien apparaître intuitivement vrai, et cet état mental pourrait même ne jamais avoir failli en ce sens que, à chaque fois que j'ai eu cette expérience intellectuelle, le contenu de cette expérience s'est révélé vrai ; il ne s'ensuit pas pour autant que, quand j'ai l'intuition que *p*, je tiens *p* pour vrai. Cela se vérifie dans le fait que je peux très bien dire que j'ai l'intuition que *p*, qu'il me semble indéniable que *p* et que je n'en demeure pas moins indécis sur la question de savoir si je peux ou dois tenir *p* pour vrai. Un individu ne peut pas dire qu'il croit que *p*, et ne pas tenir *p* pour vraie pour autant. C'est un non-sens. Mais un individu *S* peut tout à fait dire qu'il a l'intuition que *p*, qu'il lui semble intellectuellement que *p*, mais qu'il ne tient pas *p* pour vraie pour autant¹³.

Ainsi, le fait qu'il y ait des cas de coexistence d'intuitions rationnelles contradictoires, que l'idée d'intuition inauthentique est problématique au regard de nos pratiques linguistiques, et que nos intuitions ne soient ni factives ni véridictives justifie la vérité de P5. Qui plus est, le fait que rien dans l'idée d'expérience intuitive ou d'*intellectual seeming* n'inclut ou n'implique la véridictivité apporte une explication à la non-véridictivité et la non-factivité des intuitions, y compris lorsqu'il s'agit d'une intuition qui n'a jamais failli. Or, si P5 est vraie, le raisonnement élaboré à la section 2 est concluant et démontre que, lorsque la connaissance est conçue comme un état purement mental, le savoir intuitif n'est pas possible.

7. Difficulté pour l'évidentialisme

Le raisonnement formulé à la section 2 ne pourrait toutefois pas être reformulé de façon à démontrer que le savoir intuitif conçu dans le cadre d'une théorie classique réformée de la connaissance n'est pas possible. Dans la mesure où le savoir intuitif consisterait alors en partie dans la croyance que *p* et que celle-ci est véridictive, on ne devrait jamais avoir de situation où un

13. À ce propos, voir également Williamson, 2007, p. 216-217.

individu S sait intuitivement que p et sait intuitivement que $\sim p$. De ce point de vue, l'argument qui vaut à l'encontre d'une conception du savoir intuitif comme purement mental ne semble pas pouvoir écarter la possibilité du savoir intuitif conçu dans le cadre d'une théorie classique réformée de la connaissance. Cela dit, si ce qui a été avancé ici en ce qui concerne la nature des intuitions est vrai, on peut se demander s'il n'y aurait pas là une ou des raisons de douter que les intuitions puissent constituer une évidence véritable pour quelque contenu propositionnel que ce soit. Autrement dit, on peut se demander s'il n'y aurait pas là une ou des raisons de douter de la vérité de l'évidentialisme, et ainsi, de remettre en cause l'idée de savoir intuitif conçu dans le cadre d'une théorie classique réformée de la connaissance.

Comme l'a justement fait remarquer Hermann Cappelen dans son ouvrage sur l'intuition, une des difficultés importantes à laquelle on est confronté lorsque vient le temps de se prononcer sur le caractère d'évidence ou non de l'intuition est que l'on ne dispose pas de position claire et largement acceptée de ce qui fait que quelque chose est ou non une évidence¹⁴. On semble donc souvent s'en remettre, en la matière, à une thèse concernant ce qui serait une condition suffisante pour être une évidence, et on cherchera à montrer que l'intuition remplit cette condition. Ou on prendra modèle sur ce qui semble être un cas indéniable d'évidence, et on montrera qu'il en va de même pour l'intuition. Je ne ferai pas exception à la règle et soutiendrai que l'on a de bonnes raisons de penser que si ce que je soutiens au sujet des intuitions est juste, alors il y a au moins une condition nécessaire pour être une évidence véritable qui n'est pas satisfaite par les intuitions rationnelles.

La thèse que je défendrai ici est la suivante : pour qu'un état mental E puisse constituer une évidence en faveur d'une proposition p , et non seulement une raison parmi d'autres et non décisive de croire que p , il est nécessaire que E constitue une raison suffisante pour éliminer la possibilité épistémique que $\sim p$ puisse être vraie. Ainsi, si un individu S croit que le tableau qu'il a devant lui est blanc sur la base de sa perception du tableau, on dira que sa perception constitue une évidence de sa croyance que le tableau est blanc seulement si elle élimine la possibilité épistémique que le tableau ne soit pas blanc, c'est-à-dire, seulement si elle le justifie, *eo ipso*, à soutenir qu'il ne peut pas être vrai — étant donné ce qu'il sait — que le tableau n'est pas blanc. L'idée sous-jacente ici est que quelqu'un n'a pas véritablement d'évidence en faveur de p si, confronté à la question de la possibilité épistémique de $\sim p$, cette personne juge que son évidence pour p ne permet pas d'exclure la possibilité épistémique que $\sim p$. Or, dans la mesure où l'intuition présente une indépendance telle envers la vérité qu'il est possible qu'une intuition en faveur de p cohabite avec une intuition en faveur de $\sim p$, et dans la mesure où une intuition que p n'est pas incompatible avec la perception ou la croyance que $\sim p$, l'intuition ne respecte pas cette condi-

14. Cf. Cappelen, 2012, p. 13.

tion. En réalité, le fait qu'elle n'exclut pas l'intuition que $\sim p$ et qu'elle n'exclut pas non plus de manière trans-stative la possibilité d'états mentaux justifiant $\sim p$ constitue deux raisons suffisantes pour dire que, même lorsque parfaitement fiable, l'intuition ne constitue pas une évidence. Elle peut, au mieux, être invoquée comme une raison de croire que p , mais ce n'est pas une raison telle qu'elle permet d'établir la vérité de p .

Bref, les arguments que j'ai invoqués ici à l'encontre de l'intuitivisme dans le cadre d'une conception du savoir comme état purement mental soulèvent au moins une difficulté à l'encontre de l'évidentialisme. En effet, s'il est vrai que les intuitions ne sont ni factives ni véridictives, et s'il est vrai que ce que l'on appelle « évidence » en faveur d'une proposition p ne peut en être une que si elle est suffisamment forte pour écarter la possibilité épistémique de propositions logiquement incompatibles avec p , alors les intuitions ne peuvent être une évidence pour quelque proposition p que ce soit, en raison du fait qu'elles n'excluent pas de manière trans-stative des états mentaux qui justifient des propositions logiquement incompatibles avec p .

8. Conclusion

Dans cet article, je me suis donc intéressé à la thèse de la possibilité du savoir intuitif de manière critique. Ce faisant, mon propos n'a porté que sur une variante très spécifique de savoir intuitif, soit l'idée de savoir intuitif purement mental. Au terme de ma réflexion, il s'avère que, lorsqu'il est ainsi conçu, le savoir intuitif n'est pas possible. L'argument en faveur de cette thèse consiste à dire que, contrairement aux états mentaux de savoir que p , les intuitions rationnelles n'excluent pas, si on les admet comme une forme de savoir, la possibilité de savoir que $\sim p$ lorsqu'on sait que p , ce qui n'est pas le cas avec les états mentaux de connaissance proprement dits. Afin de soutenir cet argument, j'ai défendu la thèse que cette différence de nature entre les états de connaissance et les intuitions provient de la non-factivité et de la non-véridictivité des intuitions. J'ai également soutenu que la non-véridictivité des intuitions est véritablement liée à la nature des intuitions (et non seulement aux propriétés de leur contenu), une thèse qui trouve sa justification dans le fait que, contrairement aux intuitions, les états mentaux véridictifs s'excluent mutuellement de manière trans-stative dès que leur contenu respectif est logiquement contradictoire, ce qui n'est toutefois pas le cas d'états mentaux non-véridictifs, tels les états d'espoir.

Bien que cet argument ne s'applique au savoir intuitif que lorsqu'il est conçu comme état purement mental, selon moi le fait qu'une intuition que p n'exclue pas la possibilité épistémique que la proposition que $\sim p$ soit vraie pose un sérieux problème pour la thèse évidentialiste. Ce faisant, je me suis appuyé sur la thèse selon laquelle une condition nécessaire pour être une évidence au sens où l'entendent les évidentialistes est justement d'être une justification suffisamment forte pour que l'on ne puisse pas ainsi se retrouver dans un état mental où l'on puisse aussi être justifié de croire que $\sim p$, ou

qu'on ne soit pas en mesure d'écarter la possibilité épistémique de la vérité de $\sim p$. Une justification qui permettrait pareille possibilité n'établirait pas la vérité de ce qui est cru mais ne pourrait constituer, même si elle est pleinement fiable, qu'une raison non définitive parmi d'autres de croire en la vérité de p . Bien que constituant un défi important pour les partisans du savoir intuitif conçu dans le cadre d'une théorie classique de la connaissance, cette difficulté ne constitue toutefois pas un argument démontrant l'impossibilité du savoir intuitif ainsi conçu¹⁵. Pour qu'il en soit ainsi, il faudrait démontrer la vérité des prémisses sur lesquels s'appuie le raisonnement exposant la difficulté. C'est là une tâche qui dépasse toutefois le cadre du présent travail et qui devra faire l'objet d'un autre article sur la question.

Bibliographie

- Bealer, G. "Intuition and the Autonomy of Philosophy", in Michael DePaul & William Ramsey (ed.), 1998, p. 201-240.
- Cappelen, H. *Philosophy without Intuitions*, Oxford, Oxford University Press, 2012.
- Chudnoff, E. "The Nature of Intuitive Justification", *Philosophical Studies*, 153, 2011, p. 313-333.
- Chudnoff, E. *Intuition*, Oxford, Oxford University Press, 2013.
- . "Intuitive Knowledge", *Philosophical Studies*, 155, 2013a, p. 359-378.
- Cova, F. *Qu'en pensez-vous? Introduction à la philosophie expérimentale*, Paris, Germina, 2011.
- Cummins, R. "Reflections on Reflective Equilibrium", in Michael DePaul & William Ramsey (ed.), 1998, p. 113-128.
- DePaul, M. & W. Ramsey (ed.). *Rethinking Intuition: The Psychology of Intuition and Its Role in Philosophical Inquiry*, Rowman & Littlefield, 1998.
- Deutsch, M. *The Myth of the Intuitive*, Cambridge, MIT Press, 2015.
- Earlenbaugh, J. & B. Molyneux. "If Intuitions Must Be Evidential then Philosophy is in Big Trouble", *Studia Philosophica Estonica*, 2, 2009, p. 35-53.
- Foley, R. "Rationality and Intellectual Self-Trust", in Michael DePaul & William Ramsey (ed.), 1998, p. 241-256.
- Fréchette, G. «L'intuition est-elle une attitude propositionnelle?», revue *Philosophiques*, 2017.
- Goldmann, A. "Philosophical Intuitions: Their Target, Their Source, and Their Epistemic Status", *Grazer Philosophische Studien*, 74, 2007, p. 1-26.
- Goldmann, A. & J. Pust. "Philosophical Theory and Intuitional Evidence", in Michael DePaul & William Ramsey (ed.), 1998, p. 179-197.
- Kornblith, H. "The Role of Intuition in Philosophical Inquiry: An Account with No Unnatural Ingredients", in Michael DePaul & William Ramsey (ed.), 1998, p. 129-142.
- . "Naturalism and Intuitions", in *Grazer philosophische Studien*, 74/2, 2007, p. 27-49.

15. Pour une réflexion critique systématique sur cet enjeu, cf. Goldmann, 2007; Levin, 2004 et Pust, 2000.

- Levin, J. "The Evidential Status of Philosophical Intuition", in *Philosophical Studies*, 121/3, 2004, p. 193-224.
- Ludwig, K. "The Epistemology of Thought Experiments: First Person versus Third Person Approaches", *Midwest Studies in Philosophy*, 31, 2007, p. 128-159.
- Pust, J. *Intuitions as Evidence*, New York, Garland/Routledge, 2000.
- Sosa, E. "Minimal Intuition", in Michael DePaul & William Ramsey (ed.), 1998, p. 257-270.
- . "Intuitions: their Nature and Epistemic Efficacy", *Grazer philosophische Studien*, 74/2, 2007, p. 51-67.
- Stich, S. "Reflective Equilibrium, Analytic Epistemology and the Problem of Cognitive Diversity", in Michael DePaul & William Ramsey (ed.), 1998, p. 95-112.
- Weynberg, J. "How to Challenge Intuitions Empirically Without Risking Skepticism", in *Midwest Studies in Philosophy*, 31, 2007, p. 318-343.
- Williamson, T. *The Philosophy of Philosophy*, Oxford, Blackwell, 2007.
- . *Knowledge and its Limits*, Oxford, Oxford University Press, 2000.

Précis de *Décoloniser le féminisme. Une approche transculturelle*

Soumaya MESTIRI

Nature, rôle et importance des intuitions

Volume 44, numéro 1, printemps 2017

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/1040330ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/1040330ar>

[Aller au sommaire du numéro](#)

Éditeur(s)

Société de philosophie du Québec

ISSN

0316-2923 (imprimé)

1492-1391 (numérique)

[Découvrir la revue](#)

Citer ce document

MESTIRI, S. (2017). Précis de *Décoloniser le féminisme. Une approche transculturelle*. *Philosophiques*, 44 (1), 103–107.

<https://doi.org/10.7202/1040330ar>

Disputatio

Précis de *Décoloniser le féminisme. Une approche transculturelle*¹

SOUMAYA MESTIRI

FSHST — Université de Tunis

« Décoloniser le féminisme ». Fondamentale est naturellement la question de savoir ce que l'on entend par décoloniser ici. Décoloniser, c'est d'abord porter un diagnostic : il y a, manifestement, un problème avec le féminisme majoritaire, et ce problème serait d'ordre colonial. Cela signifie donc que ledit féminisme n'a pas vocation à émanciper les femmes, toutes les femmes, mais qu'il cherche à leur imposer un certain mode d'être de manière foncièrement hégémonique et arbitraire, au motif que la liberté doit se concevoir ainsi et pas autrement.

Ce mode d'être, qui se prétend universel, est en réalité particulariste. Occidentalo-centré, culturellement connoté, il correspond à une vision impériale de la femme, au sens historique mais aussi épistémologique du terme, se donnant à voir, au Nord comme au Sud, comme pensée « blanche », laïque, prônant l'uniformité des attitudes et des femmes, sorte de fractal idéologique qui appelle à l'itération infinie, ne défendant la différence qu'à l'intérieur du cercle restreint de l'homogénéité. Or prendre au sérieux la différence, c'est aussi accepter de la penser comme une modalité de l'égalité, ce qu'il n'est possible de faire qu'en l'arrachant de l'homogénéité où veut la confiner un féminisme de première génération à l'heure où les féministes, depuis un certain temps déjà, pensent la domination à l'intersection des catégories de genre, de classe et de race.

Ce diagnostic s'accompagne, dans un deuxième temps, d'une déconstruction, c'est-à-dire d'une mise au jour des clichés érigés au rang de vérité (Shéhérazade de pacotille, à la fois hypersexuelle et soumise à un mâle tout aussi oppresseur que dé-virilisé ; décrédibilisation en règle sur fond de mauvaise foi des féminismes religieux, tel le féminisme musulman) des non-dits, hiatus, omissions et autres contradictions qui parsèment le discours féministe majoritaire. Ainsi en est-il, par exemple, de cette volonté systématique de faire en sorte que « la méthode précède les problèmes » en posant, tout à la fois, la neutralité du savoir et du je connaissant. Tout se passe comme si le réel n'était pas traversé de part en part par des rapports de force qui le transforment et le subvertissent, et comme si les acteurs eux-mêmes étaient en quelque sorte hermétiques à ces tensions.

1. Soumaya Mestiri, *Décoloniser le féminisme. Une approche transculturelle*, Paris, Vrin, 2016, 180 pages.

Décoloniser, c'est par ailleurs, dans un troisième temps, déconstruire ce qui peut paraître « décolonisé » ou « décolonisant » quant aux approches se présentant elles-mêmes comme, pour le dire vite, non libérales (« pour le dire vite », car parler d'un féminisme libéral nous amène à nous interroger, comme j'ai essayé de le montrer dans l'Appendice de l'ouvrage autour du féminisme de Mill). Un positionnement visiblement à contre-courant ne suffit pas à ce que l'approche soit véritablement décoloniale. C'est ainsi que l'ouvrage renvoie dos à dos un certain nombre de féminismes alternatifs, qui relèvent plus de la « théorie-pansement » que d'un effort réel pour venir à bout des rapports de domination. Ainsi Sarah Song, qui renouvelle au demeurant de manière intéressante le prisme multiculturaliste en récusant notamment l'hybridité et ses vertus, finit par renouer avec l'approche délibérative, une catégorie libérale dont on a pu constater la vanité relative s'agissant de prendre en charge la différence et de rendre justice à la diversité. C'est aussi le cas d'un certain féminisme laïc à tendance séculière, comme celui de la marocaine Fatima Mernissi, qui finit par reconduire, d'une autre manière, l'imaginaire colonial féminin qu'elle s'était pourtant attachée à déconstruire. Habitée par la recherche des frontières, elle ne les trouve que pour mieux les ignorer, voire les gommer alors qu'on attendrait d'un féminisme décolonial qu'il en reconnaisse la valeur.

Mais le cas du féminisme musulman est aussi révélateur, s'agissant de la faillite à proposer une véritable alternative décoloniale au féminisme laïc. Pensé pourtant comme postcolonial, il travaille à déconstruire le Coran pour montrer qu'une autre lecture est possible, qui assoit l'égalité entre les sexes. Le principe est louable, mais la réalisation laisse fortement à désirer. Grand est en effet le risque, en plaidant pour la complémentarité sexuelle, de tendre vers une justification en règle de l'inégalité dans la mesure où la complémentarité s'accommode parfaitement d'une assignation des rôles sociaux. Mais outre le contenu souvent tendancieux, la question de savoir quelle cible l'on vise ne laisse pas de se poser : la croyante lambda ne trouve pas de réponses à ses dilemmes quotidiens dans ces exégèses commises par l'élite féminine musulmane, réponses qu'elle trouve en revanche dans le « féminisme » dit islamique, authentiquement fondamentaliste, accessible sur la toile et sur les canaux satellitaires, et qui sont très souvent incarnées par des hommes emblématiques de la cause. Plus que cela, l'on note depuis quelques années, à mesure que le mouvement se globalise, une certaine collusion du féminisme musulman avec le féminisme laïc, ce qui conduit à croire que le caractère décolonial affiché du premier n'est qu'un vœu pieux.

Décoloniser, c'est enfin tenter de décoloniser des concepts « coloniaux » malgré tout opératoires, comme l'*empowerment*, par exemple, en les croisant avec d'autres concepts à forte potentialité décoloniale, tel le *care*. Qu'on ne s'y méprenne pas : il ne s'agit pas de faire jouer une logique de l'hybridation, récusée ici tant sur le plan épistémique qu'ailleurs comme lecture possible de l'identité personnelle, mais de réfléchir en mettant l'ac-

cent sur le prisme: le *care* serait ce qui permet de décoloniser l'*empowerment* en pensant la réciprocité au plus juste. Décoloniser, c'est donc aussi subvertir les concepts sur le mode de ce que José Medina appelle « effritement », ou de ce que Spivak nomme « sabotage épistémique ». Plus généralement, c'est opter pour un cadre qui a plus à voir avec la philosophie sociale qu'avec la philosophie politique classique en faisant place au témoignage, au récit et à la narration au même titre qu'à la normativité du concept, voire en déconstruisant l'actualité brûlante, comme c'est par exemple le cas avec la Révolution tunisienne, véritable laboratoire où se combinent, s'agencent ou simplement tentent de coexister des visions, des approches et des cadres différents, notamment féministes. Décoloniser, c'est donc aussi réhabiliter les vécus subalternes, en reconnaissant ainsi l'existence d'une « épistémè pluritopique » (Walter Mignolo), une approche jusque-là négligée par l'ensemble de la mouvance postféministe.

En ce sens, le féminisme de la frontière n'est pas un postféminisme car, en tant que féminisme décolonial, il pose une rupture fondamentale avec tout ce qui le précède, ne se définissant pas *relativement*, que ce soit par rapport au colonialisme (comme c'est le cas par rapport à l'ensemble des approches du féminisme postcolonial) ou par rapport à la modernité (il ne se conçoit pas comme « postmoderne »). Il n'est donc pas le moment d'une dialectique déterminée, pensé comme le dépassement d'une lecture obsolète dont il garderait quelques aspects pertinents, mais un questionnement radical sur la matrice du pouvoir. C'est ce que nous avons essayé de proposer en déconstruisant les discours féministes de part et d'autre de l'échiquier théorique.

L'objectif est, ce faisant, de proposer quelques pistes programmatiques pour tenter de sortir de l'impasse en rejetant une fois pour toutes les velléités hégémoniques qui se cachent derrière l'intérêt que l'on manifeste à l'égard des sœurs de couleur opprimées par le carcan de leurs traditions et de leur religion, que l'on parle du point de vue — faut-il le rappeler encore une fois — de l'observateur externe ou de l'observateur interne à ces mêmes loyautés et appartenances. De ce point de vue, l'ouvrage se comprend aussi comme mettant en œuvre une « double critique » (Khatibi); il ne s'agit pas simplement de dénoncer le féminisme blanc, central, mais aussi les différentes variantes du féminisme postcolonial, informé, précisément, par l'hybridation épistémique que nous récusons. Autant le féminisme blanc, universaliste, se fait fort de « retrouver Kant dans chaque culture », pour reprendre l'expression de Judith Butler, autant le féminisme postcolonial *part* de Kant en tentant de le croiser de manière plus ou moins aboutie, plus ou moins heureuse, avec des références périphériques indigènes qui, par le fait, demeurent toujours marginales.

L'ensemble de ces pistes s'intègrent dans ce que j'ai nommé « approche transculturelle », expression qui constitue le sous-titre du livre. Par « transculturelle », il faut comprendre ici la nécessité de penser le féminisme comme

une approche qui croise sans chercher à recouper, dans une perspective non consensuelle et donc foncièrement non libérale, voire anti-rawlsienne. Il n'est donc pas question d'inviter à un optimisme béat sur les vertus d'une différence toujours enrichissante pour peu qu'on sache la comprendre, ni même d'appeler à une « dynamique de la sororité », dont le caractère par définition sectaire et clanique n'est qu'une variation sur le thème de l'uniformité décriée plus haut. Nous n'avons pas de raison de nous retrouver, si j'ose dire, les unes dans les autres. Nous avons simplement besoin qu'on nous laisse, toutes autant que nous sommes, nous trouver.

Ce croisement d'un ordre très particulier s'incarne de manière heureuse, m'a-t-il semblé, dans l'idée de frontière comprise comme borne au sens kantien, et non comme limite : la frontière n'est pas ce lieu que nous traversons ponctuellement, mais bien plutôt là où nous habitons. Nous disons dès lors que nous sommes « de » la frontière, et non « à » la frontière. Seul ce positionnement peut nous permettre de nous projeter dans la plus parfaite des réciprocités et être ainsi solidaires les unes des autres de la bonne manière. Promouvant la dignité contre la tolérance, la transversalité contre la verticalité et l'horizontalité, toutes deux hégémoniques (la première, naturellement, parce qu'elle est domination, la seconde parce qu'elle est pensée comme négation de la différence), le féminisme de la frontière se déploie sur trois axes essentiels.

Il travaille, *tout d'abord*, à en finir avec un certain « maternalisme » par lequel il faut entendre la propension, classiquement manifestée par une certaine élite féminine *mainstream*, à prendre en charge les « pauvres femmes » ignorantes de leur condition et de leurs droits et à s'ériger en porte-parole de la cause, l'« énonciation ventriloque » (Marie-Anne Paveau) devenant ainsi l'unique mode de discours possible.

Il veille, *ensuite*, à penser en amont un *empowerment* véritable, qui donne la parole aux concernées et n'envisage pas l'engagement citoyen ou associatif sur le mode du *fair-play* à la Coubertin : non, l'essentiel n'est assurément pas de participer, mais d'être entendue, ce qui suppose de travailler à contrer le processus de dépolitisation, toujours plus accrue, de la vie civique.

Il cherche, *enfin*, à penser le féminisme de manière globale et à l'intégrer au sein d'une démocratie transculturelle fondamentalement polycentrée. Mais poser ainsi l'importance cruciale du lieu de l'énonciation ne revient pas à mettre toutes ses incarnations sur le même plan : déconstruire les rapports de force de cette manière reviendrait, en dernière instance, à les annihiler purement et simplement. C'est précisément ce que font les théories de l'interculturalité ou celles du multiculturalisme libéral classique, qualifié d'« ornemental » par Lugones, qui cherchent prétendument à réaliser l'égalité des points de vue. La démocratie transculturelle, pour sa part, suppose que la déconstruction de la matrice du pouvoir n'est jamais achevée, et qu'à ce titre, reconnaître la multiplicité desdits points de vue — non seulement quant à la nature mais également sur le plan épistémique — est la condition

sine qua non d'une lutte permanente des « périphéristes », marginaux et autres subalternes, pour la dignité. Cela suppose en outre que le combat n'est pas simplement genré mais qu'il est aussi générique : le féminisme doit être également une affaire d'hommes. Quoi qu'il en soit, sans cette sub-somption du féminisme au sein d'une conception globale de la démocratie, le combat pour la reconnaissance de la différence est perdu d'avance. C'est aussi l'un des enseignements centraux de cet ouvrage.

Le « féminisme de la frontière » entre *djihad* érotique et politique du *care*

Agnès Berthelot-Raffard

Nature, rôle et importance des intuitions

Volume 44, numéro 1, printemps 2017

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/1040331ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/1040331ar>

[Aller au sommaire du numéro](#)

Éditeur(s)

Société de philosophie du Québec

ISSN

0316-2923 (imprimé)

1492-1391 (numérique)

[Découvrir la revue](#)

Citer ce document

Berthelot-Raffard, A. (2017). Le « féminisme de la frontière » entre *djihad* érotique et politique du *care*. *Philosophiques*, 44 (1), 109–115.
<https://doi.org/10.7202/1040331ar>

Le «féminisme de la frontière» entre *djihad* érotique et politique du *care*

AGNÈS BERTHELOT-RAFFARD

Professeure-adjointe
Institut d'études féministes et de genre
Université d'Ottawa
abraffard@gmail.com

Empruntant à différents champs de la philosophie politique et des études féministes, l'ouvrage de Soumaya Mestiri, *Décoloniser le féminisme. Une approche transculturelle* (2016) examine les conditions d'un «féminisme de la frontière». Affirmant la reconnaissance des différences fondamentales entre les femmes, l'autrice récuse un féminisme libéral occidental qui, tout en étant construit sur les rejets du caractère andocentrique des valeurs de liberté et d'égalité, reproduit l'hégémonie qu'il prétend contester. Construit sur la continuité d'une *colonialité du pouvoir*, il occulte l'apport des philosophies du Moyen-Âge et de la Renaissance, et n'inclut pas les luttes anticoloniales des féministes «indigènes» et *chicanas* dans la construction du féminisme contemporain. Contre de tels biais, Mestiri propose sa révision afin de donner une voix à celles que l'on pense différentes. Le «féminisme de la frontière» serait plus à même de provoquer la rencontre tant attendue entre l'«Occident» et l'«Orient», sans toutefois enclaver ni provincialiser. Il ne nierait pas les limites et les fractures entre la périphérie et le centre, la province et la métropole. Il s'agirait, en ce sens, d'un féminisme produit par des théoriciennes et militantes conscientes des fractures et des rapports douloureux entre la marge et le centre. Plus que tout autre, il se préoccuperait de déconstruire la matrice du pouvoir. Davantage que le féminisme libéral, il serait en mesure de donner voix au chapitre à celles qui sont à la marge, sans chercher ni à les insérer au centre ni à les ramener de force à la périphérie. Ouvert à l'altérité qu'elles proposent par leurs points de vue, il leur permettrait enfin d'assumer leur héritage en rendant possible l'entremêlement de leurs voix avec celles émanant du canon dominant. Le «féminisme de la frontière» briserait ainsi la posture allant du savoir au pouvoir en proposant un déplacement épistémologique. Ce féminisme véritablement décolonial récuserait en particulier les injustices épistémiques qui participent à la perpétuation d'un pouvoir hégémonique. Il ne pourrait être obtenu qu'au prix de cette rupture. En effet, la *colonialité du genre* empêche la réciprocité entre les femmes et nuit à leur fédération. Elle contribue à annihiler le point de vue de celles qui, par leurs particularismes, ne peuvent prétendre à l'universalité du «sujet féminin». Elle est donc l'expression d'une *colonialité du pouvoir* qui est aussi profondément épistémique.

Après un retour sur la démarche de Mestiri, deux principales critiques seront formulées sur : 1) les modalités et les résultats de la décolonisation de

Shéhérazade; et 2) les soubassements de la notion de « *care* au service de l'*empowerment* ».

Déconstruire la « colonialité du genre »

Pour l'autrice, *Décoloniser le féminisme* relève d'une triple démarche. L'approche s'inscrit d'abord dans le constat des limites du féminisme majoritaire en raison de la *colonialité du genre* qui est une imposition plutôt qu'une émancipation. Ensuite, elle vise à déconstruire les stéréotypes sur les femmes musulmanes. Enfin, elle examine de façon méta-cognitive la décolonisation d'objets/sujets qui semblent déjà passés au crible de cette approche. L'ouvrage cherche notamment à repenser le récit colonial dans lequel la femme arabe est fantasmée, déshumanisée, hypersexualisée, asservie au mâle « barbare » puis nécessairement libérée et ré-asservie par un prétendu « sauveur blanc ». Il questionne également la notion d'*empowerment* des femmes de la périphérie. Tout droit sorties des instances mettant en œuvre les plans d'ajustements structurels dans les zones les plus pauvres du globe, les composantes de l'*empowerment* relèvent selon Mestiri d'une *colonialité du pouvoir* qui assoit la fragmentation des femmes selon leur classe sociale, leur localité dans l'espace-monde, leurs capacités réflexives, leur « race » et leur religion. Pour montrer les apories de l'*empowerment*, l'autrice s'intéresse au *care* comme éthique et comme pratique qui prétend supplanter ce concept. La proposition de fonder un « féminisme de la frontière » s'avère un objectif ambitieux, et Mestiri soutient cette démarche décoloniale en arrimant son approche transculturelle à une critique en règle de la philosophie libérale contemporaine. Cette posture est inédite dans le champ des études féministes post-coloniales et transnationales.

Parmi la profusion d'ouvrages parus récemment sur le féminisme décolonial, celui de Mestiri s'avère original pour deux raisons majeures : son refus d'endosser une fausse neutralité épistémique dans un domaine où cette posture intellectuelle est la règle, et sa démarche de déconstruction de l'Orient et de ses sujets. Sur le premier point, l'ouvrage s'inscrit dans la discussion sur les limites de la discipline philosophique et son manque de neutralité épistémique sur les sujets qui concernent les « dominé.e.s » et/ou qui sont produits par eux. Visant une décolonisation épistémique, Mestiri invite le lecteur à se questionner sur les pratiques d'intégration des savoirs de ceux que la philosophie hégémonique tend à considérer comme « subalternes ». Dans cette optique, l'autrice énonce qu'elle n'est pas neutre quant aux sujets qu'elle traite. Elle refuse d'endosser la fausse neutralité que réclame l'épistémologie positiviste et dans laquelle s'inscrit pleinement le raisonnement philosophique. Bien que cette théorie féministe ne soit pas mentionnée, la démarche de Mestiri n'est pas sans rappeler celle du *Black Feminism*. En effet, dès le prologue, l'autrice fait valoir la nécessité de tenir un « point de vue situé ». Cependant, cette théorie féministe restera la grande absente de

ce livre — ce qu'un lecteur averti pourrait déplorer. Cette exclusion est, de prime abord, étonnante pour deux raisons.

Premièrement, parce que l'autrice fait mention des théories féministes produites par les femmes africaines, les *chicanas* et les indiennes, et qu'elle aurait pu inclure les féministes africaines-américaines puisqu'elles prônent une alliance avec ces femmes du tiers-monde. Ensuite, l'étonnement provient du sujet qui traverse ce livre : la théorisation du pouvoir pour décoloniser les savoirs étant au cœur même des réflexions des féministes africaines-américaines et ce, depuis l'origine de ce mouvement. Cet oubli théorique semble toutefois témoigner d'un positionnement important. En effet, Mestiri s'intéresse aux féminismes pour les femmes que le féminisme occidental considère comme des « subalternes » alors que ces dernières se trouvent placées dans un contexte de production des savoirs et des pratiques militantes où elles sont majoritaires. En effet, l'ouvrage n'aborde pas les femmes racisées et musulmanes qui vivent dans des pays majoritairement blancs et judéo-chrétiens, bien qu'il s'avère éclairant pour comprendre leur positionnement singulier.

Le second point est d'ordre méthodologique. La démarche de Mestiri s'inscrit dans une posture épistémologique empruntant au témoignage et à la métaphore, ce qui contribue à coordonner la voix des femmes de la frontière avec sa voix. Cette posture apparaît d'emblée originale, car elle rompt partiellement avec la méthodologie traditionnelle et non empirique de la philosophie sociale occidentale, trop coincée entre une prétention à la normativité et un besoin d'ancrer ses domaines d'application dans une démarche plutôt casuistique. Ensuite, l'apport de la métaphore, si singulier soit-il, est symbolique. En effet, il fait écho à une vision fantasmée de l'« Orient » dont les savoirs sont réputés se transmettre par l'usage des proverbes et des récits. Mestiri utilise cette démarche, non pour se conformer à un possible orientalisme de son lecteur — posture on ne peut plus probable dans la mesure où elle s'adresse en premier lieu à un public plus familier avec les théories de la justice libérale contemporaine qu'avec la philosophie arabe médiévale. Paradoxalement, l'usage de la métaphore est une méthode de rupture avec un orientalisme qui érige les représentations stéréotypées en vérité. Bien que cette déconstruction paraisse nécessaire surtout en ces temps où l'orientalisme assoit, ici et ailleurs, une islamophobie fondée sur une grande ignorance des us et coutumes de ce qui est vu comme un Ailleurs, ce procédé de retour au mythe pour le déconstruire est questionnable. Il est particulièrement contre-productif s'agissant des efforts mis en œuvre pour briser l'image des femmes musulmanes qui nous est proposé dans le chapitre II.

Quand faire l'amour, c'est faire le *djihad*

« Décoloniser Shéhérazade en donnant à voir sa supériorité, c'est aussi incarner le fantasme colonial jusqu'à lui tordre le cou » (p. 55). Aussi nous est-il proposé de procéder à une double déconstruction. Tout d'abord, nous

sommes invités à rompre avec l'image de la femme musulmane telle qu'elle est véhiculée par les médias et formalisée par les pouvoirs publics occidentaux (archétype normatif n° 1). Ensuite, une rupture avec une vision sexualisée de la femme orientale propose de déconstruire la vision coloniale d'une femme hyper-sexualisée, laquelle justifie l'appropriation de celle-ci par l'homme blanc et son confinement dans un harem (archétype normatif n° 2).

Représentée d'une manière stéréotypée, la femme arabe, pourtant loin d'être soumise, est cloisonnée dans la sphère privée, et sans droits. Elle est au contraire promotrice de sa sexualité. Elle ne se situe donc dans aucun des deux archétypes. En effet, comme les hommes, elle a le droit d'avoir du plaisir. Le plaisir participe d'une sacralisation de l'union dont l'homme et la femme bénéficient de façon égale. La liberté sexuelle est une des bases de l'équilibre du couple. Le sexe ne souille pas les amants. Le rapport sexuel est, au contraire, l'incarnation du *djihâd*. C'est un acte de piété comme un autre. Le lien qui unit, dans l'Islam, la religion et le sexe est entériné par un contrat qui accorde aux deux partenaires une propriété sexuelle égale. Parmi ces droits et ces devoirs figure la jouissance partagée et le consentement mutuel. Par ailleurs, bien que l'homme soit doté d'un pouvoir sur ses capacités viriles, la femme l'enrichit de son savoir supérieur en la matière. Ainsi, nous sommes très loin d'une vision étriquée et unilatérale des relations conjugales dans les couples musulmans. Ici, la sexualité féminine soutient la mutualité dont il sera davantage question dans le chapitre III. Le chapitre II rappelle par endroits certains passages du *Mesnevi* de Djalâl ad-Dîn Rûmî, dans lequel l'amoureux est la figure bénie d'Allah. Il fait également écho au *Cantique des cantiques*. Comme dans le monde judéo-chrétien, l'amour est, dans l'Islam, une ode à Dieu et rapproche de cette figure sacrée.

Si la seconde image de Shéhérazade déconstruit un mythe, la première procède au mouvement inverse, donnant le sentiment que Mestiri n'a finalement pas réussi à « tordre le cou » au fantasme. Celui-ci est incarné à l'excès. Mestiri a simplement incité ses lecteurs à le regarder dans le miroir pour soutenir la mise en abîme du mythe. Contemplant une Shéhérazade insoumise, experte et actrice d'un *djihad* érotique, le lecteur demeure dans une posture coloniale. Certes, nourri de la restitution de sources issues de la philosophie et de la théologie arabe médiévale, notamment Ibn Suleiman et Tifâchi, il semble plus averti. Conscient qu'il faut rompre avec une image occidentale de la femme musulmane soumise jusque dans sa sexualité, il comprend que, s'il y a soumission, elle ne peut être qu'un jeu ou une posture feinte. Il sait désormais qu'elle soutient un sens plus profond et plus symbolique que l'on ne saurait saisir en l'extrapolant de l'extérieur. Mais avait-on vraiment besoin de regarder par le trou de la serrure pour mieux comprendre ce qui se passe dans l'alcôve ?

Bien que l'on comprenne que Mestiri se soit attaquée à une vision faussée du couple musulman, qu'elle ait voulu récuser une dichotomie

masculin/féminin et restaurer sa mutualité, elle a participé à un double mouvement. D'abord, en proposant des sources orientales et en faisant référence au monde arabe et à sa culture, elle a reconduit un universalisme sur cette région du monde, encore mal délimitée dans certains esprits. Par ailleurs, bien que les exemples historiques tendent à montrer la liberté sexuelle des femmes musulmanes et à récuser une image de soumission à des hommes empêtrés dans une culture «barbarisante», elle nous parle de la situation actuelle et, dès lors, nous ne comprenons pas bien pourquoi, dans le chapitre IV, elle reproche aux féministes tunisiennes actuelles de se figer dans les revendications de la seconde vague du féminisme français sur l'égalité et la liberté sexuelle. Si la religion musulmane incite, dès son origine, à la liberté sexuelle des femmes, pourquoi devraient-elles encore la revendiquer ?

Par ailleurs, en cherchant à déconstruire ces deux archétypes, Mestiri participe, paradoxalement, à la construction d'une autre image de la femme arabe. En cherchant à la restituer, elle participe à un processus obligé vécu par toutes les femmes dites «de couleur» lorsqu'elles adoptent une posture visant à rompre avec leur hypersexualité présumée. Se réapproprier sa sexualité et lutter contre les archétypes formulés à son propos conduit à un cercle vicieux que le raisonnement de Mestiri reproduit. À plusieurs reprises, elle affirme que la femme arabe est celle qui est experte de sa sexualité. Son savoir est son pouvoir de dire non à une relation non consentie, de provoquer le désir chez l'autre. C'est aussi un savoir détenu sur son propre corps, ses désirs, ses besoins et ses limites. Mais l'image de la femme arabe et la réappropriation de sa sexualité revisitée par Mestiri nous plongent dans une aporie discursive et épistémique. Comme les icônes de la *pop culture* américaine quand elles jouent avec leur sexualité pour en prouver l'auto-contrôle, la réappropriation de la sexualité suppose une nouvelle sexualisation qui ne casse pas les codes de l'hyper-sexualisation. Les attentes de ces icônes de la pop-culture sont seulement détournées par le jeu de déconstruction. Le problème est que ce jeu est aporétique, car il ne change pas l'actorité des agents. Si la femme semble en apparence reconquérir son *pouvoir d'agir*, celui (ou celle) auquel se destine son jeu sexuel est libre de considérer cette sexualité comme auto-contrôlée ou hypersexualisée. Ce n'est pas la femme qui contrôle sa sexualité qui en juge. Le jugement reste évalué de l'extérieur, assujéti au regard et à l'interprétation d'autrui. En d'autres termes, même en tentant de changer l'image, on ne change pas celui qui la regarde. Tout est soumis à son pouvoir épistémique. Ainsi, la décolonisation de Séhérazade reste inexorablement inachevée. Le chapitre qui suit ne nous offre pas les clefs pour la poursuivre. L'appropriation de la sexualité de la femme arabe est pourtant importante pour mieux comprendre les limites de l'*empowerment*, car la mise en œuvre des pratiques visant à doter les femmes du tiers-monde d'une autonomisation procède du même processus de contrôle et reconduit des archétypes normatifs.

Care et empowerment

Les chapitres V et VI critiquent le concept d'*empowerment*. Notion clef d'une stratégie de lutte à la pauvreté, il fait montre, en réalité, d'une entreprise sous-tendue par une *colonialité du pouvoir*, bien que son objectif soit d'instaurer un *pouvoir d'agir* de l'individu pour promouvoir son bien-être et le responsabiliser dans la lutte contre sa propre pauvreté. Mestiri démontre très finement comment cette stratégie traduit un rapport de force. La *puissance d'agir* étant un « pouvoir sur » (p. 106), l'*empowerment* est aussi pernicieux que contre-productif. Bien que la notion veuille redonner le *pouvoir d'agir* à des individus minorisés, dépolitisés, sa mise en œuvre tend, au contraire, à nier l'agentivité des femmes du tiers-monde en considérant l'existence de rapports sociaux de sexe patriarcaux qu'il faut déconstruire. En faisant comme si l'émancipation était réductible à une seule modalité, l'autrice nie leurs intérêts spécifiques et leur capacité à concevoir les modalités et les formes de leur *pouvoir d'agir*. L'*empowerment* traduit un nouvel ordre colonial et promotionne une vision de la vie bonne occidentale. Cette notion tend à être remplacée par le *care*.

Fondée sur la réciprocité et l'interdépendance entre les agents, l'approche du *care* paraît plus appropriée. Elle évite les pièges d'une approche surplombante fondée sur la charité envers les femmes du tiers-monde. Cependant, Mestiri considère que l'on ne s'écarte pas d'une autre forme de colonialité dans la mesure où le *care* s'opposerait à la justice. Ce faisant, elle reprend une discussion éculée et ce point de départ fausse le raisonnement et la conclusion qui en découle.

En effet si, lorsqu'elle a été formulée par Gilligan (1982), la notion de *care* était vue comme s'opposant à la justice libérale et critiquait les omissions du libéralisme politique, désormais la division entre le *care* et la justice ne s'applique plus. De nombreuses promotrices d'une politique du *care* sont revenues sur cette dichotomie pour la rejeter. En effet, *care* et justice participent conjointement à la détermination d'un ensemble de normes, et le *care* est une charpente importante dans la construction d'une société plus inclusive envers les personnes minorisées. Il ancre la justice sociale afin d'inciter à les prendre en compte. Le retour sur le rapport *care* — justice (et ce malgré la nuance apportée dans la note de bas de page n° 2, p. 129), atteste de la lunette étriquée par laquelle Mestiri regarde le *care*. Elle s'explique par la référence à Narayan qui n'en est pas une s'agissant de la théorie du *care*.

En récusant le fait que le *care* serait plus à même d'outiller les femmes du tiers-monde, l'autrice procède d'une triple omission. En effet, contrairement à ce qui est suggéré, le *care* suppose des tiers-pourvoyeurs, comme en témoigne la notion de porte-voix de Kittay (1). Ensuite, elle est au cœur des valeurs des femmes du tiers-monde. Leur sororité repose sur l'autonomie relationnelle et soutient les mécanismes par lesquels elles résistent, survivent et s'autonomisent au quotidien. Ainsi, le *care* ne les sauve pas en étant imposé de l'extérieur puisqu'il est déjà inscrit au cœur de leurs rapports

sociaux. Le *care* est une notion si profondément inscrite dans les valeurs et les modes de vie des femmes du tiers-monde que l'Occident ne peut venir le leur imposer (2). Enfin, lorsque Mestiri affirme que « la réponse [...] ne peut se situer que dans une politisation du *care* qui fait de l'*empowerment* l'incarnation de la réciprocité » (p. 136), elle néglige que la réciprocité est au cœur du *care* et en est un principe fondateur. Celle-ci n'est donc plus à repenser. Par conséquent, si le *care* peut, selon Narayan, présenter un discours colonial, il ne reconduit pas une *colonialité du genre* puisqu'il est une « disposition éthique liée au statut de dominé-e-s » (Dorlin, 2005, p. 88). Il ne cherche donc pas à les « encapaciter ».

Selon les deux critiques qui viennent d'être formulées, on voit mal comment pourrait opérer le « féminisme de la frontière » dans la déconstruction de la *colonialité du genre* et de ce qu'elle suppose en termes de pouvoir et de savoir. Cependant, l'ouvrage présente l'avantage de nous faire réfléchir sur notre regard surplombant en ce qui concerne certaines femmes. Il nous oblige à dire où nous habitons le monde et par où nous le regardons.

Commentaire sur *Décoloniser le féminisme* de Soumaya Mestiri

Diane Lamoureux

Nature, rôle et importance des intuitions

Volume 44, numéro 1, printemps 2017

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/1040332ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/1040332ar>

[Aller au sommaire du numéro](#)

Éditeur(s)

Société de philosophie du Québec

ISSN

0316-2923 (imprimé)

1492-1391 (numérique)

[Découvrir la revue](#)

Citer ce document

Lamoureux, D. (2017). Commentaire sur *Décoloniser le féminisme* de Soumaya Mestiri. *Philosophiques*, 44 (1), 117–121. <https://doi.org/10.7202/1040332ar>

Commentaire sur *Décoloniser le féminisme* de Soumaya Mestiri

DIANE LAMOUREUX

Département de science politique

Université Laval

Diane.Lamoureux@pol.ulaval.ca

Dans cet ouvrage, Soumaya Mestiri propose de *décoloniser* le féminisme, en adoptant la perspective d'un féminisme de la frontière s'inspirant des femmes chicanas et des théories de la colonialité du pouvoir, et en ancrant ses réflexions dans les réalités tunisiennes de l'après 2011. Le projet est ambitieux et, dans cet ouvrage, somme toute assez court, elle nous livre une esquisse d'un programme intellectuel de longue haleine, abordant des enjeux assez diversifiés. Pour les fins du présent exercice, je me prêterai à une réflexion en trois temps : d'abord, je discuterai de la perspective générale qui nous est proposée tant dans le prologue que dans l'épilogue ; ensuite, je me pencherai sur la critique qu'elle propose de l'*empowerment* (chapitre V) ; finalement, je discuterai du *care* (chapitre VI) comme réponse aux limites de l'*empowerment*.

Il me semble utile de préciser le point de vue d'où je parle. Mon entrée dans le féminisme s'est faite sur le plan militant, dans les années 1970, à Montréal. Ensuite, j'ai fait une carrière universitaire de professeure au Département de science politique de l'Université Laval, principalement dans le domaine de la philosophie politique, tout en gardant le féminisme comme point d'ancrage. Mes travaux portent principalement sur le féminisme québécois, mais également sur les théories féministes. Au cours des dernières années, je me suis intéressée plus sérieusement au féminisme noir étasunien et aux théories décoloniales, tout en n'étant pas une spécialiste de ces domaines.

Un féminisme de la frontière

L'idée d'un féminisme de la frontière a beaucoup été portée par des féministes chicanas qui avaient l'impression d'être situées entre deux mondes et qui ne voulaient renoncer à aucun de ces deux mondes, la renonciation impliquant une amputation d'une part d'elles-mêmes. Un tel féminisme constitue une remise en cause salutaire d'une partie de la tradition féministe occidentale qui, principalement dans sa variante libérale, postulait un universalisme qui reconduisait l'hégémonie occidentale sur la planète. Rompre avec ce faux universalisme oblige, comme nous y convie justement Mestiri, à repenser les conditions de la solidarité féministe afin que le projet féministe contribue à combattre l'ensemble des dominations.

Contrairement à un imaginaire dominant de la frontière qui en fait une clôture, Mestiri privilégie, à la suite de Lugones mais aussi de penseurs décoloniaux comme Mignolo, ou occidentaux comme Balibar, de penser la frontière comme un point de contact, une position instable, transversale et poreuse. Ainsi, l'auteure privilégie la borne plutôt que la limite.

Dans cette perspective, il est possible de conceptualiser de manière nouvelle les rapports entre la marge et le centre. À partir du moment où l'on perçoit le centre comme le résultat d'une position hégémonique, la solution n'est évidemment pas de faire de la marge un nouveau centre puisque, ce faisant, nous ne ferions que déplacer les termes de la domination sans toucher à la domination elle-même. Il s'agit plutôt de procéder à un décentrement général, de faire en sorte que le centre puisse rester vide afin de mettre en évidence et d'entreprendre de corriger les injustices épistémiques et sociales.

Cela permet également de concevoir les marges dans leur diversité. Reprenant à son compte l'analogie de Dussel entre le « je pense donc je suis » et « je conquiers donc je suis », Mestiri soutient que ce « sont les deux faces d'une même stratégie épistémique qui dissimule et soustrait le sujet particulier, local, indigène, au profit du sujet universel, blanc, impérialiste de l'énonciation » (p. 16). Ce qui pose problème dans l'universel, c'est justement cette volonté de ramener à du « un », ce qui se présente toujours spontanément sous la forme du multiple.

Pour déstabiliser le « un » hégémonique, Mestiri nous propose de prendre au sérieux les savoirs produits par les subalternes et de faire en sorte qu'ils puissent dialoguer à égalité avec les savoirs hégémoniques afin de mettre en lumière le caractère partiel et partial de ces derniers. Ce dialogue à égalité suppose une rupture qui permette la transversalité des échanges (p. 16). Il impose également de prendre en considération des savoirs situés, « une re-connection de l'épistémologie et de la production du savoir avec la localisation ethnique, sexuelle et raciale de celles et ceux qui pensent et qui parlent » (p. 17).

Ainsi, il serait possible de remplacer l'hégémonie universaliste par ce que je qualifierais de pluriversalisme, un travail constant de traduction entre l'incommensurabilité des expériences et la nécessité de construire des coalitions qui permettent de décentrer le centre. Mestiri parle, pour sa part, reprenant encore là Lugones, de « multiculturalisme radical » ou de « multiculturalisme pluricentré » (p. 158), et soulève la possibilité, sur cette base, d'une histoire plurielle mais partagée qui préserve la dignité de toutes et tous.

Le travail de solidarité et le féminisme inclusif que Mestiri appelle de ses vœux est, comme nous le rappellent plusieurs féministes noires étasuniennes, un processus sans fin, un dialogue infini, un « féminisme *sans frontières* qui croise sans réifier et qui comprend sans réduire » (p. 19). Nous sommes assez loin à la fois de la tolérance libérale qui hiérarchise, et de l'hybridation postmoderne qui délocalise. C'est ce qui me rend perplexe face

à la présence dans l'ouvrage d'un essai critique sur une partie du travail de Rawls et d'un autre sur John Stuart Mill, ce qui s'explique probablement par la tension, soulignée par l'auteure « entre la volonté, bien réelle, de sortir de la problématique libérale et la difficulté qu'il y a à ne pas y demeurer » (p. 157). Pour moi, qui n'appartiens pas à cette tradition libérale, c'est un point de vue assez difficile à partager, d'autant plus que le libéralisme est, dans le monde contemporain, le principal porteur du « un » hégémonique critiqué dans cet ouvrage.

Quel *empowerment* ?

Je partage entièrement la position de Mestiri qui vise à décoloniser l'*empowerment* parce que, dans la version libérale endossée par la Banque mondiale ou les ONG internationales, il ne fait que reconduire la sujétion des groupes subalternes. Toutefois, il me semble que l'une des façons de procéder est de remonter à l'origine de la notion et à en dénier la paternité (ou maternité) aux institutions internationales qui l'ont captée et détournée à leur profit dans leurs fumeux « objectifs du millénaire ».

Car la notion d'*empowerment* a une longue histoire qui remonte à la fois aux luttes des femmes et aux luttes des Noires aux États-Unis. Comme le rappelle, notamment, la féministe noire étasunienne Patricia Hill Collins, promouvoir l'*empowerment* des Africaines-Américaines implique de travailler simultanément sur les dimensions institutionnelle, disciplinaire, hégémonique et interpersonnelle du pouvoir, et d'inscrire le projet dans une perspective plus générale de justice sociale transnationale. Cela rend nécessaire de prendre en considération la multiplicité des efforts déployés par les personnes appartenant à divers groupes sociaux minorisés pour arriver à se définir soi-même plutôt que d'être défini.e par les groupes dominants, de faire confiance à sa propre perception de son expérience et d'en faire une source de savoir sur les réalités sociales, d'utiliser toutes les failles du système, à quelque niveau qu'elles se situent, pour résister à la dévalorisation et affirmer sa dignité sur le plan à la fois personnel et collectif, et de mener des luttes collectives pour changer les rapports de force. À l'origine, articulée à des projets d'émancipation sociale, la notion d'*empowerment* était éminemment politique, et sa captation par diverses organisations internationales dans le cadre de la lutte à la pauvreté a consisté en un double mouvement de dé-radicalisation et de dé-politisation. Décoloniser la notion implique donc de rappeler et valoriser ses origines et non se contenter de l'*ersatz* d'*empowerment* que critique fort justement Mestiri.

Celle-ci nous montre le lien entre le discours néolibéral sur l'*empowerment* et les diverses stratégies de lutte à la pauvreté. Il me semble qu'il faut également critiquer ces stratégies qui visent moins à sortir les femmes de la pauvreté qu'à les inscrire dans le cycle de l'économie formelle néolibérale et ainsi contribuer à sa reproduction élargie à l'échelle internationale. À cet égard, la critique développée par Sen en ce qui concerne la dissociation entre

la satisfaction des besoins matériels et les libertés politiques est tout à fait justifiée, même si elle est insuffisante. Certes, les droits humains sont insécables et acquièrent une certaine efficacité politique si on considère comme un ensemble les droits civils, politiques, économiques, sociaux et culturels. Mais la structure même de la propriété et du pouvoir politique dans les sociétés capitalistes à l'ère néolibérale nous oblige à considérer la pauvreté non pas comme une situation mais comme un rapport social inégalitaire.

À cet égard, je ne peux que partager la critique de Mestiri par rapport à une vision en cinq étapes de l'*empowerment* (p. 110) et à l'utilisation de la notion dans les politiques de coopération internationale les mieux intentionnées qui adoptent la perspective « genre et développement », politiques qui échouent à dépasser la société civile pour s'attaquer aux structures du pouvoir et de la domination, et à sa limitation à former certaines femmes à s'insérer dans l'élite du pouvoir sans remettre en cause le caractère élitiste du pouvoir, comme il est bien montré aux chapitres III et IV de l'ouvrage en utilisant l'exemple tunisien.

Toutefois, je ne suis pas particulièrement convaincue par les arguments qu'elle avance dans la troisième partie du chapitre V, même si je partage le projet qu'elle met de l'avant, « émanciper les femmes de toute forme de tutelle » (p. 119), ce qui implique fort justement de « transformer la société » (p. 119). Si j'adhère sans réserve à l'idée de rompre avec les politiques officielles de lutte à la pauvreté en raison du caractère insécable de l'ensemble des droits humains, à la critique de la dépolitisation de la notion d'*empowerment* en la rendant soluble dans les idées qui concernent le capital humain, et à la relation d'aide, foncièrement inégalitaire, il ne me semble pas que ces éléments suffisent à « penser l'*empowerment* comme critique radicale des différentes formes de domination, une critique au cœur du politique et à l'intersection des paradigmes » (p. 126).

« Le *care* au secours de l'*empowerment* », vraiment ?

Je dois cependant admettre que j'ai été estomaquée par la proposition d'un *care* qui permettrait de réduire certaines des apories de l'*empowerment*. L'argument le plus important que soutient Mestiri en faveur du *care*, c'est qu'il permet une « refonte de la traditionnelle dichotomie public/privé » (p. 127). Effectivement, si le *care* nous force à examiner sous un nouvel angle l'idéal d'autonomie prôné par les libéralismes classique, rawlsien et néolibéral, il ne s'ensuit pas pour autant qu'une notion égalitaire d'interdépendance puisse nécessairement y être associée.

Pour développer son idée de *care*, Mestiri s'appuie sur Joan Tronto, théoricienne reconnue dans ce domaine et sur laquelle Laugier, Papperman, Brugère ou Molinier se fondent pour tenter de développer à la fois une éthique et une politique du *care*. Elle tempère également son enthousiasme à propos des potentialités du *care* en faisant état de trois critiques qui montrent sa face obscure, critiques développées par Narayan. La première concerne le

fait que la majeure partie des tâches associées au *care* sont effectuées par des femmes, très souvent d'ailleurs des femmes racisées. La deuxième a trait à une certaine marchandisation du *care* dans un contexte néolibéral. La troisième traite de la justification du colonialisme à l'aide d'un discours de *care*.

Mestiri insiste également, dans la deuxième partie du chapitre VI sur la nécessité de distinguer la solidarité de la charité. Le *care* doit donc être distingué du don puisqu'il repose sur la notion de réciprocité. S'il est plausible de soutenir que tous les êtres humains sont vulnérables pour mettre en évidence sa dimension de réciprocité, il n'en reste pas moins que dans les sociétés réelles, au Nord comme au Sud, le *care* bénéficie à des êtres humains parfaitement valides (des hommes blancs en santé) et vulnérabilise économiquement, politiquement et sexuellement les êtres humains qui effectuent majoritairement ce *care* (principalement des femmes, souvent racisées). Pour répondre à cette objection qu'elle n'ignore pas, Mestiri nous offre le raisonnement paradoxal suivant : une *politisation* du *care* qui fait de l'*empowerment* l'incarnation de la réciprocité que nous recherchons » (p. 136, souligné dans le texte), et elle poursuit en soutenant que cela « suppose de définir les modalités d'une émancipation mutuelle et véritable au-delà de la simple empathie » (p. 137). Mais l'on peut penser que, contrairement à ce qui est souhaité par Mestiri, à savoir une prise de conscience de la vulnérabilité de chaque personne, nous risquons fort d'être confronté.es plutôt à une confirmation des privilèges de ceux qui peuvent exiger du *care* sans contrepartie.

Mestiri avance quelques arguments intéressants concernant le traduisible et le traductible qui implique, contrairement au premier terme, une écoute attentive de l'autre. Elle en appelle également à repenser les liens entre morale et politique, entre morale et affects, et finalement entre sphère privée et sphère publique de l'existence humaine, mais faire jouer ces différenciations dans une perspective décoloniale ne signifie pas nécessairement pouvoir en finir avec les diverses dominations. Cela ne fait que mettre en évidence qu'il y a là un terrain d'affrontement social.

Conclusion

Avec cet ouvrage, Mestiri apporte une contribution importante au féminisme décolonial, même si, comme plusieurs autres, elle soulève plus de questions qu'elle n'apporte de réponses. Elle a au moins le mérite de poser des questions fondamentales pour l'avenir du féminisme sur le plan théorique aussi bien que pratique, puisqu'elle se situe sur le terrain de la philosophie sociale.

Cependant, les audaces décoloniales sont souvent contrecarrées par un enracinement théorique dans le libéralisme rawlsien qui permet difficilement de penser les rapports sociaux et les luttes d'émancipation. Par ailleurs, remplacer l'autonomie du sujet libéral par une interdépendance permettant la construction de solidarités est un projet essentiel pour penser un monde sans domination. Là encore, le libéralisme rawlsien est de peu d'utilité.

Le « féminisme de la frontière », une heuristique décoloniale

DELPHINE ABADIE

Nature, rôle et importance des intuitions

Volume 44, numéro 1, printemps 2017

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/1040333ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/1040333ar>

[Aller au sommaire du numéro](#)

Éditeur(s)

Société de philosophie du Québec

ISSN

0316-2923 (imprimé)

1492-1391 (numérique)

[Découvrir la revue](#)

Citer ce document

ABADIE, D. (2017). Le « féminisme de la frontière », une heuristique décoloniale. *Philosophiques*, 44 (1), 123–130. <https://doi.org/10.7202/1040333ar>

Le «féminisme de la frontière», une heuristique décoloniale

DELPHINE ABADIE

On ne peut que se réjouir de la publication récente de *Décoloniser le féminisme. Une approche transculturelle* de Soumaya Mestiri, un des premiers ouvrages de philosophie en langue française à prendre au sérieux l'ambition du «pluriversel» féministe en s'attelant sérieusement à clarifier ses implications normatives. Prenant acte de la coexistence mais aussi de la part d'incommensurabilité des vécus féminins planétaires, le «féminisme de la frontière» entend poser les bases théoriques de la justification à leur solidarité sans pour autant la puiser dans la fausse naturalité d'une sororité universelle. Au-delà du constat de sa faillite actuelle, il s'agit alors de réfléchir aux modalités par lesquelles le dialogue féministe global deviendra possible. Mestiri nous y invite en deux volets.

Condition préalable au second, le premier volet déconstructif débusque l'essentialisme raciste à l'intérieur des exposés coloniaux et néocoloniaux sur les femmes, ces avatars qui en sont les héritiers directs tout en se présentant comme radicalement en rupture. Dans un second temps, il s'agit de conceptualiser un nouveau modèle de réciprocité horizontale. Guidée par une vigilance constante du risque de cooptation maternaliste du féminisme dominant, la «démocratie transculturelle» fait du carrefour, du croisement, le lieu d'énonciation sociale des combats de femmes, une situation épistémique ayant dans sa mire la conversation entre discours *mainstream* et ceux «de la marge», dans une sorte de rhizome sans centre ni périphéries.

Malgré la robustesse de ce programme, entre le procédé annoncé par le féminisme de la frontière et la démonstration argumentée dans les chapitres de l'ouvrage, le projet de Soumaya Mestiri nous a semblé par moments ne pas aller au bout de ses intuitions. En cause, l'indétermination définitionnelle ou l'emploi équivoque de certaines notions dont celles, particulièrement centrales, de «colonialité du pouvoir» et de «colonialité du genre», dont le risque est une violation des limites de la compétence que la programmation féministe-de-la-frontière s'est elle-même donnée.

La colonialité du développement

La notion de «colonialité du pouvoir» a été développée dans les travaux d'auteurs latino-américains du courant des études décoloniales¹, que l'au-

1. Il semble parfois régner chez Mestiri une certaine confusion entre le qualificatif «décolonial» et «postcolonial». La distinction n'est, dans tous les cas, pas thématisée. Pour l'école décoloniale, il s'agit essentiellement d'auteurs des Amériques latines. Voir Walter

trice cite sans en expliciter pour autant sa propre lecture, ni en critiquer les aspects les plus problématiques². La « colonialité du pouvoir » permet l'examen symptomatique des structures coextensives de pouvoir (classe, race, genre, sexualité, etc.) dont l'origine et la nature remontent à l'époque moderne/coloniale, lesquelles subsistent malgré les décennies écoulées depuis l'accession aux Indépendances. Le secret de cette pérennité repose en grande partie sur un mécanisme épistémique³ par lequel les connaissances non occidentales ont été et continuent d'être ignorées, minorées (racisées) ou récupérées dans une structure d'énonciation qui ne reconnaît comme pertinente que la parole du centre.

L'une des originalités de l'ouvrage de Soumaya Mestiri repose sur son ambition d'aborder, du même élan, les deux visages de la colonialité du pouvoir en études féministes, soit d'une part : l'impérialisme passé et actuel de la pensée féministe occidentale, laquelle refuse d'admettre les vécus, les revendications et les blâmes formulés par les *women of color*; mais aussi, d'autre part, sa face invisibilisée, celle de l'inversion d'une structure et d'une épistémologie coloniales par ces métaphysiques de l'authenticité qui reconduisent les essentialismes, que ce soit dans une sorte de revivalisme de la tradition ou dans le geste de valorisation spéculaire d'une « femme » qui corresponde en tout point à la face négative des stéréotypes coloniaux. Que ce soit en somme la lecture islamiste, celle du féminisme musulman laïque ou de la femme du Kazanistan rawlsien, ces discours ne font que reconduire « à l'envers » l'autorité des discours racistes avec lesquels ils prétendent pourtant rompre.

Il nous a semblé néanmoins que sa critique de l'*empowerment* (chapitre V) négligeait la puissance d'élucidation intersectionnelle de la colonialité du pouvoir, ce qui a pour conséquence de tourner longtemps autour d'un obstacle essentiel (c.-à-d. le capitalisme globalisé) à sa mise en œuvre véritablement *actorielle*, donc susceptible d'assurer une participation qui ne soit pas que formelle à sa « démocratie transculturelle ». L'enjeu est de taille

Mignolo, « Géopolitique de la connaissance, colonialité du pouvoir et différence coloniale », *Multitudes*, n° 1 (6), 2003, 56-71; Aníbal Quijano, « « Race » et colonialité du pouvoir », *Multitudes*, n° 51 (3), 2007, 111-118; Ramón Grosfoguel, « Les implications des altérités épistémiques dans la redéfinition du capitalisme global. Transmodernité, pensée frontalière et colonialité globale », *Multitudes*, 26 (3), 2006, 51-74

2. On peut mentionner, entre autres, la propension à offrir une lecture hégémonique des influences structurelles, peu soucieuse des particularités locales; l'effacement des nuances de l'historicité propre à chaque expérience coloniale; les risques de plaquage, sans autres formes de procès, de l'analyse historique sur les situations actuelles; la fétichisation des passés précoloniaux; la surdétermination de l'analyse marxiste; etc. Voir entre autres Capucine Boidin, « Études décoloniales et postcoloniales dans les débats français », *Cahiers d'Amériques latines*, 62, 2009, 129-140; Sarah Demart, « Au-delà de la controverse française: la critique postcoloniale dans le champ de la sociologie », *SociologieS*, Dossiers, Sociétés en mouvement, sociologie en engagement, en ligne : <http://sociologies.revues.org/5300>.

3. Que Mignolo appelle la « différence coloniale ».

puisque, outre la dilution dans le féminisme maternaliste occidental, le principal défi posé aux féminismes du Sud est justement celui de conquérir un espace émancipé de l'ombrage créé par les approches de genre en développement⁴. En effet, la colonialité de l'approche Genre et Développement (GED), mais aussi des approches IDE et FED qui l'ont précédée⁵, réside précisément dans sa puissance d'occultation de l'*intersection* d'au moins deux types de domination que son appellation contient pourtant en germe, soit l'oppression de genre *mais aussi* celle de race, qu'elle ignore systématiquement. Il s'agit d'ailleurs là d'un motif fondamental du ressentiment des féministes du Sud à l'égard de celles du Nord, ces dernières ayant refusé de s'allier aux luttes qui identifiaient les réformes économiques, notamment durant la décennie de l'ajustement structurel, comme les causes *premières* de nuisance à leur émancipation⁶. Sans pointer du doigt les interactions et les responsabilités complexes, c'est bien aussi de mal-développement qu'il s'agissait lorsque les femmes tunisiennes de l'intérieur et leurs frères laissés-pour-compte ont donné l'impulsion qui a provoqué la Révolution⁷.

Si l'*empowerment* « donne à voir et incarne [...] la colonialité du pouvoir (par le biais de) la pérennisation de la dichotomie entre femmes "bourgeoises" et femmes "du peuple", entre femmes du Nord et femmes du (des) Sud, entre expertes et néophytes⁸ », c'est bien *aussi* parce que l'extraversion économique des pays anciennement colonisés les rend structurellement dépendants de l'aide publique au développement⁹, laquelle entraîne dans son sillage le fleurissement de tout un secteur d'employabilité pour des courtiers en développement, y compris dans les ONG de femmes obligées d'évoluer à l'intérieur d'un ensemble de contraintes (la GED) déterminées sans

4. Voir par exemple : Ayesha M. Iman, A. Mama et F. Sow, *Sexe, genre et société. Engendrer les sciences sociales africaines*. Dakar, Paris, CODESRIA/Kharthala, 2004 ; Marèma Touré, « La recherche sur le genre en Afrique : quelques aspects épistémologiques et culturels », Dakar, CODESRIA, 1997, en ligne [<https://www.codesria.org/IMG/pdf/TOURE-1.pdf>].

5. IDE : Intégration des femmes au développement ; FED : Femmes et Développement.

6. Touré, *op.cit.*

7. L'argument ne consiste pas à nier qu'il y eut des revendications proprement politiques à la Révolution, mais plutôt de mettre en lumière la manière dont le mal-développement et le durcissement autoritaire se nourrissent réciproquement. Dans la mesure où les économies sont extraverties, l'investissement direct étranger et l'aide au développement fournissent la manne qui permet d'assurer de petits arrangements clientélistes à différents niveaux de la société et de pérenniser la « docilité civique ». Ainsi, le rétrécissement des ressources induit par l'ajustement structurel et par l'approfondissement des réformes de libéralisation économique promues par la Banque mondiale et le FMI seraient en partie responsable du tournant népotiste et le capitalisme de copinage sous Ben Ali. Voir Baccar Gherib, « Économie politique de la révolution tunisienne. Les groupes sociaux face au capitalisme de copinage », *Revue Tiers-Monde*, 4 (212), 2012, 19-36. Pour une analyse similaire, voir Delphine Abadie, *L'incidence de l'ajustement structurel sur les inégalités socio-économiques dans un contexte néo-patrimonial. Le cas du Sénégal*, mémoire de maîtrise, Université de Montréal, 2006 (en particulier le chapitre I).

8. Mestiri, 15.

9. Et des investissements directs étrangers.

elles. Cela explique d'ailleurs en partie la division internationale du travail épistémique, qui assigne la théorisation féministe aux chercheuses du Nord et l'enquête empirique et de terrain à celles du Sud, dépendantes des financements et des orientations de la coopération internationale¹⁰.

On pourrait certes nous objecter que Soumaya Mestiri déploie en substance une analyse similaire. Elle y touche en effet. Mais il nous semble qu'en l'absence d'une déconstruction cardinale de la notion de « développement » au Sud et d'un examen des manières par lesquelles celui-ci vide nécessairement toute action de sa dimension politique et émancipatrice¹¹, toute approche de substitution à l'*empowerment* ne pourra que demeurer cosmétique. En ce sens, on comprend mal par quel miracle le *care* (chap. VI) se verrait prémuni contre le type d'instrumentalisation funeste que connaît l'*empowerment*, d'autant que, contrairement à ce dernier dont les propositions furent d'abord élaborées par les féministes du DAWN¹², la greffe de la politique du *care* pourrait très bien « ne pas prendre », peu importe son potentiel théorique ou sa réalité pratique.

Le futur (sans l'antérieur) du féminisme

Contrairement à celle de pouvoir, la notion de « colonialité du genre » dont Mestiri fait un usage extensif est mieux définie, notamment dans le chapitre IV. La critique vise donc moins son imprécision que la cohérence interne entre son emploi et le féminisme de la frontière. L'autrice se revendique de la conceptualisation développée par Maria Lugones¹³ sur la base d'une critique de Quijano. Prenant appui sur les propositions de deux autrices, l'intellectuelle et activiste autochtone Paula Gunn Allen et la sociologue nigériane Oyèrónkè Oyèwùmí, Lugones montre qu'en matière d'études de genre, la colonialité reste racinaire.

Alimentée par un travail d'analyse essentiellement articulé autour de la langue Oyo-Yoruba, la thèse forte que défend Oyèwùmí dans ses travaux¹⁴ est que le genre, comme processus qui détermine les rôles et les rapports sociaux entre les sexes, est sans pertinence pour comprendre les sociétés

10. Touré, *op.cit.*

11. Pour une analyse nuancée de l'illusion consistant à ne pointer *que* la responsabilité de la mauvaise gestion des ressources par les gouvernants dans le mal-développement, voir le chapitre « La question de l'économie » de l'ouvrage du philosophe et économiste sénégalais Felwine Sarr, *Afrotopia*, Philippe Rey, 2006, 47-89.

12. Il revient au réseau de féministes du Sud Development Alternative with Women for a New Area (DAWN) d'avoir développé dans les années 1970 une critique du modèle IFD de laquelle a émergé l'option de l'*empowerment*.

13. Maria Lugones, « The Coloniality of Gender », *Tabula Rasa*, 9 (juill./déc.), 2008, 1-17, en ligne : https://globalstudies.trinity.duke.edu/wp-content/themes/cgsh/materials/WKO/v2d2_Lugones.pdf.

14. Ici : Oyèrónkè Oyèwùmí, « The Invention of Women : Making an African Sense of Western Gender Discourses », London/Minneapolis, University of Minnesota Press, 1997.

africaines. Pour elle, antérieurement à la présence coloniale, aucun critère commun ne permettait d'identifier un groupe comme étant « les femmes ». En conséquence, toute tentative d'analyser les expériences familiales, sociales ou politiques sous cette lumière est non seulement vouée à l'échec, mais contribue en même temps au maintien de la domination épistémique de l'Occident sur le continent.

Dans ce sillage, Mestiri remet en question la réalité historique et l'impérialisme épistémique du genre au Sud. Sans plus de détails, l'autrice reproduit au passage la séduisante conclusion d'Oyèwùmí selon laquelle, là où il existait, le matriarcat reposait donc nécessairement sur le principe d'égalité. Quoique très en vogue dans les réseaux académiques féministes transnationaux, la thèse d'Oyèwùmí n'en a pas moins fait l'objet de critiques acerbes de la part de nombreuses autrices féministes africaines n'ayant pas eu le privilège d'enseigner aux États-Unis et de voir leurs travaux bien diffusés¹⁵. À ce chapitre, la recension critique de Bibi Bakare-Yusuf « Yoruba's don't do gender »¹⁶ fait école.

C'est en analysant la langue Oyo-Yoruba que Oyèwùmí parvient à discréditer le genre comme principe d'organisation sociale au profit de l'ancienneté. Ainsi nous dit-elle par exemple que les termes *oko* ou *iyawo*, mal traduits respectivement par « époux » et « épouse », désignent indistinctement « époux/se ». Leur distinction s'opère non pas en termes de genre, mais de lignage : l'*oko* étant l'individu qui entre dans le lignage familial, alors que l'*iyawo* est celui qui en fait déjà partie. Alors que les individus dudit lignage occupent déjà une place et un rôle social déterminé par leur rang d'ancienneté, l'entrée par le mariage de l'*iyawo* marque l'année zéro de son ancienneté dans ce lignage. L'économie générale de cette démonstration soulève au moins deux obstacles de fond mettant en cause les prémisses sur lesquelles se construit la théorisation de la colonialité du genre.

D'abord, sans que cette réalité ne soit jamais thématisée, Bibi Bakare-Yusuf nous fait voir que dans le cas exposé par Oyèwùmí, « *it is the (females) who generally have to move « out » to another lineage, becoming outsiders and therefore subordinate in their spouse's lineage. [...] Therefore, it is women who typically become subordinate (whether as senior or junior wife) to men*¹⁷. » Quant aux sociétés traditionnelles réellement matrilineaires, la recherche historique tend à confirmer que celles-ci étaient généralement plus égalitaires, la transmission du patrimoine ne se faisait jamais pour autant de

15. Voir entre autres les contributions de Osha Sanya, Agnes Atia Apusigah et Chielo-zona Eze dans Sanya Osha (ed.), « Special Issue on African Feminisms », *Quest, An African Journal of Philosophy*, XX (1-2), 2006.

16. Bibi Bakare-Yusuf, « Yoruba's Don't Do Gender: A Critical Review of Oyèwùmí's "The Invention of Women: Making an African Sense of Western Gender Discourses" », Dakar, CODESRIA, 2003, en ligne : https://www.codesria.org/IMG/pdf/BAKERE_YUSUF.pdf.

17. Bakare-Yusuf, *op.cit.*, 6.

mère en fille, mais d'oncle au neveu utérin (fils de sa sœur). « Cela ne donnait pas à la femme [beaucoup] d'autre pouvoir que de *transmettre* ce pouvoir aux mâles de la famille¹⁸. »

Deuxièmement, dans la mesure où Oyěwùmí défend l'idée que *l'ancienneté* et non le genre est le principe cardinal d'organisation sociale en Afrique, il est excessif de conclure que les sociétés précoloniales reposeraient nécessairement sur un principe d'*égalité*. Chez les Yoruba, la règle du respect de l'ancienneté est telle qu'elle se traduit par la gèneuflexion devant les aîné.e.s¹⁹. L'ancienneté peut donc non seulement supporter des institutions sociales profondément hiérarchiques, mais elle peut en même temps servir de masque à d'autres formes d'oppression, de genre entre autres : il en va ainsi de la violence sexuelle et symbolique dont peuvent être victimes les femmes qui entrent dans le lignage.

Oyěwùmí a certainement raison lorsqu'elle incrimine l'inadaptation des modèles théoriques développés par la pensée occidentale pour les contextes du Sud. Elle a aussi raison lorsqu'elle souligne combien les relations hommes/femmes ont été profondément déstructurées par les politiques coloniales²⁰. En ce sens, il demeure incontestablement quelque chose de l'ordre d'une colonialité épistémique de genre. Mais s'il a certes existé des femmes-cheffes, des reines-mères ou des Amazones en Afrique précoloniale, que les rapports de genre aient été et soient toujours mal décryptés par les cadres théoriques familiers ne signifient en rien que *le genre lui-même* n'existait pas, même si les assignations furent distinctes et les opportunités, probablement plus nombreuses qu'en Occident. Il apparaît alors abusif de conclure avec Lugones ou Mestiri que :

[d]ès lors, « décoloniser le genre », c'est sortir de cette double compromission historico-théorique et réhabiliter *une vérité strictement factuelle*, que nous pourrions reconstruire comme suit : *parce que les sociétés dites primitives* [sic] *reposent sur l'égalité*²¹, parce que nous avons sur quoi nous fonder objectivement pour rejeter la fable coloniale, décoloniser le genre c'est résister aux essentialisations ethno-raciales forgées par la colonisation et qui perdurent

18. Catherine Coquery-Vidrovitch, *Les Africaines. Histoire des femmes d'Afrique noire du XIX^e au XX^e siècle*, Paris, éd. Desjonquères, 1994, 20. Les pratiques matrilineaires semblent néanmoins être le gage de relations sociales entre les sexes plus égalitaires (accès à des espaces de pouvoir pour les femmes, division du travail plus équitable, privilèges associés au fait d'être mère ou épouse de chef, etc.).

19. Iman et al., *op.cit.*, 42.

20. Pour l'Afrique subsaharienne, voir par exemple Odile Georg, « Femmes africaines et politique : les colonisées au féminin en Afrique occidentale », *Clio, Histoire, femmes et sociétés*, n° 6, 1997, en ligne : <http://clio.revues.org/378> ; DOI : 10.4000/clio.378.

21. Dans un ouvrage décolonial, on se serait attendu à ne pas croiser un attribut aussi chargé que « primitif » pour désigner les sociétés précoloniales, lesquelles furent déshumanisées et « ensauvagées » par un ensemble de mécanismes, notamment linguistiques, dont le terme « primitif » fait partie.

sous la forme d'une *double* colonialité du genre [...] à *deux* entrées inversées²² [je mets l'emphasis].

On passe donc sans autre forme de procès chez Lugones (résonnant chez Mestiri) de la «matrilinéarité», qui devient chez Oyèwùmí «le matriarcat», à «toutes les sociétés précoloniales» érigées en modèles de sociétés égalitaires²³. En fait, l'une de ces «entrées inversées» dont parle Mestiri a justement pour visage l'aura virginal des reines d'Afrique d'Oyèwùmí, à la même enseigne que l'Orient fantasmé des féminismes de Shéhérazade ou de Fatima! Que ce soit Bibi Bakare-Yusuf, Sanya Osha, Agnes Atia Apusigah, Chielozone Eze pour les autrices féministes ou Kwasi Wiredu, Paulin Hountondji, Fabien Eboussi Boulaga, Valentin-Yves Mudimbe, Marcién Towa, etc., dont elles réclament l'héritage intellectuel, les intellectuel.le.s africain.e.s subsaharien.ne.s n'ont eu de cesse de dénoncer ces théorisations qui, pour décoloniser, partent en quête du graal de l'authenticité, du sens primitif, de l'essence originelle de «la» culture africaine, gommant au passage, dans un geste étrangement similaire à celui de l'opresseur colonial, l'immense diversité culturelle et l'ancienneté plusieurs fois millénaires de la grande sœur de l'humanité²⁴. En somme, il nous semble que la promesse du féminisme de la frontière de Mestiri réside précisément dans le fait qu'il ne succombe pas à la facilité de la colonialité du genre.

Cultiver sa frontière

Avec *Décoloniser le féminisme. Une approche transculturelle*, Soumaya Mestiri signe un ouvrage ambitieux dont l'innovation mérite d'être saluée. On soulignera l'honnêteté, sur le plan normatif, du souci à rendre visible les conditions sans lesquelles les voix décoloniales risquent bien d'être gommées de la renégociation infinie d'un programme féministe transnational. On appréciera particulièrement l'attention soutenue à la déconstruction de la gueule de bois postcoloniale. C'est d'autant le cas que la réception en Tunisie des études post/décoloniales ne semble pas d'actualité, pas plus qu'elle ne l'est généralement en langue française, d'ailleurs. D'une certaine manière, ce ne sont pas tant les propositions de Mestiri qui font parfois problème que la manière dont elles répercutent certaines indigences de l'ensemble de la littérature post/décoloniale et de la littérature féministe transnationale, lesquelles semblent parfois avoir perdu de vue les épistémologies *situées* qui les fondent.

En effet, le risque est réel de reproduire un (sous-)impérialisme normatif et de contribuer à renforcer la division internationale du travail intellectuel, qui fait que les savoirs subalternes produits et publiés au centre

22. Mestiri, 97.

23. ...implicitement présumées matrilinéaires alors que la matrilinéarité (en Afrique du moins) est plutôt l'exception que la règle.

24. L'expression est de Felwine Sarr.

semblent parfois avoir plus de valeur que ceux des universitaires restés dans leur pays de naissance. Il ne s'agit pas bien entendu de défendre une quelconque forme d'excommunication des travaux post/décoloniaux, comme cela peut parfois être le cas notamment en France, mais d'un appel à plus de précautions lorsque vient le temps de généraliser les conclusions de leurs auteur.e.s à l'utopie *ad hoc* de la « Décolonie ».

Penser les relations internationales d'un point de vue féministe

Ryoa Chung

Nature, rôle et importance des intuitions

Volume 44, numéro 1, printemps 2017

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/1040334ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/1040334ar>

[Aller au sommaire du numéro](#)

Éditeur(s)

Société de philosophie du Québec

ISSN

0316-2923 (imprimé)

1492-1391 (numérique)

[Découvrir la revue](#)

Citer ce document

Chung, R. (2017). Penser les relations internationales d'un point de vue féministe. *Philosophiques*, 44 (1), 131–138. <https://doi.org/10.7202/1040334ar>

Penser les relations internationales d'un point de vue féministe

RYOA CHUNG

Université de Montréal
ryoa.chung@umontreal.ca

Le brillant ouvrage de Soumaya Mestiri, *Décoloniser le féminisme. Une approche transculturelle* (Paris, Vrin, 2016), ne s'inscrit pas comme tel dans le champ des théories des relations internationales en science politique, ni dans le domaine des théories de justice globale en philosophie politique contemporaine. Mais dans la mesure où les travaux de Mestiri portent sur la nécessité de décoloniser les discours féministes dominants qui prétendent à une portée universalisable et dans la mesure où l'auteure développe une approche qui se veut « transculturelle » en travaillant le concept de frontière, il va de soi que les lecteurs intéressés à la fois par les questions philosophiques inhérentes au féminisme *et* aux enjeux éthiques en relations internationales y trouveront matière à réflexion.

Dans ce monde affligé par la violence des rapports de pouvoir entre les États, les populations, les groupes sociaux et les individus, il est impératif de penser la condition des femmes afin d'avoir une compréhension plus exhaustive des modalités contemporaines des inégalités historiques qui ont configuré l'ordre international. Il s'agit d'une affirmation qui repose à la fois sur des observations empiriques ainsi que sur des raisons méthodologiques et épistémologiques.

D'un point de vue empirique, l'étude des conditions d'existence des femmes à travers le monde donne des indications plus précises au sujet des inégalités socioéconomiques à l'échelle internationale. Suivant les travaux de l'économiste A. Sen, pour ne citer que cet exemple mieux connu en philosophie politique, elle permet de mieux comprendre, au-delà de la comparaison du PNB entre les pays, la redistribution des ressources au sein d'une population du point de vue des individus les plus démunis qui sont généralement des femmes et leurs enfants à charge. L'étude des conditions d'existence des femmes permet également de capter des indices plus raffinés de discriminations sociales en pénétrant plus facilement dans la sphère domestique, dans l'économie informelle et dans le monde plus obscur des formes de violences genrées et racisées qui se déploient en arrière-fond de la séparation entre sphère publique et sphère privée.

D'un point de vue épistémologique, les perspectives féministes de recherche impliquent des *points de vue* sur le monde qui enrichissent notre savoir (pour emprunter la notion à la riche littérature de la *standpoint theory*). Par « perspectives féministes », j'entends de manière très générale des angles d'analyse qui s'intéressent aux problématiques sociales genrées et

qui les identifient explicitement comme constituant des injustices lorsqu'il s'agit de discriminations moralement arbitraires. Ces perspectives féministes permettent d'identifier des formes d'injustices et d'oppression épistémiques (pour emprunter le terme à K. Dotson¹) qui déterminent les angles morts des paradigmes dominants. Force est de constater que les dimensions genrées et racialisées des relations internationales demeurent généralement sous-conceptualisées dans les approches dominantes en science politique et en philosophie politique occidentales. Une des contributions les plus importantes des travaux de Mestiri consiste certainement à présenter des dissensions épistémiques qui donnent à penser.

En dépit de l'intérêt remarquable que représentent les chapitres II, III et IV qui portent plus spécifiquement sur les représentations problématiques de la femme arabe, sur les enjeux liés au féminisme musulman occidental et sur l'examen fascinant de la révolution tunisienne d'un point de vue féministe, l'expertise nous manque pour pouvoir offrir des remarques critiques approfondies. C'est donc sous l'angle plus particulier de l'éthique des relations internationales, qui constitue davantage notre champ de recherches, que ce commentaire critique mettra l'accent sur certains chapitres en particulier, soit les chapitres I, V et VI. Au risque de reconduire une vision partielle des thèses de l'auteure, une certaine trame argumentative permet de relier les trois chapitres identifiés de manière fluide. Notre propos consistera à indiquer les perspectives féministes de recherche que le livre de Mestiri permet de développer dans le domaine plus particulier de l'éthique des relations internationales tout en identifiant les raisons pour lesquelles la proposition de l'auteure, culminant vers une réhabilitation de la notion de *care* pour secourir les discours féministes de l'*empowerment*, nous semble problématique.

Dans le cadre du premier chapitre « Les femmes du Kazanistan », l'auteure offre une lecture critique percutante de la conception rawlsienne du droit des peuples². Le dernier opus de Rawls est problématique à de nombreux égards, mais avant d'aborder les aspects particuliers que Mestiri critique avec raison, il y a lieu de restituer les intentions philosophiques de Rawls de la manière la plus charitable possible (ne serait-ce que par vertu épistémique). Publié en 1999, le dernier livre de Rawls fut écrit avant les attentats du World Trade Center qui allaient changer le monde et marquer le commencement d'une ère de « guerre contre le terrorisme » avec le déferlement de l'islamophobie au sein des pays non musulmans qu'on peut y associer. Ce qui ne veut pas dire que l'islamophobie n'existait pas avant cela, au contraire, elle s'est nourrie de l'orientalisme et du colonialisme qui ont perduré pendant des siècles. Mais il s'agit simplement de souligner que Rawls

1. K. Dotson, « Conceptualizing Epistemic Oppression », *Social Epistemology*, vol. 28, n° 2, 2014.

2. Nous suivons simplement ici l'expression que préfère Soumaya Mestiri pour traduire « law of peoples » par droit des peuples plutôt que droit des gens.

écrivait dans un contexte international tout autre, c'est-à-dire dans le sillage de la Guerre du Golfe (1990-1991) qui doit elle-même être comprise dans le contexte plus large et complexe du démantèlement du bloc soviétique.

Résistant à un certain triomphalisme libéral qui s'appropriait la fin de la guerre froide et le commencement d'un « nouvel ordre mondial », la conception rawlsienne du droit des peuples peut être interprétée comme une tentative de limiter les ardeurs de l'interventionnisme militaire aux velléités de changement de régime pour des raisons soi-disant humanitaires dans le but de donner un coup de pouce à la démocratisation des États non libéraux. Après tout, comme le cite Rawls lui-même, la « loi de Doyle » ne témoigne-t-elle pas d'une constance empirique démontrant à travers l'histoire moderne des relations internationales que si les États libéraux font la guerre à des États non libéraux, les démocraties libérales ne se font pas la guerre entre elles ? Cependant, à l'aune du libéralisme politique caractérisant ce que d'aucuns ont appelé le soi-disant « tournant » de Rawls à partir de la publication de *Political Liberalism* en 1993 (date à laquelle Rawls présente également la première version de son *Law of Peoples* dans le cadre des Oxford Amnesty Lectures), c'est le concept de tolérance qui constitue désormais la vertu cardinale du libéralisme que Rawls veut promouvoir à l'échelle internationale, au détriment d'une conception plus substantielle des libertés fondamentales découlant de l'individualisme normatif et de ses implications égalitaires qui avait caractérisé sa théorie de la justice domestique. Face au fait du pluralisme exacerbé en relations internationales, le consensus par recoupement doit éviter les controverses métaphysiques insolubles au sujet des doctrines particulières du bien qui caractérisent l'identité culturelle des peuples, considérés ici comme des acteurs politiques avec lesquels les principes fondamentaux du droit des gens doivent être contractés. C'est dans ce cadre théorique que Rawls présente sa typologie heuristique des sociétés minimalement décentes qui comprennent à la fois des démocraties libérales et des sociétés hiérarchiques bien ordonnées, lesquelles, sans être libérales pour autant, ont droit au respect le plus fondamental des prérogatives légitimes de leur souveraineté. Dans la version finale de 1999, l'ouvrage comprend une deuxième partie consacrée au second temps de la théorie non idéale dans laquelle figure donc le Kazanistan inventé par Rawls :

Un des objectifs de la deuxième partie est de montrer qu'il peut exister des peuples non libéraux décents qui acceptent et respectent le Droit des Peuples. Dans cette perspective, j'imagine l'exemple d'un peuple musulman non libéral que j'appelle le « Kazanistan ». Ce peuple remplit les critères des peuples hiérarchiques décents : le Kazanistan n'est pas agressif envers les autres peuples, il accepte et applique le Droit des Peuples ; il reconnaît et respecte les droits de l'homme ; sa structure de base contient une hiérarchie consultative décente, dont je décris les caractéristiques³.

3. Rawls, *Paix et démocratie*. Le droit des peuples et la raison publique, trad. fr. de B. Guillaume, Montréal, Boréal, 2006, p. 17.

Le propos philosophique de la conception rawlsienne du droit des peuples consiste donc à tenter de reconnaître le pluralisme en relations internationales et à appliquer les principes du libéralisme politique en l'absence d'une structure de base à l'échelle globale (qui limite également l'extrapolation internationale des principes de justice distributive). En dépit de cette idée extrêmement importante qui caractérise sans doute la contribution originale de Rawls dans le domaine de l'éthique internationale, l'essai *Paix et démocratie...* demeure problématique à de nombreux égards. Une critique féministe libérale remettra en cause les raisons pour lesquelles Rawls exclut l'individualisme normatif et ses implications égalitaires à titre de croyances métaphysiques à l'extérieur du consensus par recoupement pour établir les principes de justice politique entre les peuples. Après tout, sous quels aspects les conceptions holistes de la société seraient-elles moins déterminées par des doctrines particulières du bien et des croyances métaphysiques historiquement et culturellement situées que ne l'est l'héritage des Lumières ? Le rejet de l'individualisme normatif entraîne des conséquences lourdes pour ce qui est du noyau des droits humains fondamentaux au cœur du consensus par recoupement qui constitue le critère de démarquage des sociétés minimalement décentes. En effet, la conception rawlsienne de la société hiérarchique bien ordonnée n'implique pas la reconnaissance de l'égalité des chances pour l'accès à des positions d'autorité, de sorte qu'une critique féministe libérale aura de bonnes raisons pour mettre en doute la signification politique réelle des processus de consultation qui se limitent à l'expression parfois purement symbolique de la dissension. Toutefois, la critique de Mestiri est plus complexe que cela. En fait, le débat autour des droits des femmes sert également à renforcer les préjugés occidentaux à l'encontre des sociétés non libérales, de sorte que sous le vernis du principe de tolérance en contexte de pluralisme, la conception rawlsienne de la société hiérarchique décente reconduit une vision profondément paternaliste des sociétés musulmanes.

Si le Kazanistan a servi à quelque chose, c'est à entretenir (encore plus) certains préjugés tenaces. Car, à y regarder de plus près, l'on s'aperçoit que la seule information supplémentaire livrée dans la section dévolue à cette société hiérarchique décente est la qualification comme musulmane. De fait, en donnant une certaine réalité à ce type de société, Rawls réussit la gageure d'exacerber l'intolérance à l'égard des sociétés décentes *via*, précisément, *la question du statut des femmes* (Mestiri, 2016, p. 32-33).

La démonstration de Mestiri est certes convaincante et la conception rawlsienne du droit des peuples est problématique à tant d'égards qu'il ne reste pas beaucoup d'arsenal théorique pour la défendre. Cependant, un malaise surgit au détour de certaines affirmations en ce qui a trait au multiculturalisme libéral et à l'approche de l'*empowerment* que l'auteure critique de manière aussi incisive. Si c'est moins le cas pour la critique contre Rawls, il n'en demeure pas moins que certaines critiques de Mestiri semblent mélanger deux catégories d'arguments : les uns étant d'ordre empirique ou sociolo-

gique, et les autres étant d'ordre conceptuel. En effet, on a parfois l'impression que le travail de déconstruction, certes crucial pour l'avancement des idées, dénonce des détournements idéologiques de sens qui sont plutôt imputables à l'évolution sociologique de la réception et de la dénaturation politique de certaines idées plutôt qu'à une nécessité conceptuelle. Par exemple, c'est une chose de dire, comme l'auteure l'affirme à plusieurs reprises, que le multiculturalisme libéral reconduit une vision non contestée des rapports de pouvoir entre les communautés majoritaires et les communautés minoritaires d'une société. Il ne fait aucun doute que ce travail de déconstruction en vue de « décoloniser » les paradigmes dominants est absolument essentiel, et il se peut fort bien que *dans les faits* le modèle multiculturaliste ait donné lieu à ce genre de statu quo profondément problématique d'un point de vue politique. Mais la critique repose-t-elle sur un constat empirique (sociologique) ou sur une nécessité conceptuelle ?

Pour qu'il s'agisse de la dernière, il faudrait alors démontrer en quoi consistent les vices conceptuels du modèle libéral du multiculturalisme de Kymlicka ou de Taylor, par exemple, pour affirmer que par dessein ou presque, l'argumentation philosophique au fondement du multiculturalisme libéral à la canadienne (pour ne parler que de ce type-là) reconduit nécessairement une forme de domination qui s'ignore. Après tout, le multiculturalisme de Kymlicka consistait à justifier la revendication des droits collectifs à partir d'une conception des libertés individuelles fondamentales gratifiant le droit à une appartenance culturelle en tentant d'éviter les pièges d'une certaine conception du communautarisme qui subordonne conceptuellement les droits individuels, ou d'une certaine conception du républicanisme qui promeut conceptuellement l'effacement des différences visibles au nom d'une certaine interprétation de l'impartialité universalisable. Qui plus est, à l'encontre d'un certain féminisme libéral qui condamnait le multiculturalisme au nom d'une doctrine compréhensive du libéralisme⁴, les Kymlicka et Nussbaum ont malgré tout tenté de défendre une conception du libéralisme politique tentant de protéger les droits collectifs des minorités contre la tyrannie d'une conception particulière du bien promue par celle de la majorité. S'il est fort possible que, *dans les faits*, les politiques publiques ayant prétendu appliquer le modèle libéral du multiculturalisme ne sont pas allées aussi loin qu'il le faut, en raison de facteurs sociaux et politiques, pour identifier les injustices passées, présentes et futures du colonialisme et du racisme, cela est une chose dont il faut impérativement discuter. Mais c'en est une autre que d'affirmer que le multiculturalisme libéral est philosophiquement corrompu. Si l'hypothèse paraît néanmoins plausible et véritablement stimulante, la démonstration conceptuelle reste à expliciter.

4. L'argument le plus systématique de la critique féministe libérale contre le multiculturalisme a été présenté par Susan Moller Okin dans son article notoire « Is Multiculturalism Bad for Women? », *Boston Review of Books*, 1999.

La critique de l'approche de l'*empowerment* (chapitre V) est également saisissante, mais soulève les mêmes questions. Entre le détournement du concept par le pervertissement des discours et des politiques publics, et la corruption théoriquement nécessaire du concept, il importe de faire la part des choses. Car le risque est de reconduire une compréhension tronquée des approches que l'on rejette et de ne pas pouvoir offrir de solutions de rechange véritablement adaptées aux enjeux réels qui nous préoccupent. D'un point de vue strictement théorique, n'aurait-il pas été important d'examiner comment, chez une auteure telle que S. Khader (que l'on soit d'accord ou non avec elle), par exemple, le concept même de l'émancipation est travaillé à l'aune des notions d'autonomie, de préférences adaptatives, de perfectionnisme moral, de fausse conscience, d'aliénation et d'oppression⁵? Cela dit, Mestiri a parfaitement raison de dénoncer une forme d'appropriation perverse du discours de l'*empowerment* au profit d'une conception surplombante culturellement déterminée, c'est-à-dire occidentale, du « féminisme sans frontières » au nom de l'émancipation de toutes les femmes (ainsi en est-il de la thèse *West is the Best for Women*⁶). Mais est-ce le fait d'une récupération politique de ce discours par les ONG et les acteurs principaux du développement international — qui sont généralement issus des pays les plus privilégiés et qui reconduiraient donc leurs propres objectifs axiologiques, financiers et programmatiques au nom de l'émancipation —, ou bien le problème résiderait-il plus profondément dans l'appareil théorique lui-même?

Or, dans le cadre de ce livre au chapitre VI, il ne paraît pas évident que l'approche du *care* puisse secourir la notion de l'*empowerment* sans tomber elle-même dans les travers que Mestiri décrit pourtant si lucidement en invoquant les critiques percutantes de Narayan nous rappelant (parmi d'autres objections redoutables) comment les pouvoirs colonialistes ont tenté de justifier leur domination par le biais d'un discours paternaliste du *care*⁷. Certains ajouteraient même qu'à comparer les deux approches l'avantage non négligeable de la notion d'*empowerment* sur celle du *care* réside dans une compréhension plus positive et dynamique de l'agentivité des femmes, ce que la perspective du *care* plus attentive aux besoins du bénéficiaire des soins évoque de manière moins intuitive (même si, comme l'auteure le souligne à grands traits, le *care* conceptualise tout autant sinon davantage le statut de celle/celui qui donne les soins).

5. S. Khader, *Adaptive Preferences and Women's Empowerment*, Oxford, Oxford University Press, 2011.

6. A. Jagger, « Saving Amina. Global Justice for Women and Intercultural Dialogue », *Ethics and International Affairs*, vol. 19, n° 3, 2005.

7. U. Narayan, « Colonialism and Its Others: Considerations on Rights and Care Discourses », *Hypatia*, vol. 10, n° 2, Spring 1995.

En dernière instance, il aurait été intéressant d'explorer davantage les travaux de F. Robinson⁸, voire même de S. Ruddick (au sujet de « maternal thinking »⁹) afin de mieux comprendre comment Mestiri entend surmonter les défis d'un féminisme transculturel à l'aide d'une extrapolation à l'échelle globale de l'approche du *care*. Dans le sillage des penseuses féministes en théorie des relations internationales du côté de la science politique¹⁰, Robinson propose une critique épistémologique percutante de la conception étatiste du système international ainsi que des grands paradigmes théoriques du réalisme et du libéralisme en vue de promouvoir une éthique internationale ancrée dans les relations d'interdépendance à l'échelle globale. Il va sans dire que la perspective féministe particulière du *care* recadre le problème de la pauvreté au centre des préoccupations théoriques et pratiques à l'aune des obligations morales interpersonnelles qui précèdent les prérogatives traditionnelles des États. Chez Ruddick, une réflexion critique au sujet de l'approche de la guerre juste conduit à une conception féministe (mais non essentialiste) des vertus du pacifisme dans les domaines de l'activisme politique et de la résolution des conflits. En effet, une des caractéristiques les plus intéressantes des mouvements féministes à travers le monde est le fait qu'en général ils s'inscrivent dans une histoire des luttes sociales qui s'abstiennent (ou ne peuvent) recourir à la violence. On peut être en accord ou non avec ces auteures, mais il aurait été intéressant de savoir ce que Mestiri en pense afin de mieux comprendre en quoi consisteraient les prescriptions normatives d'une approche du *care* décolonisée à l'échelle internationale.

Mais, de manière générale, les critiques d'une extrapolation globale du *care* ont du mal à imaginer comment une telle approche pourrait s'appliquer aux « monstres froids » (comme dirait S. Hoffmann) que représentent les États, mus par leurs intérêts égoïstes, en relations internationales. C'est pourquoi d'autres perspectives féministes vont mettre davantage d'importance sur l'analyse des injustices structurelles, genrées et racisées, d'ordre socio-culturel, économique et politique, qu'il importe de mieux comprendre pour mieux défendre et promouvoir les conditions d'existence des femmes à travers le monde, dans toute leur singularité culturelle et particularité contextuelle. C'est à cet égard que les travaux plus récents de la féministe post-colonialiste C. T. Mohanty se révèlent des plus importants pour penser la solidarité féministe « sans frontières »¹¹ autour d'une analyse critique du

8. F. Robinson, *Globalizing Care. Ethics, Feminist Theory, and International Relations*, Boulder, Westview Press, 1999.

9. S. Ruddick, *Maternal Thinking: Towards a Politics of Peace*, Boston, Beacon Press, 1989.

10. A. J. Tickner, C. Enloe, H. Charlesworth, etc. (qui ne doivent pas, toutefois, toutes être associées à l'approche du *care*).

11. C. T. Mohanty, *Feminism without Borders. Decolonizing Theory, Practicing Solidarity*, Durham & London, Duke University Press, 2003.

capitalisme et de ses conséquences structurelles et institutionnelles à l'échelle globale.

Au terme de ces remarques critiques que nous offrons à l'auteure dans le but d'ouvrir une discussion fructueuse, il importe de souligner pourquoi le livre de Soumaya Mestiri est extrêmement important. C'est parce qu'il permet de penser une approche féministe non idéale en philosophie politique, et qui tente réellement de tenir compte des différences profondes et du pluralisme axiologique, du racisme, de l'histoire violente et genrée des rapports d'oppression qui ont déterminé l'état problématique des lieux, qui tente de penser la catégorie de l'universel tout en défiant le paternalisme occidental et l'hégémonie doctrinale. En cela, les travaux de l'auteure contribuent courageusement à la « désobéissance épistémique » qu'elle appelle pour ébranler les biais tenaces et les dogmes conceptuels qui sont véritablement lourds de conséquences politiques que l'on ne peut plus ignorer du haut des tours d'ivoire.

Féminisme et postcolonial : quel projet pour la critique ?

Julie Saada

Nature, rôle et importance des intuitions

Volume 44, numéro 1, printemps 2017

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/1040335ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/1040335ar>

[Aller au sommaire du numéro](#)

Éditeur(s)

Société de philosophie du Québec

ISSN

0316-2923 (imprimé)

1492-1391 (numérique)

[Découvrir la revue](#)

Citer ce document

Saada, J. (2017). Féminisme et postcolonial : quel projet pour la critique ?
Philosophiques, 44 (1), 139–143. <https://doi.org/10.7202/1040335ar>

Féminisme et postcolonial: quel projet pour la critique?

JULIE SAADA

Sciences Po, Ecole de droit, Paris, France¹

julie.saada@sciencespo.fr

Les théories postcoloniales et le féminisme constituent des domaines entiers de la philosophie contemporaine. Ils sont aussi l'objet de controverses, scissions, déconstructions et reconstructions qui marquent un renouvellement de la théorie critique. Avec *Décoloniser le féminisme*, Soumaya Mestiri offre une perspective théorique et conceptuelle dont la particularité est de confronter les catégories philosophiques aux contextes de domination, de les mettre à l'épreuve de situations singulières et d'inclure les discours d'acteurs dont les expériences situées sont prises au sérieux, tout en les inscrivant dans un projet normatif. Car la perspective critique forte est salutairement articulée à un projet reconstitutif qui entend renouveler le lien entre approche empirique et perspective normative en philosophie.

L'un des apports précieux de l'ouvrage réside dans les références mobilisées. Soumaya Mestiri fait entrer dans le débat philosophique — on peut saluer au passage le choix éditorial engagé — des auteurs relativement peu connus du féminisme, de la théorie critique, de l'histoire littéraire ou herméneutique de l'Islam, ou encore des débats tunisiens de l'après-Révolution. De tels apports mériteraient de faire l'objet d'une nouvelle publication, sous la forme d'une anthologie ou d'une présentation systématique, non seulement parce qu'ils permettraient de mieux saisir les perspectives philosophiques riches, pointues, exigeantes, que développe Soumaya Mestiri, mais aussi parce qu'en eux-mêmes ils favoriseraient et renforceraient la pluralité des sources intellectuelles au sein de la philosophie critique.

Le titre de l'ouvrage indique que ce dernier s'inscrit dans une perspective normative déterminée: «décoloniser» le féminisme requiert un geste critique au sein de la critique elle-même, qui montre la manière dont la critique (féministe) peut véhiculer des concepts, des postures théoriques et produire des effets anti-critiques dès lors qu'elle s'inscrit dans un programme occidental-centré qui reproduit les dominations coloniales au-delà des décolonisations des années 1960 et assure le maintien de hiérarchies structurelles, notamment portées par un concept d'universel. Parce que le féminisme majoritaire conteste les dominations de genre tout en prétendant dépasser les dominations sous la forme d'une émancipation pensée pour toutes et tous, il n'émanciperait en réalité que certaines femmes et ce, au prix de la subordination des autres. Somme toute, et pour résumer de façon

1. Sciences Po est membre de l'USPC.

réductrice — eu égard à la complexité et à la finesse des arguments déployés par l'auteure — les femmes occidentales ont gagné leur émancipation au prix de la subordination des femmes indigènes. L'universel est ainsi le nom d'une pensée blanche, laïque, d'une vision impériale de la femme dont le corollaire est l'orientalisation des autres femmes, que conteste et déconstruit Soumaya Mestiri dans un double horizon politique et épistémologique.

La déconstruction menée par l'auteure porte autant sur le féminisme « majoritaire » qui occulterait son propre échec que sur la pensée libérale incarnée par Rawls, sur les théories de l'*empowerment* et leurs usages dans le tiers-monde, ou sur le féminisme musulman qui aurait failli à proposer une solution décoloniale au féminisme laïc alors même que l'une des sources majeures auxquelles on attribue la subordination des femmes musulmanes, le Coran, pourrait être interprétée dans un sens égalitaire, distinct des discours essentialistes de la complémentarité. Toute une tradition de littérature érotique en Islam, soutient l'auteure, affirme d'ailleurs l'égalité sexuelle et permettrait de balayer les clichés sur l'islam réduit au statut qu'il confère aux femmes. Féminismes *alternatifs* (Sarah Song, Fatima Mernissi) et libéraux sont renvoyés dos à dos dès lors qu'ils échouent à penser la différence tout en reproduisant les structures hégémoniques.

Sur le plan normatif, Soumaya Mestiri défend un « différentialisme bien compris » (p. 84), modalité de l'égalité et lié à la solidarité, qui porte les voix des récits subalternes ou « indigènes » dans le cadre d'une « épistémé pluritopique », et s'inscrit dans une approche transculturelle, polycentrée, pensée dans une perspective non consensuelle donc non libérale. L'auteure entend développer un « féminisme de la frontière » qui récuse les exclusions essentielles et procède en dé-margeant les savoirs pour les faire dialoguer à égalité. L'ouvrage de Soumaya Mestiri œuvre en ce sens tant, répétons-le, la mobilisation d'auteurs non *mainstream* est l'un des apports majeurs de la critique comme du projet normatif qui est formulé.

Un certain nombre de points s'offrent cependant à la discussion.

1) S'il ne va pas de soi qu'il existe un féminisme majoritaire ayant pour caractéristique première d'être blanc, occidental donc dominateur, tant les féminismes sont variés, c'est l'usage des catégories générales fait par l'auteure qui peut déconcerter le lecteur. Soumaya Mestiri souligne en effet, d'un côté, que le « féminisme de la frontière » se constitue précisément par les intersections, le transculturel, le polycentrisme, qui sont autant de caractéristiques signalant l'instabilité et la porosité des catégories comme des identités, de l'autre, que l'essentialisme stratégique offre dans le féminisme comme dans les études postcoloniales un outil pertinent. Mais l'usage par l'auteure de catégories essentialisées réalise-t-il son objectif stratégique ? Comment comprendre l'usage permanent et exclusif de catégories construites en oppositions simples — les femmes « indigènes », « subalternes », « colonisées », « musulmanes », « simples croyantes », « marginales » contre les femmes « blanches », « laïques », « occidentales », « universalistes » — sinon comme

l'assignation simplifiée à des identités fixes, essentialisées et hermétiquement closes? Pourquoi les identités de genre peuvent-elles être déconstruites, mais pas les identités postcoloniales?

On peut se demander, par exemple, comment sont pensées les femmes musulmanes occidentales et, de manière générale, toutes les femmes qui sont précisément à la frontière de ces catégories et signalent l'instabilité de ces dernières. À partir de quand une femme vivant en Occident peut-elle être considérée comme une occidentale? Toute musulmane est-elle une indigène ou existe-t-il à l'intérieur de l'islam des différences? Est-il absolument exclu qu'une « blanche » puisse être « orientale » ou « subalterne »? Être « blanc » ou « subalterne » est-il une essence ou un effet de contexte et de pouvoir? Pour le dire autrement, la stratégie essentialiste ne doit pas empêcher de penser les transformations, détournements, retournements, subversions des identités, y compris « postcoloniales », si l'on veut, dans l'optique de l'auteure, « résister aux essentialisations ethno-raciales forgées par la colonisation et qui perdurent sous la double colonialité du genre » (p. 97).

De manière plus générale, il me semble que le postcolonial n'est pas la reproduction et la continuation à l'identique de l'histoire des colonies. Il ne présente pas non plus une unité conceptuelle. Enfin, il ne constitue pas le concept explicatif unique des dominations et ne peut pas conduire à saisir toute domination comme postcoloniale. Au contraire, il est sans cesse refaçonné dans des controverses en fonction des stratégies critiques, déconstructives et parfois reconstructives. Une perspective critique cohérente n'implique-t-elle pas, sur le plan épistémologique, de dénoncer la fétichisation des catégories associées au genre et de ne pas fétichiser les catégories associées au postcolonial? Une perspective d'émancipation n'implique-t-elle pas, quant à elle, de penser au-delà des catégories et des savoirs (et de la langue?) qui produisent ou au moins véhiculent les dominations?

2) L'opposition entre un universel « blanc » et une périphérie « indigène » ou « musulmane » pensée comme le particulier ne rend pas compte, non plus, des « conflits d'universalités » (Balibar). Si la laïcité, évoquée dans l'ouvrage, se présente en effet comme un discours universaliste, il ne va pas de soi que les discours auxquels elle s'oppose (en principe et/ou dans les usages sociaux qui en sont faits) soient relégués dans le particulier, le périphérique et le subalterne. Au contraire, les penser comme des universels concurrents, conflictuels, incompatibles, permet précisément d'éviter l'illusion d'hybridation comme le dépassement dans une posture de surplomb — deux écueils que dénonce par ailleurs l'auteure.

3) Le refus des positions de surplomb, fait par Soumaya Mestiri, constitue un choix épistémologique fructueux tant il met au défi une discipline philosophique historiquement constituée comme pensée du général contre le singulier, ou des catégories abstraites contre les contingences empiriques. Bien qu'il n'aille pas forcément de soi que « vouloir résorber la contradiction à tout prix » soit « une attitude typiquement coloniale » ou

une manifestation du « syndrome de l'intégration globale » (p. 73) — puisque l'auteure cherche elle-même une cohérence conceptuelle et théorique —, le refus de la pensée surplombante constitue une épistémologie critique. Celle-ci est déjà largement développée au sein du féminisme comme des usages divers du *storytelling* — ces récits de domination faits par des agents situés qui subissent les effets de structures sociales, politiques et institutionnelles de domination. On peut cependant se demander si le récit constitue seulement une expression des formes et des vécus de domination ou s'il produit aussi une expérience transformatrice de soi, d'émancipation et, somme toute, d'*empowerment*. Ce dernier, plus que le *care*, ne constitue-t-il pas un projet d'émancipation réelle? Plus précisément, entre la domination et l'émancipation, n'y a-t-il pas de place pour une pensée des processus et des transformations, des changements de place et de la porosité des catégories épistémiques et des identités, de sorte que la critique de la pensée surplombante implique de penser le caractère mouvant, instable, de ces catégories et identités?

4) L'un des concepts mobilisés dans la perspective normative déployée par Soumaya Mestiri est celui de dignité. Ce dernier correspond, dans l'ouvrage, au féminisme de la frontière, décolonisé, s'accordant avec un « vivre-ensemble serein » (p. 150) qui rejette « la version libérale, blanche, du multiculturalisme hégémonique » (p. 153) pour soutenir la démocratie transculturelle, pluricentree, radicale (p. 158) donc non libérale, invitant les subalternes à devenir les participants actifs d'une histoire conflictuelle partagée, et auxquels on reconnaîtrait « le droit à la dignité ». Le concept de dignité serait la condition de l'égalité qui assume la différence sans redistribuer les hiérarchies (de genre, coloniales), mais en liant par des relations de solidarité. La dignité serait ainsi par excellence le concept et la forme de relation permettant de « décoloniser le genre ».

Cependant, le concept de dignité est controversé, mobilisé dans des projets souvent peu en accord avec l'émancipation et les épistémologies critiques. Qu'il s'agisse (en France, du moins) de libérer — y compris contre leur gré — les femmes musulmanes du voile qui leur serait imposé par les hommes musulmans, de régler le statut du corps humain dans nombre de débats en bioéthique, ou de réduire la liberté de disposer de son propre corps dans des domaines aussi divers que les pratiques sexuelles, la pornographie, la prostitution, la réparation du « préjudice d'être né », la dignité est un principe normatif de l'État de droit mais aussi un moyen de restreindre les libertés en imposant des obligations plus fondamentales. Les usages de ce concept signalent même un renversement des libertés fondamentales au profit d'obligations naturelles à l'égard de soi-même (O. Cayla, Y. Thomas). En quel sens, et pour quels usages, ce concept peut-il être construit pour être compatible avec un programme d'émancipation des femmes?

5) Si le sens d'un concept dépend en partie des usages qui en sont faits, le sens d'un texte est également relatif à ses interprétations. Soumaya Mestiri

soutient, contre nombre d'interprétations du Coran, que ce dernier n'est pas anti-féministe mais qu'il est aussi porteur d'un principe d'égalité des sexes. À l'instar des voix et des études féministes remarquablement placées par l'auteure dans le débat philosophique, on ne peut qu'appeler un geste analogue concernant ces interprétations du Coran, tant les caricatures et réductions servent (en France) des programmes politiques aux objectifs largement discriminants. Sur quels types de théorie et de pratique interprétatives Soumaya Mestiri s'appuie-t-elle pour mettre en avant la dimension égalitaire du Texte ?

6) Interrogeons au passage l'interprétation de textes érotiques, dont l'auteure déduit, à partir de l'évocation qui y est faite du désir insatiable des femmes et de leur jouissance sexuelle, l'affirmation d'une égalité dans la pratique sexuelle ou d'un « contrat sexuel » qui vient « décoloniser Shéhérazade ». Est-il naïf d'observer que la supériorité des femmes, lorsqu'elle tient à leur capacité à « épuiser une troupe d'hommes » (p. 53), cantonne cette supériorité au lit (ou bien où l'on voudra) pour mieux maintenir les femmes hors de la cité, et relève d'un fantasme d'homme ? Que les textes cités soient d'ailleurs écrits exclusivement par des hommes n'est pas pour surprendre.

7) L'épistémologie définie dans l'ouvrage suscite des attentes : elle porte en elle une approche normative — et pas seulement critique — qui appelle, sinon un programme, du moins des pistes d'action et d'engagement pratique. La critique salutaire de la position de surplomb menée par Soumaya Mestiri appelle des développements théoriques qui prennent les faits au sérieux, ne les relèguent pas dans l'espace sombre et inexploré auquel les confine la théorie philosophique traditionnelle, et ne se contente pas d'opposer les théories entre elles. Comment penser plus avant, et en pratique, la décolonisation du genre, au-delà des solutions présentées par l'auteure, à savoir : le « jeu » et le « voyage » qui permettraient de « troquer l'arrogance contre l'amour » (p. 147) ? Bien qu'il soit associé à la raison libérale (p. 132) ou au colonial (p. 133), mais parce qu'il dépasse « le concept d'autonomie, immanquablement présenté sous une forme machiste et foncièrement patriarcale » (p. 127), le *care* suffit-il à remplir cette promesse ? L'appendice sur John Stuart Mill, dont on ne saisit pas bien le lien avec le reste de l'ouvrage, n'offre pas de réponse à cette attente ni ne précise le projet normatif pourtant annoncé par le titre même de l'ouvrage.

Ces questions ouvriront, je l'espère, une discussion et — nous pouvons l'espérer au regard de la très grande qualité philosophique de l'ouvrage — de nombreux autres travaux à venir de la part de Soumaya Mestiri.

Décoloniser le féminisme. Ignorance épistémique, solidarité et réparation

Naïma Hamrouni

Nature, rôle et importance des intuitions

Volume 44, numéro 1, printemps 2017

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/1040336ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/1040336ar>

[Aller au sommaire du numéro](#)

Éditeur(s)

Société de philosophie du Québec

ISSN

0316-2923 (imprimé)

1492-1391 (numérique)

[Découvrir la revue](#)

Citer ce document

Hamrouni, N. (2017). Décoloniser le féminisme. Ignorance épistémique, solidarité et réparation. *Philosophiques*, 44 (1), 145–153.
<https://doi.org/10.7202/1040336ar>

Décoloniser le féminisme. Ignorance épistémique, solidarité et réparation

NAÏMA HAMROUNI

Département de science politique
Université Laval
naima.hamrouni@pol.ulaval.ca

Décoloniser le féminisme. Un titre qui fracasse. Qui fait frémir la blanchité. La provoque. Sous-entendu : le féminisme, mouvement social qui émerge d'une juste révolte contre l'oppression, qui se bat pour un monde libre et désenchaîné, ce mouvement, idéaliste, juste et vertueux, il est « colonial » : il colonise, il empiète sur, il écrase. Après leurs terres et leurs corps, les esprits et les idéaux des femmes qui peuplent le monde qui vit toujours dans l'ombre de l'Occident.

Depuis quelques décennies maintenant, il n'est plus admis de parler de LA femme en pensée féministe. LA femme. Comme s'il y avait quelque chose de tel qu'un modèle-type Femme, un standard normatif, une Universelle. Une source unique de l'oppression, une seule stratégie de libération qui vaille. Bien sûr, nous parlons désormais DES femmes. Aussi veut-on marquer par là la diversité des positionnalités, l'intersectionnalité des oppressions, l'hétérogénéité du « groupe Femmes ». Passons donc de « La femme » à « Les femmes » : une transition sémantique exigeante, qui promettait un changement de paradigme ambitieux. Une transition sémantique de façade, qui a en bonne partie englouti « toutes les femmes » dans La femme, tout en prétendant le contraire, mots à l'appui.

Le féminisme est toujours colonial. « Ledit féminisme, écrit Mestiri, n'a pas vocation à émanciper les femmes, *toutes* les femmes, mais [...] il cherche à leur imposer un certain mode d'être de manière foncièrement hégémonique et arbitraire, au motif que la liberté doit se concevoir ainsi et pas autrement » (Mestiri, 2017, p. 103). Cependant, dans *Décoloniser le féminisme*, Mestiri ne se limite pas à reformuler la critique classiquement adressée au féminisme hégémonique occidental blanc — du type de celles déjà formulées à l'encontre des approches de Susan Moller Okin ou de Martha Nussbaum¹. La penseuse s'attache aussi, et de manière fine, à souligner le caractère contre-productif des réponses forgées au sein d'un féminisme se voulant « à contre-courant », « non libéral », « postcolonial » (Mestiri, 2017, p. 104). Passant au crible le féminisme laïque de la sociologue marocaine Fatima Mernissi qui « oscille entre dénonciation de l'orientalisme

1. Dans le contexte québécois, notre livre, codirigé avec Chantal Maillé, *Le sujet du féminisme est-il blanc? Femmes racisées et recherche féministe* (2015), participe aussi de ce mouvement critique.

et tentation iconisante qui peut la faire renouer avec des travers typiquement orientalistes » (chap. II p. 40), le féminisme multiculturaliste de la philosophe américaine d'origine coréenne Sarah Song (Épilogue), jusqu'au féminisme musulman tel qu'il se déploie dans le contexte occidental pour offrir une relecture féministe du Coran (chap. III), la philosophe politique d'origine tunisienne montre que ces féminismes « postcoloniaux », qu'elle qualifie sans détour de « théories-pansement », n'apportent finalement que des correctifs superficiels à l'oppression subie par les femmes des peuples (toujours) colonisés. Ces variantes du féminisme échouent, malgré leurs honnêtes efforts, à renverser les rapports de domination Nord-Sud Ouest-Est, et à représenter une solution de rechange véritablement émancipatrice pour (toutes) les femmes.

Dans le cadre de cette *disputatio*, j'aimerais me pencher sur ce que je considère être la proposition au cœur de l'ouvrage de Soumaya Mestiri, soit cette invitation à penser un *féminisme transversal*, un *féminisme de la frontière*. Plus précisément, je me pencherai sur le rôle que donne l'auteure à l'éthique du *care* pour mener à bien le projet de décoloniser le féminisme, de revigorer l'*empowerment* véritable des femmes des Suds, et de refonder une solidarité entre les femmes du monde qui ne pêcherait plus par excès de maternalisme.

* * *

Comment le féminisme est-il colonial? Un des cas les plus convaincants traités par Mestiri est celui des stratégies d'*empowerment* des femmes pauvres des Suds par les ONG les plus puissantes, qui les prennent sous leur aile pour « les émanciper » et, comme le veut l'expression, leur « apprendre à pêcher ». Le verdict de Mestiri est ici sans appel:

Habiller ou émanciper les femmes pauvres revient en dernière instance à les dépolitiser avec la bénédiction plus ou moins consciente d'une élite féminine elle-même instrumentalisée à cette fin. Loin d'être un « remède au devenir-femme de la pauvreté », l'approche *empowerment* donne à voir et incarne tout à la fois la « colonialité du pouvoir [...] » ².

Et encore:

Les femmes politiques que l'on forme n'échappent pas à ce schéma muséal: c'est la caricature de la femme leader que l'on cherche ici à promouvoir non pas simplement en la formant, mais en la *formatant*³.

Des phrases qui ont cette superbe de vous lancer un pavé dans la mare de la bonne conscience, il y en a à chaque page de ce livre court mais dense. C'est au chapitre V que la penseuse démonte les approches *Gender and*

2. Mestiri, 2016, p. 17.

3. *Ibid.*, p. 118.

Development (GAD), qui se présentaient pourtant comme des solutions de loin supérieures aux approches de première génération « Femmes et développement », mises en vigueur dès le début des années 1970, et qui avaient eu le défaut d'évacuer de leurs analyses les rapports sociaux de pouvoir. Ces approches GAD, depuis enseignées partout dans nos Facultés de sciences humaines et sociales comme représentant *La* voie vers l'habilitation des femmes les plus pauvres du globe (assimilées à un même groupe homogénéisé, construit comme irresponsable, inculte, mineur, et marchant « d'un même pas vers un *telos* fédérateur » (p. 113), ces approches, disais-je, ont été cooptées par les forces idéologiques et politiques néolibérales mises en œuvre par les grandes ONG. Elles cherchent à assimiler les pauvres femmes du monde à la logique du marché conçu comme le levier par excellence de la lutte à la pauvreté. Ces stratégies alimentent non seulement le mythe selon lequel si elles manquent de poisson, ces femmes déshéritées, c'est qu'elles n'ont d'abord jamais appris à pêcher (ce que l'écrivaine franco-algérienne Bouteldja appelait déjà une « analogie faussée », 2016), mais elles se trouvent au bout du compte à « produire des citoyens dociles et obéissants, ce qui est [...] à contre-courant des objectifs initiaux de ces [...] expériences d'*empowerment* » (p. 117).

On a enchaîné les marins au rivage, puis on a coulé leurs chaloupes, puis on a vidé leur mer. Puis, par un tour de force politico-langagier, on est tout de même parvenu à attribuer leur famine à leur inculture, et à nous imposer comme devoir moral d'aller les « habilitier », après avoir campé, dans toute cette triste histoire, le colonisateur dans le rôle du Bon Samaritain. Ce chapitre V, qui rappelle des pages sublimes de *Vers une politique de l'amour révolutionnaire* de Bouteldja (2016), doit à tout prix être inclus aux sommaires de nos cours d'éthique des relations internationales et de théories de la justice — comme d'autres chapitres d'ailleurs, dont le premier, sur les femmes du fantasmé Kazanistan rawlsien.

Pourtant, le constat de cet échec ne nous invite « ni au pessimisme ni à l'inaction » (p. 119). Si l'auteure veut en effet exposer les éléments troubles de la notion d'*empowerment*, qui est marquée par « l'ambivalence fondamentale à vouloir aider l'autre tout en maintenant de manière souvent pernicieuse un rapport de force qui lui est défavorable », c'est pour mieux la réinvestir de son potentiel émancipateur. « Émanciper les femmes de toute forme de tutelle [...] Transformer la société » (p. 119).

Plus d'efforts devront cependant être faits pour nous persuader de cette proposition qui est donc esquissée au chapitre VI suivant : l'éthique du *care* serait *Le* vecteur par lequel réhabiliter l'*empowerment*. Comptant parmi le groupe de philosophes québécoises qui ont cherché à examiner comment le *care* en tant qu'éthique et politique pourrait être « réinvesti de son plein potentiel critique et féministe » (Hamrouni, 2015)⁴, je suis d'em-

4. Voir *Le care : éthique féministe actuelle* (2015).

blée sympathique à cette idée. Cela dit, de mon point de vue, sous sa formulation dominante actuelle, l'éthique du *care* n'est pas à la hauteur de cette prétention et contient même, en son sein, un fort potentiel d'infériorisation de ceux qui, sous cette approche, sont toujours catégorisés comme les « dépendants » en besoin de « *care* » que ce *care* soit donné par leurs proches ou fourni par les institutions publiques qui relèvent de l'État. Mais ma critique ne porte pas sur ce risque inhérent aux éthiques du *care* articulées autour de la figure du « dépendant » dont je traite ailleurs (2015).

Si le *care* est vu comme un « outil décolonial », écrit Mestiri, c'est qu'il peut « incarner cette réciprocité que nous recherchions et qui faisait gravement défaut à l'*empowerment* pour qui il s'agissait ni plus ni moins que de sauver les femmes du Sud » (p. 16). Cet outil, donc, viendrait mettre un terme au maternalisme inhérent aux stratégies d'*empowerment* qui se retrouvent en pratique à reproduire les rapports de force inégaux entre, d'un côté, occidentales expertes autoproclamées et, d'un autre côté, indigènes néophytes — qui ont du moins été soigneusement dépeintes comme telles. Mais est-ce qu'attirer l'attention sur la nécessaire « réciprocité », sur le rétablissement d'une égalité entre elles, ne risque pas d'*invisibiliser l'essentiel*, c'est-à-dire le *colonialisme persistant qui nous unit (ou, plus exactement, qui nous sépare)* et dont nous tirons chaque jour un avantage disproportionné? Est-ce que la réciprocité ne risque pas d'occulter l'ampleur de la dette que nous avons envers ces femmes?

L'auteure dit vouloir ancrer son propos dans une philosophie sociale plutôt que politique-normative, qui postulerait un idéal à atteindre. Mais alors que l'éthique du *care* est présentée en dernière instance comme la voie pour penser la réciprocité entre nous toutes et la solidarité bien comprise, nous pouvons être laissées sous l'impression que c'est au déploiement d'une véritable approche normative que nous assistons. En effet, le *care*, compris comme véritable Théorie critique, nous conduirait bien plutôt vers l'analyse des processus complexes qui font obstacle à l'établissement d'une réciprocité véritable entre femmes du Nord et femmes orientalisées. La théorie du *care* comprise comme Théorie critique ancrée dans une philosophie sociale nous amènerait —et c'est ce que je défends— à saisir les mécanismes qui maintiennent, à travers les vastes réseaux de l'économie mondialisée, le flux du transfert de *care*, asymétrique et unilatéral, des peuples subalternes vers les peuples dominants. Ce *care invisible* dont nous, héritières des entreprises coloniales d'Occident, bénéficions toujours, et qui nous permet de nous maintenir dans cette illusion de l'indépendance, de l'autosuffisance. C'est du moins ce que je soutiens (2012; 2015).

* * *

La féministe d'Occident, elle la détient, la supériorité morale. Elle est la fille des Lumières, des grandes Révolutions et des Indépendances. Une fille de l'agnosticisme et de la mise à mort de Dieu. De la liberté et de l'égalité, de la

tolérance et de la démocratie. Une fille des têtes de monarques tranchées. De l'autonomie et du droit de propriété, et de toutes ces formules qui vous promettaient monts et merveilles: « Aie le courage de te servir de ton propre entendement! » Elle est un produit de la Modernité, qui est son berceau et son horizon.

Impériale, cela va de soi. Elle s'exporte, déborde de ses frontières, et emporte dans sa vague — sa première, sa deuxième, sa troisième — les opprimées, les muselées, les excisées, ces Indigènes. Celles qui se couvrent d'obscurité, des pieds à la tête. Et puis celles qui sur l'autre continent mettent au monde des enfants secs, amaigris et mourants. Elle les relèvera, elle les élèvera, elle les sauvera. Ses sœurs et leurs filles.

« L'appel à la sororité, écrivait bell hooks, a [...] souvent été perçu comme une manœuvre manipulatrice et opportuniste des bourgeoises blanches, un vernis rhétorique servant à masquer l'exploitation et l'oppression perpétuées par des femmes sur d'autres femmes⁵. » L'invitation lancée par les blanches à « se joindre » au mouvement féministe mondial dont elles demeureraient évidemment « les propriétaires⁶ », à adopter la lunette du « genre », a offert une caution morale à la poursuite par nos gouvernements des politiques impérialistes qui allaient étendre la liberté aux continents en perdition et faire la « guerre à la Terreur ». Nos gouvernements qui seraient alors légitimés de prendre les corps voilés des femmes comme excuses au déferlement militaire sur leurs terres désertiques — et au déchaînement de régiments sur leurs corps. Aussi cet appareillage théorique qu'est le « genre » a-t-il eu l'effet insidieux de braquer ces femmes des « Suds » contre les leurs: leurs pères, leurs frères, leurs maris, noircis, barbarisés, dont tous les crimes sont réécrits comme étant « d'honneur ». Le genre, colonial, avait ce pouvoir de les désunir, les hommes et les femmes, pour mieux les miner de l'intérieur, ces colonies brisées.

Depuis que la jeunesse tunisienne s'est enflammée, emportant dans sa vague de la dignité révolutionnaire les grands dictateurs du Maghreb, le débat académique entourant les modalités sous lesquelles une véritable solidarité féministe transnationale pourrait voir le jour a été relancé. C'est un débat auquel le féminisme de la frontière de Mestiri voudrait bien apporter une résolution, du moins, une ouverture. Qu'elle y parvienne est moins sûr. Je vais plus loin en arguant que la solidarité même comprise « de la bonne manière » que l'auteure « appelle de ses vœux » est susceptible de reconduire l'ignorance épistémique de l'histoire coloniale qui sépare les occidentales des femmes arabes, l'ignorance épistémique de la dette que cette histoire a créé pour nous, ses riches héritières. Le vocable de la solidarité doit pour cette

5. Comme l'écrivait la professeure de littérature anglaise et d'études africaines-américaines et militante féministe bell hooks, dans son article « Sororité », 2008, p. 120.

6. hooks, 2008, p. 125.

raison être abandonné au profit d'une politique de réparation de l'injustice passée. J'essaierai de m'expliquer dans les lignes qui suivent.

Le *féminisme de la frontière*, soutient l'auteure, permet de « nous projeter dans la plus parfaite des réciprocités et être ainsi solidaires les unes des autres *de la bonne manière*⁷ », c'est-à-dire d'une manière qui en finit avec la présomption des unes et la victimisation des autres, qui reconnaît les différences sans chercher à les effacer ou à les figer, qui prend au sérieux l'intersectionnalité au Nord comme « aux Suds » (trop souvent traités comme un tout homogène). Pour réaliser ce féminisme transversal, il ne s'agit pas, revendique l'auteure, de venir plaquer au centre les savoirs indigènes qui avaient été déclassés, ou de simplement remplacer une épistémologie par une autre, ou encore de reconstruire l'avenir à partir d'une racine nouvelle, purement orientale. Le féminisme transversal, celui *qui habite la frontière*, place Orient et Occident dans un face à face, à voix et à statut égaux, en même temps qu'il les fait éclater, les « intersectionnalise ». Il met en garde aussi bien contre les images angélisées d'un Orient purifié et mystifié que contre la diabolisation excessive d'un Occident dont il faudrait nous protéger des influences de part en part perverses et corruptrices. Ce féminisme transversal, il défait et embrouille les marges et le centre, il déconstruit. Il veut forger une trame narrative nouvelle, certes, mais en glanant ça et là, des éléments des unes et des autres, remises sur un pied d'égalité.

Cette préoccupation, voire cette obsession des femmes privilégiées pour la solidarité transnationale est cependant fascinante. Les femmes sudi-sées, elles, ne cherchent remarquablement pas à être « solidaires de nous » ... Par quelle méprise avons-nous même pu imaginer leur envie de voir briller la « solidarité » dans le regard des épouses de leurs (ex)géoliers ? Rappelons-le, la solidarité est ce « rapport existant entre des personnes qui, *ayant une communauté d'intérêts*, sont liées les unes aux autres ». Et encore : le « sentiment d'un *devoir moral* envers les autres membres d'un groupe, fondé sur *l'identité de situation, d'intérêts* : Agir par solidarité⁸ ». Une communauté d'intérêts. La solidarité : ce mot qui invisibilise la dépendance des citoyennes des pays riches vis-à-vis de l'exploitation des citoyennes des pays « misérabilisés » à qui elles doivent tout. Et leur prospérité, et leur puissance militaire, et leur train de vie surconsommé, et leurs programmes sociaux. Solidarité : ce mot qui occulte l'exploitation passée et soutenue de ces terres, de ces corps, de ces forces de travail, de ces sexes, exploitation dont nous bénéficions à chaque jour de nos vies si grasses. Ce mot qui réécrit l'histoire et réunit en une « communauté » (d'intérêts !) la toute-puissance des uns et la déshumanisation des autres. Solidarité : ce mot qui innocente avant de faire appel à un devoir moral surérogatoire : soyez solidaires !

7. Mestiri, 2017, p. 4. Je souligne.

8. Dictionnaire *Le Larousse*. En ligne : <http://www.larousse.fr/dictionnaires/francais/solidarité/73312?q=solidarité#72484>

Sur l'innocence, Bouteldja (2016) avait récemment ces mots, limpides :

Vous portez tous ce visage de l'innocence. C'est là votre victoire ultime. Nous sommes coupables, vous êtes innocents. Et vous avez fait de nous les gardiens de votre innocence. [...] Vous faites [...] de l'impunité votre royaume. Vous êtes des anges, parce que vous avez le pouvoir de vous déclarer anges et celui de nous faire barbares (Bouteldja, 2016, p. 30-31).

Quel est le réquisit de la justice ? Reconnaître, d'abord, que notre positionnalité structurellement privilégiée est tirée du récent passé de nos empires colonisateurs et de leur incapacité (entendre « refus ») à réparer le dépouillement qu'ils ont imposé à leurs « colonisés ». Peut-être n'avons-nous pas de « sang sur les mains » au sens littéral du terme, mais nous jouissons quotidiennement d'un statut privilégié sur l'échiquier mondial qui nous permet de tirer avantage de ce que d'autres, dans nos pays, aient (eu) eux-mêmes du sang sur les mains. Bouteldja, encore, avait à ce sujet ces mots qui martèlent l'injustice avec précision : « Je n'ai pas de sang sur les mains. Ce serait trop vulgaire. [...] *Mon crime, je le sous-traite* » (Bouteldja, 2016 : p. 24). Cette image, très forte, nous enjoint à admettre que si nous ne sommes pas *coupables* au sens juridique du terme, nous ne pouvons nous défausser de notre *responsabilité* dans le maintien de ces disparités de pouvoir et de richesses structurelles qui ne vont qu'en s'accroissant depuis les Indépendances. Nous bénéficions au quotidien non seulement de cette « sous-traitance » de l'exploitation ; nous bénéficions en plus de ce que des mécanismes épistémiques nous amènent à *ne plus la voir* cette exploitation, nous autorisent à nous en disculper, à nous innocenter. Nous blanchir. C'est tout cela, être Blanc.

Et parfois même, par un revirement sémantique qui tient de l'extraordinaire, ces mécanismes qui brouillent les pistes de la chaîne de sous-traitance nous permettent carrément de nous déclarer Sauveuses. Quel est le réquisit de la justice, demandais-je plus haut ? Après avoir admis notre responsabilité quant à la situation dans laquelle se trouvent les femmes des Suds, il s'agit ensuite de reconnaître que le point de départ de nos interactions n'en est pas un d'égalité ou de réciprocité (évidemment), ni même d'iniquités (qui seraient dues au hasard de la naissance, par exemple). Mais que ce point de départ en est un d'asymétrie radicale. Une asymétrie non pas au sens où nous serions, en raison de l'arbitraire de notre naissance en sol prospère, en position avantageuse d'aider, de soutenir, de nous solidariser, mais bien plutôt au sens où *nous sommes en dette* vis-à-vis des femmes de ces ailleurs barbarisés. Le statut privilégié qui nous pousse irrésistiblement à penser que nous devrions apporter notre aide aux femmes pauvres du monde s'est construit à même leur exploitation.

À partir du moment où le problème d'injustice est ainsi redéfini, la notion de solidarité que mobilise Mestiri, notion qui veut nous replacer dans un face à face « réciproque », doit être *mise de côté comme contreproductive, en cela qu'elle nourrit l'ignorance épistémique de la dette qui nous*

*incombe*⁹. Avant que la réciprocité que la philosophe appelle de ses vœux ne puisse être rêvée, puis s'installer pour de bon (puisqu'il s'agit bien là d'un idéal normatif qui est présenté au dernier chapitre VI), il faut aussi reconnaître notre responsabilité et repayer la dette que nous avons. Prendre pour point de départ la réciprocité participerait encore de ce refoulement des horreurs de l'histoire et du présent dont nous avons tant profité et qui les ont tant desservies.

Il est évidemment permis de penser que Mestiri et les collègues qui participent à cette *disputatio* pourraient être d'accord avec moi sur le fond, et répliqueraient alors que la réparation de l'injustice passée représente ce que la solidarité comprise « de la bonne manière¹⁰ », comme l'écrit Mestiri, exigerait. Je répondrai ici que les mots ont une importance et que celui de « solidarité » tel qu'il est défini, tel que nous l'entendons communément, et en raison de ce qu'il évoque spontanément dans notre imaginaire moral, nous projette dans une « communauté d'intérêts » avec les femmes tiers-mondisées et efface, à travers cette représentation faussée de notre relation à elles, la *responsabilité* que nous avons en tant qu'occidentales quant aux injustices dont elles font les frais.

La solidarité n'exige en effet aucun renoncement substantiel. L'appel à la solidarité répète cette fable ancienne, selon laquelle c'est en raison d'événements fortuits et malheureux, de catastrophes naturelles, de dictateurs corrompus, ou du patriarcat de leurs mâles, que les femmes arabes sont opprimées. Elle efface le colonialisme. Elle nous empêche de penser le juste remède à l'oppression : la réparation. Cette réparation exigera un renoncement extraordinaire. Et la première étape de ce renoncement sera de laisser tomber le masque de l'Innocence avec lequel nous pouvons encore aujourd'hui défiler au cœur des grandes manifestations, en appui aux Révolutions (que nous aimons imaginer) fleuries contre les dictatures arabes de ce monde. Et penser que notre dette est acquittée.

9. Si l'ignorance est traditionnellement comprise comme un phénomène passif, un simple défaut de connaissance de la part du sujet (par exemple, on ne lui aurait pas appris quelque chose — ici, le colonialisme), ou comme une simple forme de négligence ou un désintérêt (par exemple, on ignorerait le colonialisme, en faisant comme si ça n'était pas là), les travaux en épistémologie de l'ignorance montrent qu'au contraire l'ignorance est dans certains cas mieux comprise comme une *pratique épistémique active*. Il s'agit d'un désaveu cultivé, nourri, entretenu à travers une culture, une série d'habitudes et de pratiques, qui maintient les inégalités de pouvoir. Au sujet des épistémologies de l'ignorance, voir l'ouvrage collectif phare de Sullivan et Tuana (2007) auquel ont entre autres participé des philosophes de la race comme Charles Mills et Linda Alcoff.

10. Mestiri, 2017, p. 4.

Références

- Hooks, bell. « Sororité : la solidarité politique entre les femmes », dans (Elsa Dorlin, dir.) *Black Feminism. Anthologie du féminisme africain-américain, 1975-2000*, Paris, L'Harmattan, 2008, p. 113-134.
- Bourgault, Sophie, et Julie Perreault. *Le care : éthique féministe actuelle*, Montréal, Éditions du Remue-ménage, 2015.
- Bouteldja, Houria. *Les Blancs, les Juifs et nous. Vers une politique de l'amour révolutionnaire*, Paris, La Fabrique, 2016.
- Dictionnaire *Le Larousse*. En ligne : <http://www.larousse.fr/dictionnaires/francais/solidarité/73312?q=solidarité#72484>
- Hamrouni, Naïma, et Chantal Maillé (dir.). *Le sujet du féminisme est-il blanc ? Femmes racisées et recherches féministes*, Montréal, Éditions du Remue-ménage, 2015.
- Hamrouni, Naïma. « Vers une théorie politique du care. Entendre le care comme "service rendu" », dans (S. Bourgault et J. Perreault, dir.), *Le care : éthique féministe actuelle*, Montréal, Remue-ménage, 2015, p. 71-93.
- . *Le care invisible. Genre, vulnérabilité et domination*. Thèse de doctorat. Université catholique de Louvain et Université de Montréal, 2012.
- Mestiri, Soumaya. « Précis de Décoloniser le féminisme. Une approche transculturelle », dans *Philosophiques*, vol. 44, n° 1, 2017, p. 103-107.
- . *Décoloniser le féminisme. Une approche transculturelle*, Paris, Vrin, « coll. La vie morale », 2016.
- Sullivan, Shannon, et Nancy Tuana. *Race and Epistemologies of Ignorance*, New York, SUNY Press, 2007.

Réponses à mes critiques

Soumaya SMESTIRI

Nature, rôle et importance des intuitions

Volume 44, numéro 1, printemps 2017

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/1040337ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/1040337ar>

[Aller au sommaire du numéro](#)

Éditeur(s)

Société de philosophie du Québec

ISSN

0316-2923 (imprimé)

1492-1391 (numérique)

[Découvrir la revue](#)

Citer ce document

SMESTIRI, S. (2017). Réponses à mes critiques. *Philosophiques*, 44 (1), 155–163.

<https://doi.org/10.7202/1040337ar>

Réponses à mes critiques

SOUMAYA SMESTIRI

Université de Tunis

Je tiens pour commencer à remercier toutes les contributrices à cette *disputatio*. C'est une chance pour moi de pouvoir préciser et amender mon propos. Naturellement, compte tenu du format imposé, je ne pourrai m'étendre aussi longuement que je le voudrais sur tous les points d'achoppement. Je prie donc Agnès, Delphine, Diane, Julie, Naima et Ryoa de bien vouloir m'excuser si je ne rends pas exhaustivement justice à leurs remarques critiques.

Je commencerai avec les remarques d'ordre méthodologique. J'en vois pour ma part cinq. Abadie me reproche une certaine ambiguïté, dans la mesure où je ne ferais pas suffisamment la différence entre *postcolonial* et *décolonial*; Chung considère, s'agissant du chapitre sur Rawls, mais aussi du chapitre sur l'*empowerment* (dont je parlerai plus en détail plus loin), que je ne semble pas distinguer à certaines occasions entre une approche d'ordre « sociologique » et une autre d'ordre « conceptuel »; Saâda soutient qu'il est aisé de me reprocher ce que je reproche aux autres, à savoir la tendance à essentialiser, en l'occurrence d'opposer femmes occidentales blanches à femmes subalternes/indigènes, comme s'il s'agissait de deux catégories monolithiques qui n'étaient pas elles-mêmes porteuses de différences internes. Berthelot-Raffard, pour sa part, déplore mon usage de la métaphore et du mythe, potentiellement « contre-productif ». Hamrouni, enfin, défend l'idée selon laquelle le concept de solidarité n'est pas opératoire dans le cas d'espèce et que c'est bien plutôt du point de vue de la rupture et de l'« auto-définition » qu'il faut concevoir les rapports de genre entre Nords et Suds.

La remarque d'Abadie est en partie justifiée. J'ai tenté d'explicitier la distinction entre les deux approches, à deux reprises, dans l'épilogue. On peut effectivement considérer que c'est un peu tard, mais dans la mesure où j'entreprends, dans ledit épilogue, d'explicitier ce que j'entends par féminisme de la frontière (entendu comme l'aboutissement de mon propos) relativement aux approches existantes, cela ne me paraît pas gênant outre mesure. Voici ce que j'y écris :

Le féminisme de la frontière *réhabilite* les savoirs et les vécus subalternes, préalable épistémologique totalement négligé par l'ensemble de l'approche postféministe. Même les grilles postcoloniales ne vont jamais jusque-là, en ce qu'elles appréhendent l'indigène à l'aune d'outils typiquement coloniaux; leur lecture ne peut constituer qu'une tentative d'hybridation plus ou moins heureuse des références « centrales », « impériales » et d'une réalité périphérique ou marginale. Tlostanova et Mignolo expriment clairement cette insuffisance, expliquant qu'« on peut très bien reformuler les idées de Jacques Lacan et élaborer sur leur base de nouveaux concepts dans la veine de Homi Bhabha; on peut

également ne pas partir de Lacan mais de Gloria Anzaldúa, des Zapatistes, de la cosmologie caucasienne ou du soufisme naqshbandi.

Et, un peu plus loin :

Parce qu'il est foncièrement décolonial, le féminisme de la frontière se situe résolument *en deçà*, c'est-à-dire dans une rupture de principe. Madina Tlostanova explique que « la postcolonialité présuppose la postmodernité, alors que la pensée et l'option décoloniales sont toujours déjà dissociées de la modernité et de la postmodernité » ; nous pourrions y ajouter que le féminisme de la frontière est, de la même façon *et* par ailleurs, dissocié du féminisme. En un sens, le problème du féminisme de la frontière n'est pas tant le féminisme, qui ne représente finalement que la partie émergée de l'iceberg, que la matrice coloniale du pouvoir qui le rend possible et visible, c'est-à-dire la frontière — pensée comme limite et clôture.

J'aimerais néanmoins souligner que le flou conceptuel est d'abord le fait des auteurs décoloniaux eux-mêmes, s'agissant d'explicitier la spécificité de leur positionnement. Ainsi Mignolo explique-t-il que nous avons affaire à deux « généalogies différentes » : la postcolonialité est née avec l'expérience de la colonisation britannique alors que la décolonialité a émergé avec la Conférence de Bandung et le mouvement des Non-Alignés. Après avoir explicité les tenants et les aboutissants de cette différence radicale, notamment quant au positionnement face au savoir, il a cette phrase étonnante :

Je ne considère pas la décolonialité et la postcolonialité comme étant en campagne pour une élection qui devra déterminer laquelle des deux [approches] est la meilleure, mais comme des trajectoires complémentaires avec des objectifs de transformation sociale similaires. Les deux projets luttent pour dévoiler les stratégies coloniales [...]¹.

On s'attendait à une opposition frontale entre deux grilles, on se retrouve avec des approches qui, au final, versent l'une dans l'autre. Dès lors, si les principaux théoriciens de l'option décoloniale éprouvent un certain malaise lorsqu'il s'agit de distinguer entre « postcolonial » et « décolonial », il semble difficile d'exiger d'humbles seconds couteaux la clarté qui fait défaut aux « maîtres ».

Je reçois la critique de Chung, à laquelle je répondrai en deux temps. *D'abord* en disant que je récusé personnellement ce genre de distinction entre le conceptuel et le sociologique (ou l'expérimental) en un sens très précis : celui de la philosophie sociale. La critique de Ryoa vaut en effet pour celles et ceux qui se proposent d'évoluer dans le cadre de la philosophie politique classique, normative. Ce n'est pas mon cas, comme j'ai pu le dire dans le prologue de l'ouvrage.

Le féminisme que je défends emprunte clairement à la philosophie sociale. Cela signifie que c'est un féminisme qui a pour principe de partir ce

1. Mignolo, *The Darker Side of Western Modernity. Global Futures, Decolonial Options*, Duke University Press, 2011, p. XVI.

qui ne fonctionne pas correctement, des « pathologies sociales », pour utiliser l'expression d'Axel Honneth. Ce faisant, la philosophie sociale, pour prendre un exemple, ne cherche pas à plaquer un concept de justice éthéré sur une réalité foncièrement injuste. Son cheminement est inverse : elle part des manifestations de l'injustice, qu'elle considère à chaque fois comme spécifiques, et réfléchit à l'aune de cette particularité à qui, précisément, elle s'efforce de rendre justice.

Nous pourrions dire finalement que la philosophie sociale raisonne en termes d'horizontalité, et, ce faisant, son outil n'est pas le concept mais la traductibilité (à laquelle je fais par ailleurs référence dans mon livre).

La notion de traductibilité n'est pas anodine. Elle court à travers un certain nombre de pensées critiques, dont elle est, en dépit de leur très grande diversité parfois, un pilier commun. Faire jouer la traductibilité, c'est justement partir du donné en respectant sa nature et sa spécificité, mais aussi y revenir pour vérifier l'adéquation de la justesse et la légitimité du choix qui a été fait. Ce retour n'est jamais, par principe, opéré par la philosophie politique pour laquelle il ne saurait y avoir de « dialectique descendante », c'est-à-dire un retour qui questionne la conformité de la synthèse réalisée à la spécificité du donné empirique. La traductibilité ainsi comprise est l'approche par excellence permettant d'articuler une dimension descriptive *et* une dimension évaluative qui ne doit pas être comprise comme normative au sens classique du terme, mais bien plutôt comme permettant d'investir un discours foncièrement critique, c'est-à-dire relevant de la critique sociale.

Mais ce faisant, et c'est là le second temps de ma réponse à Ryoa, affirmer ce que j'affirme ne revient en rien à faire fi de la rigueur analytique au motif de « l'injustice du concept ». L'objectif de la philosophie sociale n'est bien évidemment pas d'appeler à la mort du concept en se satisfaisant de la juxtaposition du donné dans ses manifestations infinies. En ce sens, le fait que je n'analyse pas les fondements théoriques du multiculturalisme libéral de Kymlicka ne doit pas se comprendre comme une volonté de se « satisfaire » de son échec relatif sur le plan pratique, mais simplement comme une volonté de se concentrer sur le cas rawlsien. Le raisonnement qui est le mien est purement analogique : je prends l'expression « multiculturalisme libéral hégémonique » de Ramon Grosfoguel pour ce qu'elle est, et je constate qu'au Kazanistan, ce qui semble relever d'une politique de la diversité culturelle n'est en réalité qu'une manière de reconduire l'hégémonie, pour des raisons que j'explique, me semble-t-il, clairement. S'agissant des fondements théoriques du multiculturalisme de Kymlicka, dont je pense effectivement par ailleurs qu'il n'est pas aussi convaincant qu'on pourrait l'espérer, j'ajoute simplement en passant que j'ai pu en traiter longuement ailleurs².

2. « Droits collectifs, libéralisme et tolérance. Un débat entre Rawls, Habermas, Kymlicka et Taylor », *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, Paris, octobre 2008.

Je passe à présent à l'objection de Saâda. Elle a notamment cette phrase qui m'interpelle : « Pourquoi les identités de genre peuvent-elles être déconstruites, mais pas les identités postcoloniales ? »

Il est évident que les identités postcoloniales *doivent* être déconstruites. Je m'en explique dans l'ouvrage lorsque j'explicité l'idée de « double critique » de Khatibi et de « critique multiple » de Cooke (voir le chapitre sur le féminisme musulman). Décoloniser, c'est déconstruire, comme le disait en substance Khatibi. Et déconstruire, pour lui, c'est déconstruire aussi bien la tradition arabo-musulmane que la tradition occidentale. À partir de ce moment-là, toutes les combinaisons sont possibles. J'explicité dans le prologue l'idée spivakienne de « sabotage », mais aussi celle d'effritement proposée par José Médina ; l'ensemble de l'ouvrage est fondé sur cette idée qu'il nous faut tordre et subvertir, refuser de chercher à résorber les contradictions (voir encore une fois le chapitre sur le féminisme musulman), ce qui est l'exact opposé d'une volonté d'essentialiser. J'avoue par ailleurs ne pas très bien comprendre le propos de Saâda lorsqu'elle affirme que « la stratégie essentialiste ne doit pas empêcher de penser les transformations, détournements, retournements, subversions des identités, y compris « post-coloniales ». La stratégie essentialiste est, tout au contraire, une manière de détourner et de subvertir fondée sur l'idée, typiquement foucaldienne, que c'est dans la réalité de notre asservissement qu'on trouvera les moyens de notre émancipation³. En quoi reconduirait-elle les catégories initiales hermétiques et devrait-elle se penser comme anti-déconstructionniste ?

Par ailleurs, le reproche essentialiste a souvent bon dos, et si Monsieur Jourdain vivait à notre époque, l'on aurait probablement stigmatisé sa tendance à faire de l'essentialisme sans le savoir. Je donne un exemple, aisément généralisable. Lorsque je m'intéresse au féminisme musulman (dont je rappelle qu'il est le fait des féministes musulmanes *de la diaspora*, autrement on parle de féminisme *islamique*), je m'y intéresse dans une perspective déconstructiviste. Je vais donc en creuser les limites et les failles. L'une de ses failles est précisément de ne pas savoir s'adresser, me semble-t-il, au public qu'il cible en Occident, c'est-à-dire celui de la « simple croyante » en quête de réponse à ses dilemmes quotidiens. Me reprocher dès lors d'essentialiser la femme musulmane en en faisant une simple croyante, et décliner ce faisant à l'envi les manifestations de la diversité des femmes de culture arabo-musulmane me paraît hors de propos, étant donné que mon objectif n'est pas de dresser une typologie desdites femmes, mais de critiquer les théoriciennes du féminisme musulman.

J'en arrive à la critique d'Agnès, qui me reproche mon usage de la « métaphore » et du « mythe ».

3. Sur ce sujet, voir les remarques pertinentes de Cécile Laborde autour de l'idée d'auto-nomie procédurale dans *Français, encore un effort pour être républicains !* Paris, Seuil, 2010.

Je suis parfaitement d'accord sur le principe de cette critique. Le risque est grand de faire le lit de l'exotisme et de la folklorisation. Il me semble néanmoins que j'ai évité cet écueil, en montrant jusqu'où il ne fallait pas aller. Mon but n'est pas de donner à voir l'hypersexualisation, voire la nymphomanie de la femme arabe comme l'objectif ultime de la décolonisation de Shéhérazade. Il me semble avoir été très claire là-dessus dans la dernière partie du chapitre II :

S'il y a point qui fait l'unanimité chez les hommes, c'est bien en tout cas le fait qu'en matière de sexe la femme est très nettement supérieure à l'homme.

Une telle affirmation peut naturellement se révéler totalement contre-productive. La suprématie sexuelle devenue nymphomanie soumettant le mâle à l'insatiabilité castratrice d'une femme-femelle, voilà une réalité fortement susceptible de reconduire, sous une autre forme, le fantasme colonial [...].

C'est pourquoi je finis par le savoir humanisant de Shéhérazade, qui l'élève et l'informe. Je suis donc très loin — c'est en un sens dommage qu'il faille le préciser —, de « cantonner » la « supériorité » de la femme « au lit », comme l'affirme Saâda, qui lit dans cette manière de voir les choses un fantasme masculin, et justifie son interprétation par le fait que les textes cités soient écrits « exclusivement par des hommes ». Outre que c'est aller un peu vite en besogne d'extrapoler que des femmes auraient nécessairement mis en avant des fantasmes de femme (je ne vois au demeurant pas très bien en quoi la distinction fantasme de femme/fantasme d'homme aurait une quelconque force opératoire, sauf à essentialiser masculinité et féminité), je rappelle que le monde médiéval musulman ne connaît pas de femmes écrivain, ce qui aide en l'occurrence à assigner des comportements et des attitudes aux unes et aux autres.

Bien sûr, on pourra toujours objecter, comme le fait Agnès, que « la décolonisation de Shéhérazade reste inexorablement inachevée », car « même en tentant de changer l'image, on ne change pas celui qui la regarde ». C'est également cette idée d'une vanité à l'œuvre dans mon propos que soutient Lamoureux lorsqu'elle explique, dans un autre contexte, que :

Faire jouer [l]es différenciations dans une perspective décoloniale ne signifie pas nécessairement pouvoir en finir avec les diverses dominations. Cela ne fait que mettre en évidence qu'il y a là un terrain d'affrontement social.

Effectivement, dans la mesure où l'on ne peut empêcher les autres de penser ce qu'ils pensent, nous sommes là face à une aporie. Mais nous avons au moins le mérite d'avoir essayé et de continuer à le faire. S'agissant de la remarque de Lamoureux, je précise que je n'ai pas la prétention d'offrir une grille à même de décimer l'oppression sous toutes ses formes ; le propre de l'approche décoloniale est de travailler en amont. Ce qui m'intéresse est de faire le bon diagnostic en termes de pathologies et non de faire une analyse systémique. Je laisse cela aux spécialistes de la philosophie politique normative.

Hamrouni, enfin, développe l'idée selon laquelle, étant dans une position privilégiée par rapport aux femmes du/des Sud(s), les « occidentales » ont tout le loisir de penser à la solidarité globale, alors que ces dernières, cherchant d'abord à relever la tête et à devenir maîtresses de leur propre existence, n'ont que faire de cette sororité « de confort » ; « elles ne cherchent pas » (remarquablement), écrit Naïma, « à être "solidaires de nous" ». Cette unilatéralité du concept de solidarité le rendant donc en quelque sorte caduc, il importerait de redéfinir les rapports genrés entre Nord et Sud de manière plus appropriée, du point de vue de la « rupture » ; Naïma trouve notamment dans le concept d'autodéfinition de Patricia Hill Collins une thématization idoine du lien entre Nord et Sud.

J'avoue avoir une grande sympathie pour les idées de Hill Collins que je trouve aisément solubles dans ce que nous vivons comme femmes du Sud, en général, et femmes d'Afrique plus particulièrement, que ce soit ses positions sur le savoir local des femmes noires états-uniennes, sur la portée théorique et heuristique de l'expérience, mais aussi sur l'impérieuse exigence qu'il y a à penser au-delà des étiquettes et la liberté qui en découle de faire des incursions au sein des paradigmes qui nous semblent pertinents. En ce sens, soit dit en passant, Agnès a bien raison de regretter l'absence du *Black Feminism* dans mon livre.

Là où je me démarque de Naïma, en revanche, c'est dans l'idée que l'autodéfinition et l'autodétermination ne sont en rien opposables à la solidarité. Bien au contraire. Lorsque je rejette, tout à la fois, l'idéal d'hybridité, la tolérance, et que je défends l'incommensurabilité des valeurs, c'est bien que j'en appelle à l'impérieuse exigence de l'auto-définition ; cela n'empêche en rien de penser une solidarité globale dans laquelle, je le répète, nous croiserions sans recouper. La solidarité, à mon sens, n'a rien d'un confort (contrairement à la charité, c'est plutôt de cela dont parle Naïma). Elle est une nécessité, et les femmes des Suds la pensent comme telle ne serait-ce que parce qu'elles savent que nous évoluons dans le *glocal*, où le global est la condition du local.

J'en arrive pour finir aux chapitres sur le *care* et l'*empowerment*.

Il y a d'abord l'objection selon laquelle le *care* n'aurait pas besoin d'être décolonisé, car il est fondamentalement « subalterne ». Ainsi Agnès affirme-t-elle que

[] le *care* est au cœur des valeurs des femmes du tiers-monde. Leur sororité repose sur l'autonomie relationnelle et soutient les mécanismes par lesquelles, elles résistent, survivent et s'autonomisent au quotidien. Ainsi, le *care* ne les sauve pas en étant imposé de l'extérieur puisqu'il est déjà inscrit au cœur de leurs rapports sociaux.

Deux remarques. Ce n'est pas, *en premier lieu*, parce que le *care* serait « une notion si profondément inscrite dans les valeurs et les modes de vie des femmes du tiers-monde » que celles-ci seraient immunisées contre un *care* de

type surplombant ou hégémonique venu de l'extérieur, « imposé par l'Occident ». C'est un peu le principe du vaccin : ce n'est pas parce que je suis vaccinée contre la grippe saisonnière que je ne l'attraperai pas.

Mais il y a moins anecdotique. Nous sommes là, me semble-t-il, au cœur d'une image d'Épinal qui voudrait que les habitants du Sud soient fondamentalement solidaires et qu'en tant que tels ils auraient bu le *care* au biberon. Les femmes du Sud incarneraient un cas particulier de cette tendance générale. Pour ma part, je ne sais pas qui sont exactement les « femmes du tiers-monde ». Prenons le cas tunisien. S'agit-il de la femme appartenant à l'élite socio-économique occidentalisee, de la femme de la classe moyenne dans toute sa diversité, de la femme de l'intérieur des terres, de la femme des banlieues défavorisées du Grand Tunis ? Ce que je sais en revanche, c'est que ces femmes-là ne sont ni plus ni moins solidaires que les autres. Ce genre d'essentialisme, pour le coup, colonial (la femme du Sud, informée par la culture tribale, et donc serviable et solidaire), n'a pas vraiment grand sens, du moins pour les sociétés d'Afrique du Nord. Vivant au cœur du tiers-monde, je me permets d'affirmer que, par certains côtés, l'individualisme qui règne dans nos sociétés n'a rien à envier à ce qui existe au(x) Nord(s). La solidarité se perd, les liens familiaux se distendent, la sororité n'est pas plus une constante qu'ailleurs.

Agnès ajoute que si la réciprocité est au cœur du *care*, « elle n'est donc plus à repenser ». Si l'on part du principe qu'il n'y a pas à décoloniser le *care*, sans doute. Mais ce n'est pas mon sentiment dans la mesure où je pense que le féminisme n'étudie pas simplement la domination dans l'absolu, mais la domination qui existe aussi à l'intérieur de certaines postures et revendications féministes. Et dès que nous avons affaire à une élite locale qui essaie d'imposer une certaine conception du bien aux femmes moins bien loties sous couvert de sollicitude, il y a nécessairement matière à décoloniser. En ce sens, il ne s'agit pas simplement d'un *care* qui viendrait de l'Occident, mais d'un *care* hégémonique entre les femmes d'une même société du Sud. C'est très exactement cela le sens du concept décolonial de « colonialité du pouvoir » : la colonisation qui perdure dans les structures et les mentalités de l'État postcolonial.

Ryoa, pour sa part, affirme que l'*empowerment*, lorsqu'il est pris sérieusement sur le plan théorique, ne souffre pas des travers coloniaux que je lui impute, travers qui sont en réalité le fait d'interprétations pratiques non pertinentes.

Ryoa cite Khader s'inspirant d'Elster, voyant dans le travail de celle-ci une manière non hégémonique de concevoir l'*empowerment* : « le concept même de l'émancipation est travaillé à l'aune des notions d'autonomie, de préférences adaptatives, de perfectionnisme moral, de fausse conscience, d'aliénation et d'oppression ».

Présenté de cette manière, le projet de Khader, souvent perçue comme « l'anti-Okun », ne peut que réunir tous les suffrages. Il ne part pas du prin-

cipe que les femmes du Sud sont nécessairement opprimées par leur(s) culture(s), se fonde sur une conception minimale, voire procédurale, de l'accomplissement de soi, prône « une approche délibérative perfectionniste ». J'ai néanmoins un problème avec le concept de « préférences adaptatives », qui me semble aisément tendre vers des interprétations sinon coloniales du moins surplombantes. Est-il aussi aisé de déterminer les choix qui sont dus à des conditions oppressives ? Comment juger de l'oppression quand on part du principe que l'oppression est déjà là ? Plus que cela encore, il me paraît que le concept de préférences adaptatives est en soi une façon de ne plus penser la résistance (au sens foucaldien développé plus haut) et de donc de ne voir qu'une offre de choix restreinte là où il y a déjà lutte (c'est d'ailleurs à mon sens l'effet pervers des approches qui se concentrent sur la « capacité à choisir », notamment en ce qui concerne les capacités). Et s'il y a lutte, cela signifie que le concept de préférences adaptatives n'est plus pertinent.

Un mot encore, sur le concept de dignité. Saâda en relève le caractère flou, expliquant qu'il peut être instrumentalisé à des fins hégémoniques. Je répondrai simplement que le concept de dignité est à entendre au sens que la Révolution tunisienne, pratique émancipatrice s'il en est, lui a donné. Je renvoie aux multiples études sur le sujet⁴.

Je souhaiterais enfin préciser le point de vue d'où je parle. Je suis moi-même, s'agissant du lieu d'énonciation, à la frontière : au carrefour d'un certain nombre d'appartenances et de loyautés, avec un vécu spécifique. Je n'ignore donc pas que mon propos est lui-même situé. Mais plus encore, je revendique cet ancrage comme fondant le discours qui est le mien. Comme l'a très justement remarqué Agnès, je « refuse d'endosser une fausse neutralité épistémique » : « je suis où je pense », pour citer la parodie mignolienne du cogito cartésien⁵.

Cela me permet d'introduire un grief essentiel fait à l'ouvrage, celui d'un « trouble dans la cohérence ». Lamoureux et Saada me reprochent notamment la présence d'un chapitre sur Rawls et d'un appendice sur Mill au sein d'un ouvrage à la teneur « décoloniale », ce qui rend malaisée la mise au jour d'une trame idéologique forte.

Je comprends cette critique : il est vrai qu'il peut sembler incongru de réserver deux chapitres à deux philosophes libéraux quand on prétend faire acte de « désobéissance épistémologique ». Il me semble néanmoins que ce reproche ne tient pas, pour deux raisons essentielles. D'abord parce que, parlant « à la frontière », je me réserve le droit de « parler d'où je viens » : je viens aussi de la tradition libérale, sur laquelle j'ai beaucoup travaillé (une thèse et un certain nombre d'écrits sur Rawls, notamment). Ensuite, parce

4. Pour une synthèse éclairante, voir Salah Mosbah, « Les valeurs de la Révolution tunisienne ou la longue marche de la lutte pour la Dignité / 'Karama' », in *EU-topias*, vol. 4, Otono, 2012, p. 105a-115b.

5. Walter Mignolo, *op. cit.*, p. 16.

qu'être décoloniale suppose de critiquer la tradition hégémonique, et c'est ce que j'ai fait dans ces deux chapitres. De ce point de vue, une critique interne de la tradition est tout aussi importante que la critique externe, décoloniale : c'est dans cette perspective que je montre que le libéralisme millien n'en est peut-être pas un, et que Mill est par certains côtés extrêmement proche de la mouvance républicaine.

Il faut en ce sens être extrêmement attentif à ne pas reproduire un colonialisme inversé, qui voudrait qu'en tant qu'indigène nous n'ayons vocation qu'à discuter les sources indigènes. Pour ma part, je fais mienne la formule de Kateb Yacine, à qui l'on demandait pourquoi il tenait tant à écrire en français alors qu'il défendait par ailleurs des positions extrêmement critiques sur la France : « La langue française est un butin de guerre ». Les sources coloniales le sont aussi.

Plus étonnant, peut-être, est le reproche opposé que me fait Lamoureux, lorsqu'elle considère que mon *coming out* n'est pas convaincant : mon propos demeure par trop libéral. Elle écrit ainsi : « Cependant, les audaces décoloniales sont souvent contrecarrées par un enracinement théorique dans le libéralisme rawlsien qui permet difficilement de penser les rapports sociaux et les luttes d'émancipation. » Je suis là, pour reprendre son expression face au traitement que je réserverais au concept de *care*, « estomaquée » par ce jugement. J'avoue en effet ne pas très bien comprendre dans quelle mesure mon propos s'inscrirait de près ou de loin dans le libéralisme rawlsien. Consensus par recoupement, tolérance, raisons politiques, sont pour moi autant de concepts qui font problème, et dont je me démarque clairement à travers tout le livre.

Je m'arrête là pour des considérations de format⁶. J'espère que ces réponses permettront d'amorcer des débats ultérieurs, peut-être plus axés sur la réalité des sociétés d'Afrique du Nord.

6. S'agissant du texte de Hamrouni, n'ayant eu entre les mains qu'un *draft* de 850 mots au moment de rendre ma réponse, je me trouve malheureusement dans l'impossibilité de développer une réponse aboutie aux remarques qu'elle présente.

Laurent Alexandre et Jean-Michel Besnier. *Les robots font-ils l'amour ? Le transhumanisme en 12 questions*, Paris, Dunod, 2016, 144 pages

Guillaume Lejeune

Nature, rôle et importance des intuitions

Volume 44, numéro 1, printemps 2017

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/1040338ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/1040338ar>

[Aller au sommaire du numéro](#)

Éditeur(s)

Société de philosophie du Québec

ISSN

0316-2923 (imprimé)

1492-1391 (numérique)

[Découvrir la revue](#)

Citer ce compte rendu

Lejeune, G. (2017). Compte rendu de [Laurent Alexandre et Jean-Michel Besnier. *Les robots font-ils l'amour ? Le transhumanisme en 12 questions*, Paris, Dunod, 2016, 144 pages]. *Philosophiques*, 44 (1), 165–170.
<https://doi.org/10.7202/1040338ar>

Comptes rendus

Laurent Alexandre et Jean-Michel Besnier. *Les robots font-ils l'amour? Le transhumanisme en 12 questions*, Paris, Dunod, 2016, 144 pages.

Le livre se présente comme un dialogue agonistique entre deux auteurs dont les vues sont, la plupart du temps, diamétralement opposées. Laurent Alexandre est un médecin et chef d'entreprise qui se montre plutôt convaincu par le transhumanisme, cette forme d'idéologie qui entend « améliorer » l'humain par les pouvoirs de la technique en tirant parti des avancées des NBIC (nanotechnologies, biotechnologies, informatique et cognitive). Il a pour interlocuteur Jean-Michel Besnier. Ce dernier est un historien reconnu de la philosophie, qui se consacre actuellement aux enjeux que dessine l'anthropotechnique. À la différence de Gilbert Hottois, qui orientait son histoire moderne par la question de la technique¹, Jean-Michel Besnier ne nous donne pas une vision génétique de la technique dans le champ de la pensée, il se sert cependant de sa culture pour informer et recadrer certains thèmes des débats bioéthiques contemporains. A priori, tout semble opposer ces deux auteurs. L'un magnifie les progrès de la science, l'autre est bien plus réticent. Le tout donne lieu à un dialogue qu'aucun consensus ne ferme. Même s'il faut admettre que, d'un point de vue philosophique, Jean-Michel Besnier est nettement plus convaincant, il faut rendre grâce à Laurent Alexandre de s'être prêté au jeu et, dans sa naïveté, d'avoir fourni matière à penser au philosophe. On notera enfin que le titre provocateur ne couvre qu'une question parmi celles que pose le transhumanisme. Le livre se décline, en effet, en douze questions qui couvrent respectivement les visées du transhumanisme, ses possibilités réelles, ses enjeux éthiques, sociologiques (la façon de penser la mort et la sexualité), et politiques.

Le livre s'ouvre sur une question centrale : « Faut-il augmenter l'homme ? » Cette question permet à nos deux auteurs de se positionner par rapport au transhumanisme dans son ensemble et annonce leurs différents arguments. C'est pourquoi il importe de s'y arrêter suffisamment avant d'envisager les conséquences éthiques, sociologiques et politiques du transhumanisme. A priori, il paraît aller de soi que l'on se pose la question de savoir s'il faut « augmenter » l'homme, une fois qu'on a les moyens de le faire. Pourtant, de façon symptomatique, cette question est systématiquement contournée au sein même du discours de Laurent Alexandre qui nous assure que l'on va

1. Gilbert Hottois, *De la renaissance à la postmodernité. Une histoire de la philosophie moderne et contemporaine*, Bruxelles, De Boeck Université, 1997.

augmenter l'homme et qu'on le fait déjà. Outre le fait de glisser du normatif au factuel qui, quand il porte sur le futur, n'est rien d'autre qu'un argument probabiliste épousant les traits d'un argument d'autorité, on notera qu'il y a une confusion dans la conception que le médecin se fait de l'avenir de sa profession. L'argument qu'il tient: «l'homme vacciné est déjà un homme augmenté» (p. 12) semble indiquer pour lui que l'on est en train de passer d'une médecine curative à une médecine améliorative. Cependant, en toute rigueur, le vaccin n'illustre pas ce passage, mais celui d'une médecine curative à une médecine préventive. On peut d'ailleurs se dire que, dans le champ du transhumanisme, l'amélioration ou l'augmentation de l'homme est conçue tout entière sous le modèle de la prévention. Il s'agit de prévenir les maladies et, *in fine*, la disparition qu'est la mort. Même les avancées positives ne sont en fin de compte qu'une façon de prévenir le dépassement par la robotique qui menacerait l'humanité d'une concurrence déloyale. Les promesses du transhumanisme reposeraient ainsi sur une heuristique de la peur dont le contrecoup, comme le montre bien Jean-Michel Besnier, serait une «hypocondrie généralisée» (p. 42, p. 132). Il apparaît ainsi, à travers les lignes de Besnier, que le transhumanisme repose moins sur un désir positif — Besnier note à cet égard que l'immortalité stimule peu l'imaginaire du commun (p. 63) — que sur une «fatigue d'être soi» (p. 125), une peur inconsciente, celle d'être dépassé. Faisant référence aux travaux d'Ehrenberg, Besnier replace ainsi le transhumanisme dans le contexte de son temps, non comme une aspiration abstraite, mais comme la continuation d'un idéal rousseauiste de perfectibilité que, faute d'assumer à travers le défi d'une liberté dont la réponse symbolique compose avec la contingence d'un monde imprévisible, l'on essaierait de relever en se confiant à une technologie toute puissante.

Pour revenir au changement paradigmatique de la médecine que Laurent Alexandre croit déceler, on notera que le progrès de la médecine qui est censé assurer le passage d'une médecine curative à une soi-disant médecine améliorative n'est pas un fait que l'on peut péremptoirement asserter. Sans compter le côté réifiant de la médecine technoscientifique qui soigne les hommes comme on répare un ordinateur et dont, comme le remarque ironiquement Besnier, on ne peut attendre un peu d'humanité avant le stade des soins palliatifs (p. 40), les progrès de la médecine occidentale doivent être mis en parallèle avec ses échecs et doivent aussi tenir compte des pratiques et médecines parallèles: l'engouement pour l'homéopathie, les revendications pour une naissance libre au Québec, la prolifération des maisons de naissances (comme solution de rechange au milieu réifiant des hôpitaux et des médecins). En fait, les partisans d'une médecine technique semblent vouloir imposer leur vision comme étant naturelle en ne reconnaissant pas que d'autres visions puissent être possibles. En ce sens, Besnier a parfaitement raison de faire apparaître que la vocation de la technique est discutable au sens où elle prétendrait «tirer argument de ce qu'elle peut sauver la vie de

certains pour vouloir imposer à tous ses formats en méprisant les idiosyncrasies et l'élaboration singulière, spécifiquement humaine, des conditions de son bonheur » (p. 43). Besnier, très finement, distille ainsi dans ses réponses des pistes critiques par rapport à un discours magnifiant les progrès d'une médecine qui, à terme, donnerait corps au rêve d'un humain augmenté. Sans rejeter à l'emporte-pièce la technique, dont la valeur dépend de ce que l'on en fait, et qui peut offrir d'intéressants développements en ce qui concerne le confort de vie et la lutte contre les maladies, il recadre un discours qui ferait que « la technique ait le dernier mot » (p. 41). En regard de ce qui transparaît dans les réponses de Besnier, on peut dire qu'il y a dans le chef de Laurent Alexandre (et partant dans le chef des transhumanistes) un discours simplificateur quant à la condition même (le progrès que serait une médecine dominée par la technique) de l'objet du discours (un homme augmenté) sur lequel porte le livre. On peut d'ailleurs dire que l'objet du discours — l'idéologie véhiculée par les partisans d'un transhumanisme — est tributaire d'une vision abstraite de l'homme qui considère celui-ci indépendamment de son rapport au milieu.

À notre sens, une vision millénariste de la technique devrait intégrer une réflexion sur l'anthropocène, sur le climat. On regrettera, sur ce point, que les perspectives développées par nos deux auteurs dans le dernier chapitre, celui portant sur l'avenir de la planète, ne composent pas avec la question de l'urgence climatique, que renouvelle sans cesse le GIEC et que le Club de Rome avait popularisé dès son rapport de 1972. Les perturbations environnementales ont pourtant un impact direct sur l'homme et sur la perfectibilité de sa condition. Contre ce qu'affirme Laurent Alexandre (p. 10), la pollution de l'environnement, le stress et l'obésité feraient que, pour certains observateurs, l'espérance de vie devrait sous peu commencer à diminuer, comme elle l'a d'ailleurs fait en 2015 en France et aux États-Unis. Une fois élargie à l'environnement de l'homme, la question du transhumanisme reste centrale en ce qui regarde l'avenir de l'humanité mais revêt un aspect partiel que l'on ne peut absolutiser sans devenir partial. Au vu d'ailleurs de cette mise en contexte qui reste malheureusement inchoative dans le livre, la façon dont les auteurs se disent modernes, confiant dans les progrès futurs, au début du livre est étrange (p. 14). Elle me semble plutôt relever d'une attitude hypermoderne pour reprendre Lipovetsky²; la confiance dans le futur n'étant que la défiance d'un présentisme qui a fait son temps. Toujours est-il que la confiance dans le futur chez Laurent Alexandre et Jean-Michel Besnier ne peut revêtir qu'un sens radicalement différent, eu égard à la question de l'idéologie véhiculée par le transhumanisme, ainsi qu'on va le voir en ce qui regarde les enjeux éthiques, sociétaux et politiques qui sont abordés dans le livre.

2. Voir Gilles Lipovetsky, *Les Temps hypermodernes*, Paris, Grasset, 2004.

En dehors des questions de probabilité, dans lesquelles Laurent Alexandre reste enferré, se pose la question du sens que revêt l'amélioration transhumaniste de l'homme. En d'autres termes, il s'agit de voir quelle valeur est mise en avant. Il apparaît alors que c'est la valeur du bien-être, valeur qui, absolutisée, pourrait se révéler dangereuse eu égard à une valeur comme celle de la liberté. Comme le montre bien Besnier, l'obsession du bien-être individuel et collectif entérinée par la définition de la santé qu'a donnée l'OMS en 1946 — « La santé est un état de complet bien-être physique, mental et social et ne consiste pas seulement en une absence de maladie ou d'infirmité » — se ferait au détriment des libertés, au détriment de ce que François Jacob appelait « bricolage des possibles » (p. 79). Certes l'eugénisme proposé serait, pour reprendre l'expression de Habermas, un « eugénisme libéral³ », mais l'on peut se demander dans quelle mesure il ne contraindrait pas bon an mal an tout le monde à se couler dans un même moule. Besnier montre ainsi que l'ordre symbolique ne serait pas reconnu à sa juste valeur par les transhumanistes qui font des signes de simples signaux, dont le caractère mesurable et quantifiable fait la joie des systèmes d'intelligence artificielle, mais qui nous dédouane d'avoir à construire le sens. Pour peu que la technique ait le dernier mot, cela changerait notre rapport modal aux choses et à nous-mêmes. Ainsi, la technique changerait notre rapport à la mort qu'elle tendrait à éliminer. Mais, en imaginant que cela soit possible, est-il désirable de vouloir supprimer, « euthanasier la mort » ? Sur ce point, nos auteurs divergent. Pour Besnier, la mort a un sens symbolique que semble lui dénier Laurent Alexandre, qui, à la suite des transhumanistes, aimerait rendre l'humain immortel.

À l'instar de Besnier, il nous semble que la mort revêt un caractère positif et décisif pour notre culture. Elle serait la limite de notre possible, la prise de conscience du caractère contingent de notre être qui, pour se maintenir, s'opposerait à son non-être et construirait ce faisant du possible. La reproduction serait ainsi une façon de prolonger le possible, dans ce que Levinas appelle un « au-delà du possible⁴ ». Sans la limite que l'autre et la mort incarnent, le désir se supprimerait. Le moi autosuffisant se perdrait dans la vanité de son monde et, tout devenant possible, deviendrait fou. L'amour n'aurait plus aucun sens symbolique, et faire l'amour se réduirait à l'acte mécanique d'une masturbation robotisée avant de disparaître totalement. De façon intéressante, Besnier montre bien que la mort et l'amour sont liés, la disparition de la première entraînerait à terme la disparition de l'autre. La disparition du symbolique, lequel est lié à la conscience de notre finitude face à l'autre et à la mort, nous rapprocherait des robots avec qui nous cohabiterions et avec lesquels nous nous métisserions progressivement.

3. Voir Jürgen Habermas, *Die Zukunft der menschlichen Natur. Auf dem Weg zu einer liberalen Eugenik* ?, Frankfurt, Suhrkamp, 2001.

4. Voir Emmanuel Levinas, *Totalité et Infini*, Den Haag, Nijhoff, 1961.

On peut dès lors se demander si cette éternité que prônent les transhumanistes serait un gain. On aurait en fait un éternel présent sans passé ni futur. Par ailleurs, la sexualité régresserait de l'ordre du désir à celui d'un besoin (p. 59) qu'il suffirait de déprogrammer s'il l'on en trouve un jour l'intérêt.

Sur le plan politique, puisque cet idéal du transhumanisme qui semble plus l'idéal d'un individu solitaire et autosuffisant est paradoxalement défendu par plusieurs, il faut penser comment réguler l'anthropotechnique. À cet égard, Jean-Michel Besnier a parfaitement raison de souligner que la technique « ne peut recevoir de frein que de l'extérieur, c'est-à-dire qu'il lui faut être tempérée par ce qui relève de la réflexion et du symbolique (c'est-à-dire de la communication politique fournie par le langage) » (p. 109). Les questions sont alors multiples : faut-il imposer à tous le changement ? Que peut-on permettre comme changement ? Comment faire cohabiter une humanité augmentée avec une humanité qui ne l'est pas ? Face au danger d'un totalitarisme que symbolisait en son temps *Le Meilleur des mondes* d'Aldous Huxley, Laurent Alexandre souligne la nécessité d'un contrepouvoir. Mais l'on peut se demander s'il n'y a pas là un vœu pieux. Quel contrepouvoir pourrait, en effet, s'imposer contre Google, dont l'omniprésence est d'autant plus redoutable qu'elle est sans visage, l'interface s'étant substituée au face-à-face ? Sans pouvoir prendre en considération tous les aspects d'une biopolitique, les auteurs ont toutefois le grand intérêt de montrer que la question du transhumanisme ne doit pas seulement rester « *in the air* », mais doit s'investir dans un champ politique suivi. À cet égard, Laurent Alexandre a parfaitement raison de mettre le doigt sur les failles de la démocratie et l'urgence d'une réforme scolaire. Si, comme le souligne Laurent Alexandre, « il est urgent de rénover le pilotage démocratique, devenu prisonnier de la tyrannie du court terme, qui se révèle incapable de penser la révolution NBIC » (p. 113), l'importance d'un horizon de pensée politique intégrant le long terme pointe naturellement vers la question d'une réforme de l'éducation. Selon Alexandre, à défaut de préparer aux enjeux de demain, l'école se voit condamnée à être une institution défaillante. Laurent Alexandre souligne ainsi, et, pour le coup, nous le suivons volontiers, que l'école doit être réformée dans son contenu, sa méthode et son personnel (p. 117). En ce qui concerne le contenu, il s'agit pour Laurent Alexandre de se détourner des savoir-faire techniques (que les machines peuvent assurer) au profit d'une culture générale ; l'enjeu serait de substituer à l'éducation à un possible particularisé, voire périmé, une culture du possible. Pour ce qui est des méthodes, je ne suis pas sûr qu'adapter l'éducation aux caractéristiques neurobiologiques de l'élève soit le seul critère pertinent. Enfin, pour ce qui est du personnel, je doute que l'enseignant doive être nécessairement un neuroculteur. Mais, malgré ces réserves, Alexandre a raison de considérer qu'une éducation aux biotechnologies est quelque chose dont l'urgence est à prendre au sérieux.

En conclusion, ce livre, d'une lecture agréable, constitue une bonne introduction aux enjeux du transhumanisme. Il a l'avantage de ne pas clore

le débat sur une thèse toute faite et de présenter un panel représentatif de questionnements liés au transhumanisme. On trouvera des pistes de réponses et d'approfondissements réflexifs à ces questions dans les réponses que Jean-Michel Besnier propose, Laurent Alexandre fournissant plutôt la matière à traiter que la façon dont il importe de la considérer. On trouvera par ailleurs une abondante matière sur ce qui se fait déjà, et les visées transhumanistes ainsi que des éléments didactiques sur l'impact du GAFA (Google, Apple, Facebook, Amazon) sur certaines avancées médicales comme les perspectives de soins concernant le DMLA (dégénérescence maculaire liée à l'âge), sur l'Intelligence artificielle et bien d'autres éléments relevant des recherches visant à augmenter ou améliorer l'homme. Enfin, on notera que les auteurs proposent, à la fin du livre, un guide de lectures pour aller plus loin.

GUILLAUME LEJEUNE

Université de Liège

Aidan McGlynn. *Knowledge First?*, Houndmills, Palgrave Macmillan, 2016, 227 pages.

1. Introduction

Après quarante ans de tentatives de réduction de la connaissance après Gettier¹, le système nouveau proposé par Williamson² dans *Knowledge and its Limits*, qui propose d'abandonner l'analyse de la connaissance et de la considérer comme « première » (*Knowledge First*), a certainement été un vent de fraîcheur.

Quinze ans plus tard, Aidan McGlynn entreprend, dans *Knowledge First?*, de faire l'évaluation méticuleuse de ce projet, dont les disciples se sont récemment multipliés. McGlynn propose six éléments principaux de la *Knowledge First* (p. 15-18)³:

1. La connaissance n'est pas analysable.
2. La connaissance prime sur la croyance. La première explique la seconde. La croyance n'est qu'une « connaissance manquée » (*botched knowledge*).
3. La connaissance prime sur la justification.
4. La connaissance est « l'explicateur inexplicable » de maintes choses, comme nos raisons d'agir et le contenu de nos croyances, désirs et intentions.

1. Edmund L. Gettier, « Is Justified True Belief Knowledge? », *Analysis*, vol. 23, n° 6, 1963, p. 121-123.

2. Timothy Williamson, *Knowledge and its Limits*, Oxford University Press, 2002.

3. Les pages entre parenthèses font toutes référence au livre à l'étude.

Aidan McGlynn. *Knowledge First ?*, Houndmills, Palgrave Macmillan, 2016, 227 pages

SIMON-PIERRE CHEVARIE-COSSETTE

Nature, rôle et importance des intuitions

Volume 44, numéro 1, printemps 2017

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/1040339ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/1040339ar>

[Aller au sommaire du numéro](#)

Éditeur(s)

Société de philosophie du Québec

ISSN

0316-2923 (imprimé)

1492-1391 (numérique)

[Découvrir la revue](#)

Citer ce compte rendu

CHEVARIE-COSSETTE, S.-P. (2017). Compte rendu de [Aidan McGlynn. *Knowledge First ?*, Houndmills, Palgrave Macmillan, 2016, 227 pages]. *Philosophiques*, 44 (1), 170–176. <https://doi.org/10.7202/1040339ar>

le débat sur une thèse toute faite et de présenter un panel représentatif de questionnements liés au transhumanisme. On trouvera des pistes de réponses et d'approfondissements réflexifs à ces questions dans les réponses que Jean-Michel Besnier propose, Laurent Alexandre fournissant plutôt la matière à traiter que la façon dont il importe de la considérer. On trouvera par ailleurs une abondante matière sur ce qui se fait déjà, et les visées transhumanistes ainsi que des éléments didactiques sur l'impact du GAFA (Google, Apple, Facebook, Amazon) sur certaines avancées médicales comme les perspectives de soins concernant le DMLA (dégénérescence maculaire liée à l'âge), sur l'Intelligence artificielle et bien d'autres éléments relevant des recherches visant à augmenter ou améliorer l'homme. Enfin, on notera que les auteurs proposent, à la fin du livre, un guide de lectures pour aller plus loin.

GUILLAUME LEJEUNE

Université de Liège

Aidan McGlynn. *Knowledge First?*, Houndmills, Palgrave Macmillan, 2016, 227 pages.

1. Introduction

Après quarante ans de tentatives de réduction de la connaissance après Gettier¹, le système nouveau proposé par Williamson² dans *Knowledge and its Limits*, qui propose d'abandonner l'analyse de la connaissance et de la considérer comme « première » (*Knowledge First*), a certainement été un vent de fraîcheur.

Quinze ans plus tard, Aidan McGlynn entreprend, dans *Knowledge First?*, de faire l'évaluation méticuleuse de ce projet, dont les disciples se sont récemment multipliés. McGlynn propose six éléments principaux de la *Knowledge First* (p. 15-18)³:

1. La connaissance n'est pas analysable.
2. La connaissance prime sur la croyance. La première explique la seconde. La croyance n'est qu'une « connaissance manquée » (*botched knowledge*).
3. La connaissance prime sur la justification.
4. La connaissance est « l'explicateur inexplicable » de maintes choses, comme nos raisons d'agir et le contenu de nos croyances, désirs et intentions.

1. Edmund L. Gettier, « Is Justified True Belief Knowledge? », *Analysis*, vol. 23, n° 6, 1963, p. 121-123.

2. Timothy Williamson, *Knowledge and its Limits*, Oxford University Press, 2002.

3. Les pages entre parenthèses font toutes référence au livre à l'étude.

5. La connaissance est la norme fondamentale de la croyance, de l'assertion et de l'action. Nous avons donc l'obligation épistémique de ne pas croire, affirmer ou agir sans connaître.
6. La connaissance est un état mental de premier ordre.

Après une introduction fort édifiante et accessible (§ 1), McGlynn explore les thèses (1.-5.) à travers les thèmes de la croyance (§ 2), de la justification (§ 3), des états évidentiels (*evidence*) (§ 4), de l'assertion (§ 5) et de l'action (§ 6). Il consacre la deuxième partie de son livre (§ 7 et § 8) à la connaissance comme état mental (6).

Si McGlynn reconnaît que l'approche de Williamson est « la contribution la plus systématique à la philosophie analytique depuis David Lewis » (p. x), son livre est un constat d'échec. Les nuances que la *Knowledge First* met au rencart valent mieux que sa systématisme (p. xi).

Il convient d'ajourner l'évaluation globale du projet de McGlynn (qui serait une évaluation d'évaluation!). Je concentrerai mon attention sur certains de ses arguments sur la croyance (§ 2) et sur l'état évidentiel (§ 4) qui m'ont semblé déficients. Cela dit, il faut souligner la qualité du travail de McGlynn, en particulier dans la cinquième partie, où il consacre près de cinquante pages aux assertions paradoxales comme « il pleut, mais je ne sais pas qu'il pleut » et « ceci est un billet de loterie perdant qui a une chance sur un million d'être gagnant ». Le partisan de la *Knowledge First* a le luxe d'en expliquer l'absurdité par le fait qu'elles ne sont pas des connaissances : ce sont des croyances manquées (2) que nous devons abandonner (5). Le défi pour McGlynn est de proposer un autre diagnostic.

2. La croyance

Dans § 2, McGlynn entend mettre à mal la thèse selon laquelle la connaissance prime sur la croyance (2) et selon laquelle la norme de la croyance est la connaissance (5).

Il procède ainsi (p. 23) :

- I. Il offre l'exemple d'un sujet qui a une croyance qui n'est pas une connaissance et en est conscient. Or préserver cette croyance est « raisonnable et rationnel ».
- II. Il s'attarde à quatre thèses qui, selon lui, impliquent que son verdict est erroné dans son exemple.
- III. Il suggère d'abandonner ces quatre thèses à l'aune de son exemple et de considérations supplémentaires. Comme ces thèses composent ou sous-tendent (2) et (5), il rejette (2) et (5).

Il me semble que McGlynn réussit à miner (2), mais pas (5). Voici pourquoi.

I. D'abord, voici une paraphrase de l'exemple qu'il propose (p. 26-27):

Jane et la loterie: Jane détient un billet de loterie. Le gagnant a déjà été sélectionné (ce n'est pas Jane), mais elle n'en a pas entendu l'annonce. Tout de même, elle croit avoir un billet perdant puisqu'elle est au courant de ses chances. Par ailleurs, elle est convaincue qu'il ne s'agit pas d'une connaissance en vertu du principe de sûreté (que McGlynn accepte):

Sûreté: *S* sait que *p* seulement si, dans les mondes possibles pertinents (similaires, proches) où *S* croit que *p* (ou une proposition similaire), *p* est vrai.

En effet, il y a un monde pertinent dans lequel le billet de Jane est gagnant. Malgré tout, ce serait une chance extrême que d'avoir un billet gagnant!

McGlynn nous invite à juger que Jane est tout à fait raisonnable et rationnelle. En conservant sa croyance, Jane n'est pas coupable d'un « échec normatif flagrant » (« *gross normative failure* », p. 28). Jusqu'ici, tout va bien.

II. Ensuite, McGlynn affirme que son diagnostic sur Jane contredit les quatre thèses suivantes:

- A Nous traitons toujours (lorsque nous sommes raisonnables) nos croyances comme des connaissances (Williamson & Adler).
- B Si nous croyons que *p*, alors nous nous engageons rationnellement à croire que nous savons que *p*. (Huemer).
- C Nous avons l'obligation de ne croire que ce que nous connaissons (Williamson & DeRose).
- D La connaissance est le but ou le *télos* de la croyance (the *aim of belief*)⁴ (Bird & Sutton).

Le diagnostic de McGlynn sur Jane implique la négation de (A), de (B) et de (D). Mais (C) est parfaitement compatible avec *Jane et la loterie*.

McGlynn tente bien sûr de nous persuader du contraire. Pour ce faire, il mobilise l'argument suivant (p. 31):

- P1 Si l'on croit raisonnablement que *p*, alors on croit raisonnablement⁵ que l'on a respecté la norme de la croyance.
- P2 Or Jane croit raisonnablement que *p* et croit qu'elle ne sait pas que *p*.
- C Donc, la norme de la croyance n'est pas la connaissance.

Cet argument n'est pas valide. Tout ce qu'on peut tirer de ses prémisses est « Jane ne croit pas que la norme de la croyance est la connaissance ». Pour croire que l'on a respecté la norme de la croyance, il ne s'agit

4. Certains interprètent (D) comme n'étant qu'une métaphore qui signifie (C). Voir, p. ex., Ralph Wedgwood, « The Aim of Belief », *Philosophical Perspectives*, vol. 36, n° 16, 2002, p. 267-297.

5. Je laisse de côté la régression à l'infini qui s'ensuit.

pas de croire que l'on a respecté A et que la norme de la croyance soit A dans les faits; il s'agit plutôt de croire que l'on a respecté A et de *croire* que la norme de la croyance est A. « Brigitte croit qu'elle a donné une belle fleur à son amoureux » est vrai quand

1. Brigitte croit qu'elle a donné une fleur à son amoureux; *et que*
2. Elle croit que cette fleur est belle;

mais non quand

1. Brigitte croit qu'elle a donné une fleur à son amoureux; *et que*
2. La fleur est belle dans les faits.

Pour que l'argument soit valide, on pourrait amender *Jane et la loterie* en ajoutant que Jane croit que la norme de la croyance est la connaissance de manière à modifier (P₂). Mais alors il est clair qu'il serait déraisonnable pour Jane de maintenir sa croyance que son billet est perdant puisqu'elle enfreindrait ouvertement son obligation. (P₂) serait donc fausse.

III. La négation de (A), (B) et (D) implique que (2) est faux. Comme *Jane et la loterie* implique la négation de (A), (B) et (D), *Jane et la loterie* falsifie (2). Bien que la négation de (C) implique que (5) est faux, *Jane et la loterie* n'implique *pas* la négation de (C). McGlynn n'a donc pas montré que *Jane et la loterie* falsifie (5).

3. L'état évidentiel

Dans § 4, McGlynn attaque la thèse ($E=K$) selon laquelle nos états évidentiels (E) sont les propositions que nous connaissons (K). Même si elle ne fait pas partie des six principes de départ, $E=K$ en est une parfaite illustration. Par exemple, bien des épistémologues endossent que S est justifié de croire la proposition p si et seulement si p est approprié compte tenu des états évidentiels sur lesquels p est basée (p. 15). Puisque la justification dépend des états évidentiels, affirmer que les états évidentiels sont le stock des propositions connues consacre la thèse selon laquelle la connaissance prime sur la justification (4). Autre lien: comme les états évidentiels sont des entités mentales, $E=K$ implique que la connaissance est un état mental (6).

McGlynn s'intéresse à un argument en faveur de $E=K$ qui part du principe suivant, défendu par John Hyman⁶:

K-Raison: Nous agissons en raison de p seulement si nous savons que p .
(Sinon, nous agissons en raison de notre *croyance* que p .)

McGlynn explique (p. 60) (pas très clairement) que le *Knowledge Firster* pourrait potentiellement élaborer un argument en soutien à $E=K$ à partir de (*K-Raison*). Par exemple,

6. John Hyman, « Knowledge and Evidence », *Mind*, vol. 115, n° 460, 2006, p. 891-916.

Pourquoi nos états évidentiels doivent-ils être connus? Nos états évidentiels sont le stock des faits qui peuvent nous guider. Et nos raisons sont les faits qui nous guident. Donc, nos états évidentiels sont nos raisons potentielles. Or (*K-Raison*) nous dit que p ne peut être une raison pour nous que si nous connaissons p . Si nos états évidentiels n'étaient pas connus, alors ils ne seraient pas « prêts » à être des raisons; ce seraient donc de mauvais états évidentiels.

McGlynn ne s'attarde pas à l'argument lui-même autrement qu'en ciblant (*K-Raison*).

Pourquoi (*K-Raison*) serait-il vrai? Prenons le cas de l'horloge de Bertrand Russell pour l'illustrer:

Horloge: Bertrand travaille dans une pièce depuis plusieurs heures et il a perdu la notion du temps. Il voit une horloge sur le mur qui indique midi. Bertrand forme donc la croyance qu'il est midi. Pour cette raison, il sort de la pièce pour aller dîner.

Bertrand *ne sait pas* qu'il est midi puisqu'il ne satisfait pas au principe de sûreté défini plus tôt. S'il avait été midi moins une et que Bertrand avait jeté un coup d'œil à l'horloge, il aurait formé une croyance fausse.

Or nous ne dirions pas « Bertrand est allé chercher son lunch parce qu'il est midi », mais « Bertrand est allé chercher son lunch parce qu'il *croit* qu'il est midi ». Hyman croit que cela est dû au fait que Bertrand ne sait pas qu'il est midi. Notons que le fait qu'il est midi n'explique pas du tout la croyance particulière de Bertrand.

McGlynn croit que (*K-raison*), selon lequel il faut savoir que p pour agir en raison de p , est faux. Prenons:

Fausse granges: Tanya se promène dans une plaine qui, sans qu'elle le sache, regorge de fausses granges (de simples façades de granges). Elle s'arrête devant l'une des rares vraies granges de la plaine et forme la croyance qu'il y a une grange devant elle.

En vertu du principe de sûreté, la croyance de Tanya n'est pas une connaissance. Si Tanya s'était arrêtée devant une fausse grange, elle aurait formé une croyance fausse.

Supposons que Tanya, qui est une citadine invétérée, souhaite prendre une photo d'un objet authentiquement champêtre; elle prend donc la grange en photo. McGlynn soutient que l'on peut aussi bien dire « Tanya prend une photo parce qu'elle croit qu'il y a une grange devant elle » que « Tanya prend une photo parce qu'il y a une grange devant elle », et ce, même si, à proprement parler, Tanya ne *sait pas* qu'il y a une grange devant elle. Le principe (*K-Raison*) utilisé par Hyman pour prouver $E=K$ est donc faux. McGlynn défend ce verdict de la façon suivante:

A natural reply is that the cases Hyman discusses are all cases in which the fact that P fails to be part of the explanation of the subject's belief that P, and this is why the fact in question cannot be the subject's reason. And as I argued in the first chapter, there seem to be cases in which one has a justified true belief

that fails to be knowledge despite this explanation condition being met. In particular, we saw that barn cases seem to be examples of this sort (p. 62).

Autrement dit, parfois, la vérité d'une proposition p fait partie de la raison pour laquelle un sujet croit que p . Et il y aurait de tels cas, comme *Fausse granges*, où le sujet n'aurait pas une connaissance que p .

Le verdict de McGlynn est hâtif. Il n'est pas évident que le type de cas qu'il mentionne existe. En particulier, le fait qu'il y ait une grange devant Tanya ne fait pas partie de l'explication pour laquelle elle a formé sa croyance.

Pour voir pourquoi, prenons l'exemple suivant :

Feux rouge écarlate : Louis-André est un citoyen modèle de Montréal, où tous les feux rouges sont écarlate. Alors qu'il arrive à l'intersection de la rue Jean-Brillant et de la rue Édouard-Montpetit, le feu écarlate s'allume. Louis-André forme la croyance que le feu est rouge écarlate ; il décide donc de s'arrêter.

L'explication de la raison pour laquelle Louis-André s'est arrêté pourrait aussi bien être « Louis-André s'est arrêté parce que le feu était rouge » que « Louis-André s'est arrêté parce que le feu était écarlate ». En un sens, la première explication est meilleure puisqu'elle permet de prédire que si Louis-André avait été à Sept-Îles, là où les feux sont rouge vermillon, il se serait arrêté aussi. Mais il nous est permis de ne pas considérer ce monde qui, pour le besoin de la cause, est suffisamment éloigné.

Amendons *Feux rouge écarlate* :

Feux rouges : Louis-André est un citoyen modèle de Québec, où la moitié des feux rouges sont rouge écarlate et les autres sont rouge vermillon. Alors qu'il arrive à l'intersection de la rue Grande-Allée et de la rue d'Artigny, le feu rouge écarlate s'allume. Louis-André forme la croyance que le feu est rouge écarlate ; il décide donc de s'arrêter.

Dans *Feux rouges*, les choses changent. L'explication « Louis-André s'est arrêté parce que le feu était rouge » est *nettement supérieure* à « Louis-André s'est arrêté parce que le feu était rouge écarlate ». La première explication peut servir à prédire le comportement de Louis-André devant des feux rouge vermillon : il s'arrêterait. La deuxième explication donne, au contraire, l'impression que Louis-André ignore les feux vermillon. Nous pourrions rendre la deuxième explication encore plus déficiente en postulant que bien des gens à Québec (pas Louis-André, qui est un citoyen modèle) s'arrêtent aux feux rouge écarlate, mais pas aux feux rouge vermillon.

Fausse granges est analogue à *Feux rouges*. Si Tanya s'était arrêtée devant une fausse grange (une situation proche de la sienne), elle aurait formé une croyance fausse et pris une photo. La meilleure explication de son action est donc « Tanya prend une photo parce qu'elle *croit* qu'il y a une grange devant elle » ou « Tanya prend une photo parce qu'il y a *une structure qui a l'apparence d'une grange devant elle* ». Ce sont des explications compatibles avec (*K-raison*) et avec la *Knowledge First*.

La situation analogue à *Feux rouge écarlate* pour Tanya est une situation où la plaine des fausses granges existe quelque part, mais où Tanya est plutôt sur une plaine ordinaire. Dans ce cas, Tanya aurait clairement acquis une connaissance et aurait pris une photo parce qu'il y aurait eu une grange devant elle.

Bref, les notions d'explication et de sûreté vont main dans la main. *Prima facie*, si la vérité de la proposition ne fait pas partie de la raison pour laquelle le sujet a formé sa croyance, celle-ci n'est pas sûre.

4. Conclusion

Mes critiques ne devraient pas éclipser l'excellent travail de McGlynn, essentiel à l'évaluation de la *Knowledge First*. McGlynn argumente avec doigté et nuance; sa lecture critique de Williamson est invariablement charitable et prudente. Cela explique pourquoi bien des chapitres se terminent sur une note apodictique, les arguments des *Knowledge Firsters* comme de leurs opposants laissant McGlynn bien souvent sur sa faim. Il y a donc dans *Knowledge First*? une leçon d'épistémologie, mais aussi d'humilité intellectuelle.

SIMON-PIERRE CHEVARIE-COSSETTE

University College, Oxford

Robert Legros, *Hegel. La vie de l'esprit*, Paris, Hermann, 2016, 151 pages.

Hegel. La vie de l'esprit, de Robert Legros, s'ouvre sur les conceptions différentes et concurrentes de l'autonomie du peuple que sont les Lumières et le romantisme. Ces conceptions modernes entendent toutes deux refonder le politique sur l'idée d'autonomie. Pour les Lumières, cette autonomie populaire repose, en dernière instance, sur l'autonomie des sujets individuels et rationnels qui composent le peuple, alors que c'est dans l'esprit collectif et la culture — dans le tout plutôt que dans les parties — que le romantisme fait reposer l'identité et l'autonomie du peuple. Partant d'une position résolument romantique, critique de l'atomisme associé à l'émergence de l'individualisme moderne défendu par les Lumières, le jeune Hegel évolue, à partir du moment où l'influence schellingienne s'estompe, vers une position novatrice qui, tout en demeurant critique des Lumières, réintroduit dans sa propre pensée — bien que de manière originale — des éléments constitutifs des Lumières. À partir de la *Phénoménologie de l'esprit* (1807), la subjectivité moderne qu'il considérait jusqu'alors comme la source d'une véritable régression par rapport à la belle totalité de la cité grecque¹ marque au

1. Sur la belle totalité grecque, cf. notamment G. W. F. Hegel, *Fragments de Berne*, trad. R. Legros et F. Verstaeten, Paris, Vrin, 1987, p. 98.

Robert Legros, *Hegel. La vie de l'esprit*, Paris, Hermann, 2016, 151 pages

Emmanuel Chaput

Nature, rôle et importance des intuitions

Volume 44, numéro 1, printemps 2017

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/1040340ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/1040340ar>

[Aller au sommaire du numéro](#)

Éditeur(s)

Société de philosophie du Québec

ISSN

0316-2923 (imprimé)

1492-1391 (numérique)

[Découvrir la revue](#)

Citer ce compte rendu

Chaput, E. (2017). Compte rendu de [Robert Legros, *Hegel. La vie de l'esprit*, Paris, Hermann, 2016, 151 pages]. *Philosophiques*, 44 (1), 176–179.
<https://doi.org/10.7202/1040340ar>

La situation analogue à *Feux rouge écarlate* pour Tanya est une situation où la plaine des fausses granges existe quelque part, mais où Tanya est plutôt sur une plaine ordinaire. Dans ce cas, Tanya aurait clairement acquis une connaissance et aurait pris une photo parce qu'il y aurait eu une grange devant elle.

Bref, les notions d'explication et de sûreté vont main dans la main. *Prima facie*, si la vérité de la proposition ne fait pas partie de la raison pour laquelle le sujet a formé sa croyance, celle-ci n'est pas sûre.

4. Conclusion

Mes critiques ne devraient pas éclipser l'excellent travail de McGlynn, essentiel à l'évaluation de la *Knowledge First*. McGlynn argumente avec doigté et nuance; sa lecture critique de Williamson est invariablement charitable et prudente. Cela explique pourquoi bien des chapitres se terminent sur une note apodictique, les arguments des *Knowledge Firsters* comme de leurs opposants laissant McGlynn bien souvent sur sa faim. Il y a donc dans *Knowledge First*? une leçon d'épistémologie, mais aussi d'humilité intellectuelle.

SIMON-PIERRE CHEVARIE-COSSETTE

University College, Oxford

Robert Legros, *Hegel. La vie de l'esprit*, Paris, Hermann, 2016, 151 pages.

Hegel. La vie de l'esprit, de Robert Legros, s'ouvre sur les conceptions différentes et concurrentes de l'autonomie du peuple que sont les Lumières et le romantisme. Ces conceptions modernes entendent toutes deux refonder le politique sur l'idée d'autonomie. Pour les Lumières, cette autonomie populaire repose, en dernière instance, sur l'autonomie des sujets individuels et rationnels qui composent le peuple, alors que c'est dans l'esprit collectif et la culture — dans le tout plutôt que dans les parties — que le romantisme fait reposer l'identité et l'autonomie du peuple. Partant d'une position résolument romantique, critique de l'atomisme associé à l'émergence de l'individualisme moderne défendu par les Lumières, le jeune Hegel évolue, à partir du moment où l'influence schellingienne s'estompe, vers une position novatrice qui, tout en demeurant critique des Lumières, réintroduit dans sa propre pensée — bien que de manière originale — des éléments constitutifs des Lumières. À partir de la *Phénoménologie de l'esprit* (1807), la subjectivité moderne qu'il considérait jusqu'alors comme la source d'une véritable régression par rapport à la belle totalité de la cité grecque¹ marque au

1. Sur la belle totalité grecque, cf. notamment G. W. F. Hegel, *Fragments de Berne*, trad. R. Legros et F. Verstaeten, Paris, Vrin, 1987, p. 98.

contraire la supériorité de la modernité chrétienne par rapport à l'unité politique des Anciens. Par ailleurs, contre la vision romantique qui fait de l'absolu l'objet d'une intuition intellectuelle, Hegel affirme la nécessité d'un traitement rationaliste de l'absolu. Ce faisant, il se rapproche du rationalisme des Lumières tout en maintenant une distance, ne serait-ce que par sa prétention à traiter de l'absolu, une catégorie spéculative le plus souvent abandonnée par les penseurs des Lumières.

Entre le romantisme et les Lumières, Hegel aurait ainsi ouvert la voie à une position inédite, tout à la fois rationaliste et pourtant orientée par la vision substantialiste de l'absolu mise de l'avant par le romantisme post-kantien. Si la thèse n'est pas nouvelle, le mérite de l'auteur est surtout de l'articuler autour des concepts de vie et d'organicisme. De ce fait, Robert Legros en vient à défendre une position quasi-continuiste de la pensée hégélienne, fait assez rare dans la littérature. Il insiste en effet :

[E]n dépit de toutes ces ruptures, d'une reconnaissance du principe moderne de la subjectivité, d'une exaltation de la raison universelle, d'un éloge de la modernité [autant d'éléments le rapprochant sensiblement d'une position éclairée], il restera fidèle, jusque dans ses derniers écrits, à une conception vitaliste de l'esprit, à une forme d'organicisme ou de romantisme².

Alors qu'il est courant de démarquer avec force le jeune Hegel du Hegel de la maturité, penseur du système de l'Idéalisme absolu, l'auteur défend néanmoins que, malgré les multiples ruptures, reconfigurations et réalignements qu'opère Hegel, principalement au cours de la période de Iéna, la pensée hégélienne — et sa pensée politique plus particulièrement — demeure ancrée dans un certain organicisme.

Loin de renier le vitalisme romantique de sa jeunesse, Hegel ne fait, selon Robert Legros, qu'innover par rapport à sa position de jeunesse. Alors que l'organisation politique de la cité antique est comprise par le jeune Hegel selon le modèle de l'organisme formant une unité harmonieuse, où chaque partie est constitutive et n'existe qu'en relation au tout, le concept de vie — et plus particulièrement la vie de l'esprit — prend un sens nouveau chez Hegel à partir de la *Phénoménologie de l'esprit* qui intègre et dépasse, bref sursume (*hebt auf*) cette organicité de la cité grecque encore trop calquée sur le modèle de la vie naturelle.

Intégrant le modèle chrétien de l'incarnation-mort-résurrection, la vie de l'esprit fait l'expérience de son autre, la mort, pour la dépasser, là où la vie naturelle voit dans la mort sa seule limite, « [son] maître absolu³ ». Comme l'écrit l'auteur :

2. Robert Legros, *Hegel. La vie de l'esprit*, Paris, Hermann, 2016, p. 9.

3. G. W. F. Hegel, *La Phénoménologie de l'esprit*, tome I, trad. J. Hyppolite, Paris, Aubier, 1977, p. 164.

Élévation vers l'infini par arrachement au fini, dispersion de soi dans le fini jusqu'à l'épreuve de la mort, et enfin résurrection ou réconciliation avec soi dans l'intuition de l'infini dans le fini : tels sont les trois "moments" de la vie de l'esprit. Élévation, dispersion, réconciliation⁴.

À chacun de ces « moments » correspond une partie du système hégélien. À l'élévation correspond la science de la logique ; à la dispersion, la philosophie de la nature ; à la réconciliation, la philosophie de l'esprit. Mais si la vie naturelle fait l'épreuve de la mort comme de sa limite, la vie de l'esprit consiste justement à dépasser ce moment de la finitude en s'inscrivant, comme subjectivité particulière et finie, dans l'histoire de la communauté humaine.

À la différence des communautés organiques de l'antiquité encore idéalisées par le romantisme pour leur belle unité, la vie de l'esprit moderne, par le biais de la pensée chrétienne selon Hegel, est consciente de son universalité historique. Alors que les civilisations ancestrales, comme formes de vie organique peuvent aussi en venir à mourir et disparaître — à tout le moins pour eux-mêmes — le monde moderne dont l'existence même, depuis sa naissance, peut être définie justement comme cette expérience constante de la dislocation et de la dispersion des formes de vie traditionnelles se définit ainsi comme vivant *par* son expérience de l'anomie et sa tentative d'y substituer un moment de la réconciliation. Pour Hegel, seul le monde moderne — héritier du christianisme — est ainsi en mesure de faire l'expérience de la rupture entre le fini et l'infini. La vie de l'esprit moderne intègre ainsi à soi la mort de la vie organique pour en opérer la sursomption (*Aufhebung*). Ces développements, certainement les plus sujets à controverses — tant pour les spécialistes de Hegel que pour le lecteur non spécialiste, bien que pour des raisons différentes⁵ — mais aussi les plus intéressants, recouvrent la troisième et dernière partie de l'ouvrage de Legros. Celle-ci apparaît cependant souvent trop courte pour présenter une défense approfondie de la thèse de l'auteur qui soutient la continuité implicite du vitalisme hégélien entre les écrits de jeunesse et ceux de la maturité. Si la première partie présente une bonne synthèse de la pensée politique et organiciste du jeune Hegel, la seconde partie consacrée plus spécifiquement à l'écrit charnière qu'est la *Phénoménologie de l'esprit* reste trop ciblée sur les figures de la foi et des Lumières. Le commentaire et les enjeux soulevés par l'auteur sur ce moment

4. Robert Legros, *Hegel. La vie de l'esprit*, p. 125.

5. Comme nous l'avons vu, c'est l'accent mis par l'auteur sur le concept de vie comme central et constant tant chez le jeune Hegel que chez le Hegel de la maturité qui, pour les spécialistes du philosophe, pourraient porter à controverse, mais non moins controversée peut apparaître, aux yeux de quiconque, la position hégélienne qui tend à faire de la religion chrétienne la religion de l'absolu et de hiérarchiser les cultures en fonction d'un schème qui semble tout à fait calqué sur celui de la religion chrétienne. Il importe de souligner la lecture nuancée et contextualisée que fait l'auteur de ces rapports hiérarchiques au sein de la pensée hégélienne, cf. Robert Legros, *Hegel. La vie de l'esprit*, p. 124 sq.

important de la *Phénoménologie* sont certainement dignes d'intérêt, mais l'empêchent cependant de bien exposer génétiquement, de façon plus générale, l'émergence de cette nouvelle conception hégélienne de la vie⁶. On a ainsi l'impression que la pensée hégélienne de la vie, telle que dépeinte dans la *Phénoménologie*, détermine de manière définitive, pour l'auteur, la conception hégélienne de la vie de l'esprit, et ce, jusqu'à l'*Encyclopédie* de 1830. Cette thèse, pour intéressante qu'elle soit, aurait cependant mérité un développement plus élaboré.

Pour ce qui est du style, on déplorera certaines redondances et redites inutiles. Il n'en reste pas moins que l'ouvrage ouvre des pistes de réflexion intéressantes sur la question de la vie et son rôle dans le système hégélien, de la prolongation souterraine de l'organicisme du jeune Hegel dans l'œuvre de maturité, et de son rapport aux modèles organiciste et chrétien de la vie. L'auteur n'hésite pas par ailleurs à s'émanciper de Hegel en fin de parcours pour dénoncer les présupposés implicites de la critique hégélienne des Lumières. Ce faisant, l'auteur pointe vers une position — quasi-feuerbachienne⁷ — qui « sécularise » d'une certaine manière le schème christianisant de la vie de l'esprit chez Hegel pour établir « l'expérience non religieuse du monde et de l'humanité de l'homme — de l'homme comme être-au-monde — comme expérience d'une transcendance⁸ ». Ainsi, au-delà des enjeux soulevés quant à la réception de la pensée hégélienne, l'auteur esquisse aussi une réflexion plus générale sur la possibilité d'un humanisme contemporain lui aussi, d'une certaine manière, tiraillé entre romantisme et Lumières, entre l'individualisme et une idée commune de la vie bonne.

EMMANUEL CHAPUT

Université d'Ottawa

Philip Knee, *L'expérience de la perte autour du moment 1800*,
Oxford, Voltaire Foundation, 2014, 304 pages.

Ce livre est porté par une ambition beaucoup plus vaste que celle annoncée par le titre. Car l'auteur ne cherche à y restituer « l'expérience de la perte » au début du XIX^e siècle que pour comprendre la situation dans laquelle nous nous trouvons aujourd'hui. Il en vient au *moment 1800* comme à ce point précis où la crise moderne du temps, devenue consciente d'elle-même par la

6. À cet égard, cf. Christine Daluz Alcarria, *Une logique de la vie: La pensée hégélienne de l'organisme*, Paris, Honoré Champion, 2010, 551 p. La position de l'auteure est par ailleurs sur de nombreux points en opposition plus ou moins directe avec la position défendue par Robert Legros dans *Hegel. La vie de l'esprit*.

7. Même si les influences de l'auteur semblent plutôt être d'origine phénoménologique (Merleau-Ponty, Levinas, etc.) que dérivées de l'humanisme feuerbachien.

8. Robert Legros, *Hegel. La vie de l'esprit*, p. 147. L'auteur se réfère ici à son ouvrage de 2014: Robert Legros, *L'humanité éprouvée*, Paris, Garnier, 2014, 379 p.

Philip Knee, *L'expérience de la perte autour du moment 1800*,
Oxford, Voltaire Foundation, 2014, 304 pages

Frédéric Brahami

Nature, rôle et importance des intuitions

Volume 44, numéro 1, printemps 2017

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/1040341ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/1040341ar>

[Aller au sommaire du numéro](#)

Éditeur(s)

Société de philosophie du Québec

ISSN

0316-2923 (imprimé)

1492-1391 (numérique)

[Découvrir la revue](#)

Citer ce compte rendu

Brahami, F. (2017). Compte rendu de [Philip Knee, *L'expérience de la perte autour du moment 1800*, Oxford, Voltaire Foundation, 2014, 304 pages]. *Philosophiques*, 44 (1), 179–184. <https://doi.org/10.7202/1040341ar>

important de la *Phénoménologie* sont certainement dignes d'intérêt, mais l'empêchent cependant de bien exposer génétiquement, de façon plus générale, l'émergence de cette nouvelle conception hégélienne de la vie⁶. On a ainsi l'impression que la pensée hégélienne de la vie, telle que dépeinte dans la *Phénoménologie*, détermine de manière définitive, pour l'auteur, la conception hégélienne de la vie de l'esprit, et ce, jusqu'à l'*Encyclopédie* de 1830. Cette thèse, pour intéressante qu'elle soit, aurait cependant mérité un développement plus élaboré.

Pour ce qui est du style, on déplorera certaines redondances et redites inutiles. Il n'en reste pas moins que l'ouvrage ouvre des pistes de réflexion intéressantes sur la question de la vie et son rôle dans le système hégélien, de la prolongation souterraine de l'organicisme du jeune Hegel dans l'œuvre de maturité, et de son rapport aux modèles organiciste et chrétien de la vie. L'auteur n'hésite pas par ailleurs à s'émanciper de Hegel en fin de parcours pour dénoncer les présupposés implicites de la critique hégélienne des Lumières. Ce faisant, l'auteur pointe vers une position — quasi-feuerbachienne⁷ — qui « sécularise » d'une certaine manière le schème christianisant de la vie de l'esprit chez Hegel pour établir « l'expérience non religieuse du monde et de l'humanité de l'homme — de l'homme comme être-au-monde — comme expérience d'une transcendance⁸ ». Ainsi, au-delà des enjeux soulevés quant à la réception de la pensée hégélienne, l'auteur esquisse aussi une réflexion plus générale sur la possibilité d'un humanisme contemporain lui aussi, d'une certaine manière, tiraillé entre romantisme et Lumières, entre l'individualisme et une idée commune de la vie bonne.

EMMANUEL CHAPUT

Université d'Ottawa

Philip Knee, *L'expérience de la perte autour du moment 1800*,
Oxford, Voltaire Foundation, 2014, 304 pages.

Ce livre est porté par une ambition beaucoup plus vaste que celle annoncée par le titre. Car l'auteur ne cherche à y restituer « l'expérience de la perte » au début du XIX^e siècle que pour comprendre la situation dans laquelle nous nous trouvons aujourd'hui. Il en vient au *moment 1800* comme à ce point précis où la crise moderne du temps, devenue consciente d'elle-même par la

6. À cet égard, cf. Christine Daluz Alcaria, *Une logique de la vie: La pensée hégélienne de l'organisme*, Paris, Honoré Champion, 2010, 551 p. La position de l'auteure est par ailleurs sur de nombreux points en opposition plus ou moins directe avec la position défendue par Robert Legros dans *Hegel. La vie de l'esprit*.

7. Même si les influences de l'auteur semblent plutôt être d'origine phénoménologique (Merleau-Ponty, Levinas, etc.) que dérivées de l'humanisme feuerbachien.

8. Robert Legros, *Hegel. La vie de l'esprit*, p. 147. L'auteur se réfère ici à son ouvrage de 2014: Robert Legros, *L'humanité éprouvée*, Paris, Garnier, 2014, 379 p.

Révolution française, trouve ses premières expressions philosophiques, politiques et littéraires ; mais l'exploration de ce moment, qui constitue l'essentiel du corps de l'ouvrage, est gouvernée par la volonté de mettre au jour le rapport que nous, aujourd'hui, entretenons au temps. Philip Knee ne se demande pas simplement quelle conception les modernes se font du temps, il interroge la façon dont ils sont intérieurement structurés par un rapport au temps paradoxalement ébranlé du fait même qu'il est parvenu à la pleine conscience de soi.

Pour comprendre la teneur du propos, il faut partir de la thèse génératrice de l'auteur, que je crois pouvoir énoncer ainsi : la modernité s'est constituée comme telle en dénaturant la tradition, c'est-à-dire en désubstantialisant le passé. La condition de possibilité de l'autonomie est la mise à distance critique de la tradition, la prise de conscience que le passé n'est pas donné comme une autorité qui s'impose du dehors (que ce dehors soit fabriqué comme Nature, Coutume ou Divinité), mais reçu comme un héritage qu'on accueille et qu'on s'approprie. Aussi est-ce au fil du conducteur de la catégorie d'héritage que Philip Knee retrace le destin de la modernité. Trois temps scandent son récit : la première modernité, qui attaque la tradition ; la modernité postrévolutionnaire, qui en médite la perte ; la modernité tardive, enfin, qui a oublié jusqu'au sens de la perte, et qui risque ainsi de voir s'effondrer l'autonomie revendiquée.

Avant la Révolution française, la modernité se construit comme une conversation entretenue avec un passé qu'elle maintient vivant tout en le critiquant. Knee le montre à travers quatre figures éminentes qui lui permettent de styliser cet âge héroïque de l'autonomie. Ainsi Montaigne pratique-t-il un « va-et-vient », ou un dialogue incessant avec les traditions anciennes qu'il s'approprie tout en les altérant ; Descartes, grand penseur de l'arrachement, restitue les conditions culturelles nécessaires à cet arrachement même ; Pascal désarticule la tradition pour la sauver en distinguant les ordres et en découvrant le monde du cœur ; Rousseau enfin pousse si loin la critique de la société qu'il en vient à comprendre la nécessité du Législateur, dont l'art secret produit une nouvelle tradition vivifiant les mœurs républicaines. Ces grands maîtres de la critique nous ont appris que ce qui se donnait comme substantiel est historiquement construit, que ce que nous avons la candeur de croire naturel est en réalité coutumier. Grâce à eux, nous ne pouvons plus nous rapporter aux choses du passé comme à des données qui nous seraient imposées de l'extérieur et fourniraient les cadres intangibles de notre vie. Nous nous pensons comme héritiers et savons que l'héritage n'est pas reçu passivement. Dans ce premier moment où l'autonomie est pensée, où la conscience se lève, elle s'affirme encore dans son opposition à l'autorité maintenue. C'est le temps de l'innocence, ou plus exactement de « l'ambiguïté » (p. 67), parce que la critique s'y effectue à l'ombre d'une autorité si solidement instituée qu'elle semble encore indestructible.

Montaigne, Descartes, Pascal, Rousseau : autant de figures dont une histoire des idées un peu hâtive fait des « précurseurs » de l'âge critique, et dont la lecture explicitement rétrospective de Knee nous montre en quoi, aussi, ils ne le sont pas. Chacun à sa manière, tout en ouvrant la conscience, sait que cette conscience est arrimée à une réalité substantielle. Aussi, du ^{xvi}^e au ^{xviii}^e siècle, la critique est-elle plutôt une « querelle » — querelle de la liberté contre l'autorité, de la libre pensée contre la dogmatique chrétienne, de la conscience contre la tradition. La Révolution française change la donne en nous installant dans « un monde où l'on ne sait plus comment nommer la querelle ; un nouveau monde où la querelle manque d'un langage lui permettant d'être conduite et représentée » (p. 69). C'est cela que désigne l'expression « moment 1800 » : pour l'homme de 1800, la « marche du temps » « est mobile et soustraite à tout sens définitif, engendrant dès lors l'expérience d'un avenir à construire et d'une liberté sans repère » (p. 81).

À partir de la Révolution, notre rapport au temps ne peut plus être innocent ni ambigu. La critique a gagné la partie, le vieux monde de l'autorité est vaincu, et la conscience est désormais souveraine. Or — tel est le paradoxe dont l'ouvrage déploie les multiples dimensions — du sein même de son triomphe, la conscience souveraine éprouve son irrémédiable fragilité. La conversation critique entretenue avec la tradition fait place à l'expérience effective de la perte engendrée par la réussite de la Révolution, qui s'avère immédiatement être aussi son échec. Car si c'en est fait de l'autorité transcendante, si la tradition ne s'impose plus comme un absolu, si donc l'impératif est de faire table rase pour bâtir l'avenir, il apparaît très vite que la rupture avec le passé, parce qu'elle est totale, empêche précisément de bâtir un avenir. Les « Lumières critiques » ont certes « pris les commandes de la vie politique et morale. [...] Mais elles se retrouvent nues, mises en pleine lumière peut-on dire, car réduites à ce qu'elles sont : une promesse reposant sur des facultés humaines faillibles, infiniment questionnables, manquant d'un contenu assuré » (p. 69). Une fois la vieille autorité vaincue, la conscience découvre qu'elle n'a pas assez de consistance pour rien instituer. « La vie issue des Lumières ne semble pas offrir de quoi poursuivre le projet des Lumières » (*ibid.*). Incapable de se dépasser en positivité, la rupture se prend alors elle-même pour objet de sa visée, devient sa propre fin, et débouche sur un présent qui n'a plus d'horizon que lui-même.

Notre présent se caractérise en effet par le fait que la conscience a si radicalement accentué la rupture qu'elle en est venue à faire sécession. Elle a perdu non seulement le sens de la proposition qui courait de Montaigne à Rousseau, mais aussi celui de la rupture. Les révolutionnaires avaient aboli le passé pour que puisse advenir l'avenir. Oublieux de la portée même de ce geste, nos contemporains ont perdu jusqu'au sens d'un avenir. Le présent est présentiste selon Knee, qui suit ici le diagnostic de François Hartog. Nous vivons en un temps tout entier résorbé dans son présent, parce que la conscience a perdu son rapport au passé. C'est alors « la fête de l'immédiat »

(p. 284), qui se fait très vite terreur de l'immédiat, en ce que l'injonction radicale à transgresser pour transgresser revient à faire de l'anti-norme la seule et la plus implacable des normes (*ibid.*), injonction à s'arracher, à innover pour innover.

De part en part politique, le propos de l'auteur est une vaste méditation sur la démocratie, méditation inquiète qui nous met sous les yeux le danger que le triomphe actuel des « Lumières critiques » fait courir au projet d'autonomie. Il dessine les contours d'une tragédie d'autant plus profonde qu'elle est silencieuse, d'une aporie proprement moderne d'autant plus pernicieuse qu'elle s'ignore elle-même, l'aporie d'une société qui défait son autonomie par l'acte même qui la conquiert. Knee écrit qu'une « phénoménologie de l'héritage à l'âge de la rupture » (p. 16) est généalogique. C'est dire qu'il cherche des ressources qui nous permettraient de retrouver, non pas l'autorité d'un passé sacralisé, mais au contraire le sens de la perte. C'est pourquoi il focalise son enquête « autour du *moment 1800* ».

Il est impossible ici de rendre compte de la richesse des analyses, et je ne puis guère qu'en indiquer la structure d'ensemble, laissant au lecteur le plaisir de découvrir le détail des développements. Après un chapitre d'ouverture portant sur la première modernité, Knee s'installe au cœur du premier XIX^e siècle français pour montrer d'abord (dans le second chapitre) l'importance de la perte et la nouvelle culture qu'elle impose. Les trois chapitres qui suivent déploient trois attitudes face à la perte, trois manières de la cultiver. La tradition contre-révolutionnaire se caractérise par l'impératif d'y « résister » (chapitre III), mais cette résistance même, sous peine de n'être qu'une récusation, doit être argumentée, justifiée en raison, de sorte que les contre-révolutionnaires sont condamnés à accomplir eux aussi le geste de la rupture pour la nier (p. 156). Ils sont pris dans une contradiction interne dont ils ne pourront se relever. Beaucoup plus féconde est l'attitude qui consiste à « composer » avec la perte (chapitre IV), et c'est notamment à travers Chateaubriand et Lamennais que Knee présente la synthèse catholique, qui conçoit les Lumières non comme l'ennemi mais comme l'enfant du christianisme. Enfin, une dernière attitude consiste à « ruser » (chapitre V), c'est-à-dire à jouer l'autonomie contre elle-même pour la développer tout en se préservant de sa part d'ombre, c'est-à-dire — même si Knee n'emploie pas le mot — du nihilisme qu'elle porte aussi dans ses flancs. Tocqueville et Gauchet sont du reste ici non pas tant des figures que, semble-t-il, des guides.

Cet ouvrage est un manifeste pour les Lumières, un éloge de leur inspiration originelle. Informés par « le moment 1800 », nous, héritiers des Lumières, savons que nous héritons de la rupture et des dangers qu'enveloppe la posture de l'absolu critique. Le XIX^e siècle nous a appris que le passé n'est pas tant à rejeter qu'à fréquenter, que la perte se cultive, sous peine d'être elle-même oubliée et d'engendrer la satisfaction catastrophique du présentisme : « sans une dette reconnue, le futur projeté risque d'être réduit au pur présent d'une transgression sans cesse recommencée » (p. 285). Il ne

s'agit donc nullement, en un mouvement d'humeur réactionnaire, de faire du passé une solution de rechange au présent mais, bien plus profondément, de cultiver une certaine « lenteur nécessaire pour accorder leur poids aux choses » (p. 293). La clé de l'ouvrage en était donnée dès les premières pages :

Nous faisons l'hypothèse que l'invention du futur exige de définir un rapport au passé qui règle la passion démocratique du neuf, et que cela suppose de se mettre en quête d'un traditionalisme qui soit à sa hauteur ; que c'est en donnant naissance à une *culture de la perte* — devenue une constante de notre conscience historique depuis deux siècles — que la démocratie s'efforce de se rapporter à l'héritage qui la fait vivre, alors que le triomphalisme des Lumières ou l'euphorie innovante d'aujourd'hui y sont aveugles (p. 15).

L'inquiétude de l'auteur ne concerne donc pas l'autorité perdue, mais la mise en danger de l'autonomie par elle-même. Il n'y a pas d'autonomie sans héritage, pas d'autonomie pour une conscience qui n'est plus arrimée à rien d'autre qu'elle-même. Aussi n'est-ce qu'en se plaçant sous l'autorité de l'héritage qu'on parvient à le faire sien, car seule la tradition héritée crée les conditions de la liberté (p. 5).

On se demandera pourtant si l'aporie moderne du temps est susceptible d'être levée. Car enfin, à suivre les termes mêmes dans lesquels Knee construit le problème, il semble que la perte inscrive la contradiction au cœur même du dispositif moderne. Si vraiment la modernité se définit par le fait qu'elle institue son rapport au passé comme un rapport d'héritage, il semble que nous soyons bon gré mal gré voués au présentisme. Un héritage est-il « encore ce qui a précédé le récepteur, puisque celui-ci le rend en quelque sorte méconnaissable par sa réception même. L'héritage [...] n'est-il pas d'emblée perdu du fait d'être transmis ? » (p. 2). L'autonomie implique la mise à distance de tout donné ; elle pose ainsi que le donné n'est pas imposé mais reçu, ce qui implique que la conscience souveraine en fasse ce qu'elle veut. En d'autres termes, dès lors que le passé dénaturalisé est objectivé en tradition pour moi, il est relativisé, et perd immédiatement et irrémédiablement son statut d'autorité, le propre d'une autorité étant précisément que je ne la reçoive pas à ma guise.

Le livre de Knee, qui développe une analyse profonde de la mélancolie inhérente à la démocratie, est lui-même mélancolique. On le voit au choix des figures que l'auteur privilégie pour dessiner le moment 1800. Parler de moment, c'est annoncer l'unité d'une question qui habite une époque, qui en structure et en gouverne la pensée. Mais Knee a décidé de ne pas s'arrêter sur les élaborations progressistes de la rupture. Chez Saint-Simon et les saint-simoniens pourtant, chez Comte, mais aussi dans la tradition républicaine si vigoureusement portée par Quinet, Michelet ou Pierre Leroux, la question de la perte est pensée pour elle-même et devient même le ressort d'une philosophie de l'histoire. Le moment 1800 n'a pas été seulement celui d'une expérience fondatrice de la perte, suscitant une culture spécifiquement mélancolique, il a été aussi celui des grandes réconciliations et des grands

enthousiasmes, que nous moquons avec une condescendance peut-être mal placée. En mettant en relief la tradition mélancolique, Knee donne tout son sérieux à la pensée conservatrice. Il nous apprend que la nostalgie, la mélancolie et l'ironie ne sont pas seulement des postures de retrait, des poses d'esthètes antimodernes, mais de véritables positions théoriques. Cependant, en effaçant aussi complètement de son portrait spirituel du XIX^e siècle français tout le courant progressiste, Knee partage une lecture du présent dont il n'est pas si évident qu'il soit à ce point vautré dans l'abjecte satisfaction du présentisme. Que la promesse portée par la rupture soit abîmée dans la terreur de l'immédiat, voilà, aurait dit Montaigne, qui est sujet à longue interprétation.

FRÉDÉRIC BRAHAMI,
EHES